DICCIONARIO DE TEOLOGIA MORAL

DICCIONARIOS E.L.E.

R. Caldentey

ENCICLOPEDIA CATÓLICA

P. Ciprotti, E. Graziani, M. Petroncelli

DICCIONARIO DE DERECHO CANÓNICO

P. Parente, A. Piolanti y S. Garófalo

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

F. Roberti

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA MORAL

P. A. Rullán

DICCIONARIO LITÚRGICO

F. Spadafora

DICCIONARIO BÍBLICO

O. Wimmer

DICCIONARIO DE NOMBRES DE SANTOS

DICCIONARIO DE TEOLOGIA MORAL

DIRIGIDO POR EL

Cardenal FRANCESCO ROBERTI

Prefecto del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica

SECRETARIO DE REDACCION

PIETRO PALAZZINI

Secretario de la Sagrada Congregación del Concilio



EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA

SUCESORES DE JUAN GILI

Avenida José Antonio, 581 · BARCELONA

Título original
DIZIONARIO DI TEOLOGIA MORALE
publicado en su segunda edición el año 1957 por la
Editrice Studium, de Roma
Versión del Italiano por FRANCISCO NAVARRO, PBRO.

NIHIL OBSTAT
El Censor,
DR. CIPRIANO MONTSERRAT
Canónigo
Barcelona, 17 de noviembre de 1959

IMPRÍMASE
DR. JUAN SERRA PUIG
Vicario General
Por mandato de Su Excia. Rvma.
ALEJANDRO PECH, PBRO.
Canciller - Secretario

Depósito legal B. 3823 - 1960

Impreso en España

BIBLOGRAF, S. A. - PASEO DE CARLOS I, 136 - BARCELONA

COLABORADORES

BAR. — Mons. Vittorio Bartocetti, Subsecretario de la Sda. Congr. de Sacramentos, Prof. que fué del Instituto de Misionología en el Pont. Ateneo Urbano de Propaganda Fide. Roma.

BARO. — Prof. Augusto Baroni, Docente Universitario, Presidente del Consejo Superior de la Sociedad de S. Vicente de Paúl. Bolonia.

BAU. — Stefano Bausani, Prof. Mercantil. Roma.

BEN. — P. Ludovico Bender, O. P., Profesor en la Facultad Jurídica del Pont. Ateneo Angelicum. Roma.

BIC. — Mons. Giuseppe Bicchierai, Presidente de la Cáritas Ambrosiana. Milán.

BOG. — Prof. Antonio Boggiano Pico, Senador de la República, Ordinario que fué de Derecho Constitucional en la Universidad de Génova. Génova.

BOS. — P. Aurelio Boschini, Viceasistente central de las Asociaciones Cristianas de Trabajadores Italianos (A. C. L. I.). Roma.

BOZ. — P. Giuseppe Bozzetti, I. C., Prepósito General que fué del Instituto de la Caridad (Rosminianos) (†).

CIG. — D. Bernardo Cigniti, O. S. B., Abad de Sta. María de Finalpia (Savona).

CIP. — Prof. Pío Ciprotti, Docente de Derecho Canónico en la Universidad de Roma, Prof. de Derecho Comparado y de Derecho Eclesiástico Italiano en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma.

CRI. — P. Camilo Crivelli, S. I., colaborador que fué de «La Civiltà Cattolica». Roma (†).

DAL. — Mons. Virgilio Dalpiaz, Promotor que fué de Justicia de la Sda. Congr. del Sto. Oficio y Prof. en el Pont. Instituto *utriusque iuris*. Roma (†).

DAM. — P. Cornelio Damen, C. SS. R., Prof. que fué de Teología Moral en el Pont. Ateneo Urbano de Propaganda Fide. Roma (†).

DE A. — Mons. Serafino de Angelis, Sustituto de la Sda. Penitenciaría Apostólica. Roma.

DEG. — P. Elio Degano, C. M., Prof. de Teología Dogmática en el Seminario de S. Vicente de Paúl. Turín.

FAB. — P. Cornelio Fabro, C. P. S., Profesor de Filosofía en la Universidad Católica del Sdo. Corazón. Milán.

FEL. — Mons. Pericle Felici, Prelado Auditor de la S. Rota Romana, Prof. que fué de Teología Moral en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma.

FRA. — P. Zeffirino Franz, O. F. M., Profesor de Teología Moral en el Pontificio Ateneo Antoniano. Roma.

GAL. — Mons. Albino Galleto, Secretario de la Pont. Comisión para la Cinematografía, la Radio y la Televisión. Roma.

GIO. — Hon. Igino Giordani, Publicista. Roma.

GOL. — Prof. Silvio Golzio, Prof. de Estadística en la Universidad de Turín. Turín.

GRA. — Mons. Giuseppe Graneris, Promotor de Justicia de la Sagrada Congr. del Sto. Oficio y Prof. en el Pont. Instituto *utriusque iuris*. Roma.

LAT. — Mons. Ugo Lattanzi, Ordinario de Teología Fundamental en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma.

LED. — P. Adolfo Ledwolorz, O. F. M., Prefecto de Estudios en el Pontificio Ateneo Antoniano. Roma.

LUC. — Enrico Lucatello, Publicista. Roma.

MAI. — Dr. Serafino Majerotto, Doctor en Ciencias Económicas. Roma.

MAN. — D. Gregorio Manise, O. S. B., Prof. de Teología Dogmática en la Abadía de Affligen (Hekelgen). Bélgica.

MAND. — P. Giulio Mandelli, I. M. O., Ayudante de Estudio de la Sda. Congregación de Religiosos. Roma.

M. D. G. — P. Mauro da Grizzana, O. F. M., Adscrito a la Sda. Congr. de Religiosos, Prof. que fué de Teología Moral en su Orden. Roma.

MON. — Mons. Giuseppe Monti, Prof. que fué en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma (†).

OLI. — P. Livario Oliger, O. F. M., Profesor que fué en los Pont. Ateneos Lateranense y Antoniano. Roma (†).

OPP. — D. Philippo Oppenheim, O. S. B., Prof. que fué en los Pont. Ateneos Lateranense y de Prop. Fide y en el Instituto Internacional de S. Anselmo. Roma (†).

PAG. — Mons. Giuseppe Palazzini, Doctor en Derecho Canónico. Roma.

PAL. — Mons. Pietro Palazzini, Subsecretario de la Sda. Congr. de Religiosos, Prof. de Teología Moral en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma.

PAS. Mons. Giuseppe Pasquazzi, Prelado Auditor de la S. Rota Romana, Prof. que fué de Derecho Internacional en el Pont. Instituto *utriusque iuris* y en la Pont. Universidad Gregoriana. Roma.

PAV. — Mons. Pietro Pavan, Vicepresidente del Comité Permanente Para las Semanas Sociales de los Católicos de Italia. Prof. de Sociología en el Pont. Instituto *utriusque iuris* y en la Pont. Universidad Gregoriana. Roma.

PER. — P. Bonifacio Perovic, Comisario de los Frailes Menores croatas en Argentina, Prof. que fué en el Pont. Ateneo Antoniano. Ingenieros (Buenos Aires).

PIO. — Mons. Antonio Piolanti, Ordinario de Teología Dogmática en los Pont. Ateneos de Prop. Fide y Lateranense. Roma.

PUG. — D. Agostino Pugliese, S. D. B., Adscrito a la Sda. Congr. de Religiosos, Prof. que fué de Derecho Canónico en el Pont. Ateneo Salesiano. Roma.

RIZ. — Prof. Carlo Riz, Libre Docente de Clínica de Enfermedades nerviosas y mentales en la Universidad de Roma. Roma.

ROB. — Card. Francesco Roberti, Diácono de Santa María in Cosmedin. Cardenal adscrito a las S. Congregaciones de Sacramentos, del Concilio y de Propaganda Fide, y al Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica. Roma.

SES. — Mons. Giovanni Sessolo, Sustituto de la Sda. Penitenciaría Apostólica. Roma.

SIR. — P. Giuseppe Sirna, O. F. M. Conv., Prof. de Teología Moral en la Facultad de los Frailes Menores Conventuales. Roma.

SPA. — Sac. Francesco Spadafora, Profesor de Ciencias Bíblicas en el Colegio S. Alessio Falconieri. Roma.

STI. — P. Daniele Stiernon, A. A., Profesor de Teología Oriental en los Pont. Ateneos Lateranense y de Prop. Fide. Roma.

TAR. — P. Igino Tarocchi, O. F. M., Profesor de Teología Moral en el Seminario Arzobispal. Florencia.

TOC. — P. Pietro Tocanel, O. F. M. Conv., Prof. de Derecho Canónico en el Pont. Instituto *utriusque iuris*. Roma.

TUR. — Sac. Prof. Nicola Turchi, Docente de Historia de las Religiones en la Universidad de Roma. Roma.

URB. — S. E. Mons. Giovanni Urbani, Arzobispo-Obispo de Verona.

VEN. — Mons. Carlo Veneziani, Ayudante de Estudio de la Sda. Congr. del Concilio. Roma.

VER. — Mons. Bartolomeo Verzeroli, Profesor *emérito* de Psicología en el Pont. Ateneo Lateranense. Roma.

VIO. — Mons. Giacomo Violardo, Subsecretario del S. Tribunal de la Signatura Apostólica, Prof. de Derecho Canónico en el Pontificio Instituto *utriusque iuris*. Roma.

ZAC. — P. Zaccaria da S. Mauro, Provincial de los Frailes Menores Capuchinos, Prof. que fué de Derecho Canónico en el Colegio Internacional S. Lorenzo de Brindis. Venecia-Mestre.

ZOL. — Prof. Eugenio Zolli, Encargado que fué de Hebreo y lenguas semíticas comparadas en la Universidad de Roma. Roma (†).

PRESENTACIÓN

Estoy convencido de que ésta es la única moral santa y razonada en todas sus partes: más aún, que toda corruptela viene de quebrantarla, de no conocerla o de interpretarla torcidamente.

...la moral que todos quisieran que practicaran los demás; la que, practicada por todos, nos llevaría al más alto grado de perfección y de felicidad, que se puede conseguir en esta tierra...

(A. MANZONI, *Observaciones sobre la moral católica*, Pref. y cap. III.)

AL terminar la segunda guerra mundial, mientras la inmensa mayoría de los hombres miraba aterrada las pavorosas destrucciones producidas por aquella guerra, los espíritus más selectos adentraban su mirada en las ruinas morales no menores que dejaba tras de sí.

En efecto, las terribles dificultades, que habían tenido que ser afrontadas, el estado de necesidad y de miseria en que nos habíamos encontrado, las disposiciones impuestas a veces hasta llegar a la irracionabilidad o al menos más allá de los límites comúnmente soportables, la disminución del prestigio de la autoridad civil y la insuficiencia de los medios para hacerla valer, el sentido de rebelión provocado por tantas injurias padecidas parecían hacer lícita toda acción y legítimas todas las violaciones de la ley.

Por un lado la llamarada de las pasiones encendida en los horrores de una guerra, la más cruenta que vieron los siglos, y por otro la invasión de ideologías absurdas parecían amenazar con una ruina absoluta a todo un mundo de concepciones éticas tradicionales. Sólo una voz, no del todo humana, se levantaba en aquella confusión para recordar que no se violan impunemente los principios de la moral eterna y que la apostasía de Dios lleva consigo el desorden entre los hombres, que se agudiza y degenera de cuando en cuando en guerras entre los pueblos y los continentes.

En aquella revuelta atmósfera un grupo ilustre de hombres de Acción Católica, graduados en la Universidad (entre los cuales no podemos menos de recordar conmovidos al llorado Dr. Sergio Paronetto), persuadidos de la necesidad absoluta de que los hombres volvieran a la observancia de las normas morales, y deseosos de prestar, en plena sumisión al Magisterio de la Iglesia, su modesta contribución a esta gravísima empresa, lanzaron la idea de la composición de este diccionario, para que de una forma simple, pero moderna y al día, pudiese servir de guía práctica y eficaz a los católicos cultos de nues-

tros tiempos. No existía, en efecto, en este campo más que la egregia *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii alphabetico ordine digesta,* del P. Benedetto Oietti, S. I. (1862-1932), que publicada en Roma en 1899 había merecido el honor de varias ediciones; pero estaba escrita en latín y hoy casi era imposible encontrarla. En cambio, un diccionario ideado hoy y expresado en lengua vulgar, esto es, en la lengua hablada y vivida, pudiera ofrecer, con una útil vulgarización de los conceptos, tal vez incluso cierta innovación en los métodos y una presentación más actual de las cuestiones.

Aquel grupo de graduados se había reunido en julio de 1943 en Camaldoli, en el Casentino, para discutir con la colaboración de eximios teólogos las más graves cuestiones nacidas o agravadas por la guerra, y más que satisfechos por la claridad que habían encontrado habían vuelto convencidos de la oportunidad de profundizar en ellas. Como primer resultado de aquel trabajo se publicó el llamado Código de Camaldoli, que daba solución a las cuestiones económico-sociales más debatidas.

De esta manera la benemérita editorial «Studium», que ya se había distinguido en este género de trabajos, fué invitada a encargarse de publicar un *Diccionario de Teología Moral,* semejante al *Diccionario de Teología Dogmática* publicado bajo la dirección de Mons. Parente, Piolanti y Garofalo, diccionario que desde su primera aparición encontró el más amplio favor del público. En estas dos obras los católicos podrían encontrar tanto en el plano teórico como en el práctico todo cuanto les es necesario para orientar cristianamente su vida y dirigir moralmente su conducta.

Habiéndose pedido mi cooperación a este trabajo terminé cediendo a las benévolas insistencias que se me dirigían y me encargué, no obstante mis graves ocupaciones, de su dirección.

Rogué a los iniciadores de la obra que me propusieran ellos mismos las principales cuestiones sobre las cuales juzgaban más urgente la necesidad de que fueran ilustrados los católicos. Así obtuve un amplio elenco que constituyó la primera serie de las voces introducidas en el diccionario, desde el inconsciente a la conciencia, desde la cibernética al reflejo condicionado, desde los grupos sanguíneos a la inmoralidad constitucional, desde la conversión a Dios a la conversión financiera, desde la coyuntura a la crisis económica, desde la bolsa negra al precio justo, al espacio vital, etc. Filósofos, juristas, sociólogos, médicos, economistas, políticos, técnicos, hombres de acción y hombres de estudio en las más diversas disciplinas propusieron en los campos más dispares dudas, asuntos y cuestiones que requerían maduro examen y atenta consideración. Imponíase un considerable trabajo de investigación y un esfuerzo de coordinación no común. Era necesario valorar las nuevas experiencias a la luz de la enseñanza de la Iglesia, evitando incoherencias y exageraciones, armonizar los derechos del individuo con los de la comunidad, salvaguardar las exigencias de la libertad y de la justicia, tratar los asuntos más delicados con la debida limpieza.

Según la mente de sus promotores el diccionario no tenía sólo por fin el reproducir por orden alfabético los capítulos de un tratado de teología moral:

los principios profundamente estudiados y sabiamente desarrollados por la doctrina tradicional debían ser resumidos con claridad y, naturalmente, puestos como fundamento de toda discusión. Pero el diccionario para ser útil debía extenderse y comprender los múltiples campos prácticos de la actividad humana, sobre todo los más modernos y menos explorados de la psicología y la medicina, de la sociología y la vida internacional, para iluminarlos con la luz de los eternos principios morales y en lo posible dirigirlos al bien.

Para realizar este complejo programa se hacía necesaria la cooperación de las más diversas competencias técnicas y la participación de un gran número de colaboradores. La dificultad más grave consistía en encontrar personas idóneas que profesaran sanos principios morales y al mismo tiempo poseyeran los conocimientos técnicos necesarios.

Con objeto de dar unidad a una materia tan diversa y tan amplia se dictaron algunas normas para que sirvieran de guía en la compilación del diccionario. En él se había de resumir la doctrina general de la moral católica, e ilustrar sus relaciones y las aplicaciones a todos los campos de la actividad humana: vida espiritual personal, familiar, social, económica, política: educación y orientación profesional, vocación, industria, agricultura, comercio, negocios, contratos, profesiones, artes y oficios.

El diccionario no debía limitarse a ilustrar los preceptos que se han de observar, sino iluminar toda la vida moral del hombre y contener, por lo tanto, los principios de ascética y de liturgia. Para profundizar en el examen de las acciones humanas en particular, dado el vínculo íntimo que existe entre el alma y el cuerpo, se hacía necesaria una cuidadosa investigación acerca de las premisas de las mismas acciones, tanto psicológicas como fisiológicas, las normales y las anormales. Siendo el cristiano miembro del Cuerpo místico de Cristo, que vive y obra en la Iglesia, se juzgó oportuno informarle acerca de la constitución y la competencia de los diversos órganos de la Jerarquía, de modo que, p. ej., supiese a quién dirigirse y en qué términos, si hubiese de proponer a la Autoridad eclesiástica un caso matrimonial. De aquí la necesidad de una información suficiente de derecho canónico; y por motivos análogos, de derecho civil, tanto interno como internacional.

Para comprender, además, las diversas situaciones en que puede encontrarse la conciencia humana, era necesario, frecuentemente, adelantar la exposición de aquellas nociones de medicina, economía, finanzas y otras ciencias, que constituyen las premisas naturales de estas situaciones.

Así el horizonte se ampliaba para ofrecer al lector un panorama lo menos inadecuado posible.

A los colaboradores se les pidió una exposición clara, concisa y ordenada, sin embarazarse en disputas ya superadas, pero presentada con un método rigurosamente científico tanto por la relación constante a los principios como por la racionalidad de las aplicaciones. No se invitaba a los colaboradores a que propusieran ideas nuevas o peregrinas (no es ésta la misión de un diccionario), sino a recoger y a exponer con claridad la doctrina común y a referir las diversas opiniones con la máxima objetividad. Se dejaba suficiente

libertad, tratándose especialmente de materias técnicas y nuevas, para determinar la amplitud del desarrollo de las voces. Si se hubiera impuesto a los colaboradores límites más severos, el diccionario hubiera alcanzado mayor uniformidad formal, pero con daño del progreso científico y de los fines prácticos de la obra. Así, p. ej., la voz «blasfemia», pecado gravísimo pero muy conocido, podía compendiarse en una breve exposición, mientras que se reservaban tratados mucho más amplios a asuntos de valor moral limitado y discutido.

Se concedió también cierta libertad a la agrupación y separación de voces, cuando la conexión de la materia y la claridad de la exposición así lo exigía. Aquí también ha parecido razonable preferir la sustancia a la forma exterior. Pero cuando una misma voz merecía ser considerada bajo diversos aspectos no hemos dudado en distinguirlos y hacer que los ilustraran colaboradores diversos. Así, p. ej., la simulación y la disimulación merecen una consideración muy diversa bajo el aspecto éticojurídico y psicopatológico.

En la preparación sistemática del diccionario, así como en la presentación de cada una de las palabras nos hemos inspirado devotamente en las veneradas instrucciones recibidas del Sumo Pontífice Pío XII de feliz memoria. Hemos de considerar como una suerte el haber compuesto este diccionario en los últimos años de la vida del Augusto Pontífice, que en una serie intensísima de alocuciones, exhortaciones y mensajes, examinó e ilustró con una riqueza y profundidad de doctrina verdaderamente excepcionales todos los más arduos problemas morales que se agitan en nuestros días.

No hace falta recordar el Código para la Iglesia Oriental, promulgado en gran parte, ni las nuevas disposiciones canónicas para la Iglesia latina, entre las cuales es importantísima la del ayuno eucarístico [1]; ni el elogio de las virtudes cristianas ilustradas con ocasión de la canonización de los nuevos Santos y de la celebración de conmemoraciones centenarias [2].

Señalamos, en cambio, cómo desde el principio de su pontificado proclamó la necesidad de poner el *derecho divino* en la base de las instituciones humanas [3] y condenó el principio que pone la utilidad como base y regla del derecho [4], así como toda forma de positivismo jurídico [5].

El Cosmos nos demuestra la existencia de Dios [6]. Dios es legislador y los hombres son hermanos en la escuela de Dios [7]; Dios es por esta razón el fundamento de la vida individual y social [8]; sobre Él se funda la inmutabilidad de la ley moral [9]; y por este motivo se han de rechazar los sistemas de la moral individual y de situación [10].

El *Decálogo* es, por lo tanto, la base del orden moral y para observarlo es necesario luchar contra el pecado [11], vencer el odio y el egoísmo, educando la conciencia cristiana con espíritu de fe y de sacrificio [12].

Para reavivar la vida cristiana es necesaria la fortaleza en la fe [13], y a esta unidad en la fe el Sumo Pontífice ha convocado con gran celo a los paganos, incrédulos y disidentes [14]. La fe mueve a la caridad en favor de los indigentes [15]; y la caridad es una ascesis, tiene una fuerza irresistible y una admirable fecundidad [16].

Las fuentes de la vida sobrenatural son los *Stos. Sacramentos* [17], el Sacrificio de la *santa Misa* [18] y la *Oración* [19].

Es preciso cuidar de las *vocaciones* sacerdotales [20] del clero indígena [21], de la santidad de la vida sacerdotal [22], de la formación intelectual y pastoral de los sacerdotes, adaptada a las exigencias de nuestros tiempos [23], elevar la cultura [24] y la formación espiritual [25] de los religiosos, hacer florecer la vida cristiana en su vitalidad interna y en su desarrollo externo [26].

Es necesaria una profunda *instrucción religiosa* [27] y una viva participación en la *Sgda. Liturgia* [28]; es preciso cuidar de la *música* sacra y religiosa [29].

La *persona humana,* su dignidad, su desarrollo y perfeccionamiento [30], su inviolabilidad [31], son los principios repetidamente afirmados por el Padre Santo. El hombre es una unidad psíquica, social y trascendente [32]; es necesario defenderlo de la despersonalización [33] y del concepto técnico de la vida [34].

El *matrimonio* y la *familia*; la validez del vínculo y su indisolubilidad [35]; la defensa de la familia [36] y especialmente de las familias numerosas [37]; la maternidad [38] y la sagrada virginidad [39]; la fecundación artificial [40], los procesos matrimoniales [41], son otros tantos asuntos repetidas veces ilustrados.

La *educación* ha sido examinada en los discursos pontificios bajo todos sus aspectos: los criterios para la recta educación de la juventud [42], la educación del carácter, de la inteligencia y del corazón [43], el cuidado particular que se debe a los niños pobres y abandonados [44]; la instrucción popular y profesional de los adultos [45]; las relaciones entre la educación física y moral [46]; los medios recreativos, hasta la cinematografía [47] y la televisión [48]. Los padres [49], los maestros en todos sus grados [50], incluso universitarios [51], las religiosas educadoras [52], los dirigentes de la Asociación de Exploradores [53] y de Guías [54], las delegadas para las niñas de A. C. [55], todos han sido iluminados y exhortados a cumplir con su importante misión.

Y como toda virtud requiere *sacrificio,* el Padre Santo ha exaltado su necesidad y su valor [56] y ha pedido a los que sufren que ofrezcan sus dolores por el Año Santo [57] y por el Año Mariano [58].

La *Acción Católica* y su organización han sido objeto de repetidos discursos [59]. El Padre Santo ha exhortado a los hombres a una acción consciente, iluminativa, vivificadora, unificadora y obediente, en el ejercicio de las virtudes familiares, en la honestidad profesional, en la defensa de la moralidad pública [60], a los jóvenes para que luchen por la victoria sobre el ateísmo, sobre la materia y sobre las miserias sociales [61]; a las mujeres, para que ejerciten con firmeza de fe un apostolado adecuado a su estado [62] por una sana vida política y social, sobre todo en defensa de la familia y de la educación moral de la juventud [63], obrando valerosamente, en concordia, civilmente [64]; a las jóvenes a que custodien su virtud y su dignidad guardándola de los peligros a que está expuesta en la sociedad moderna y a cuidar de su formación cristiana [65]; a los intelectuales a defender su fe con la doctrina y el ejemplo de la virtud [66].

Acerca de la *cuestión social* el Sumo Pontífice proclamó la necesidad de reducir las divergencias demasiado estridentes en la economía mundial y de procurar a todos un nivel de vida conveniente [67], de enseñar el uso recto de los bienes materiales [68], sosteniendo los derechos del trabajo [69], pero inculcando al mismo tiempo los deberes del trabajador cristiano [70], e invocando algunas reformas sociales, una eficaz prevención contra los accidentes [71] y una benéfica evolución de la verdadera fraternidad en Cristo como la ha enseñado siempre la Iglesia [72], señalando la insuficiencia de la expansión mundial de la vida económica y el desengaño de la esperanza de encontrar un adecuado goce de los bienes terrenos [73], interesándose, además, vivamente en las condiciones de alimentación de la humanidad [74]. De un modo particular el Sumo Pontífice se ha dirigido a la juventud obrera cristiana, esperanza de la sociedad futura [75]; a la mujer que trabaja, ilustrando su posición ante la familia, la vida pública y la Iglesia [76], e insistiendo sobre sus deberes familiares, sociales y políticos, así como la necesidad de garantizar su dignidad y la santidad de la familia [77]; a los trabajadores agrícolas señalando la necesidad de conservar la vida religiosa en la empresa rural [78], y de mejorar las condiciones de la misma vida rural [79]; descendiendo hasta algunas categorías de trabajadores, como los cultivadores de rosas [80], las sirvientas domésticas [81], etc.

Dirigiendo su palabra a los representantes de las profesiones liberales el Augusto Pontífice ha sugerido a los *juristas* sabios criterios para la constitución de un derecho penal interno [82] e internacional [83] y sobre la función de la pena [84], así como prudentes normas de policía criminal [85]. Ha cotejado igualmente el orden judicial civil con el eclesiástico, ilustrando las características particulares de éste [86], y examinando la delicada posición del juez ante una ley injusta [87]. Ha hablado sobre la certeza moral necesaria para pronunciar una sentencia [88] y de los elementos necesarios para formarla [89], de la unidad de acción y de la finalidad espiritual del proceso canónico matrimonial, así como de los deberes de los jueces, de las partes, del defensor del vínculo, del promotor de justicia, de los abogados, de los testigos, peritos [90], etcétera.

A los intelectuales de todo género el Padre Santo les ha recordado la elevada responsabilidad de la ciencia, advirtiéndoles acerca de las teorías que amenazan la pureza de la doctrina católica [91], alabando la honestidad del trabajo científico [92] y exaltando la profunda humildad de los grandes científicos [93]. El Padre Santo ha hablado a profesores universitarios [94], a filósofos [95], a historiadores [96], a astrónomos [97], a los estudiosos de la geodesia y geofísica [98], a médicos [99], a cultivadores de la eugenética [100], de la obstetricia y ginecología [101], de la histopatología [102], de la oftalmología [103], de la microbiología [104] y de la urología [105], a médicos militares [106], a farmacéuticos [107], a comadronas [108], a enfermeros y enfermeras [109], a asistentes sanitarias [110]; sobre la poliomielitis [111] y la tuberculosis [112], la fecundidad y esterilidad humana [113], el trasplante de la córnea [114]; ha tratado de la radiotelegrafía y la radiodifusión [115]; ha hablado a los periodistas [116], a los editores [117], a los

ferroviarios [118], a las asociaciones técnicas de la fundición [119], a los guardiamarinas españoles [120] y a los «vespistas» llegados igualmente de España en simpática peregrinación [121].

La *constitución de la Iglesia,* Cuerpo místico de Cristo, ha sido explicada de una manera exhaustiva [122], lo mismo que la concepción cristiana del Estado [123].

El Papa ha hablado también sobre los caracteres de la verdadera democracia y de las cualidades necesarias a los hombres que obtienen en ella el poder, del absolutismo [124], de los deberes de los administradores públicos [125] y de los derechos y deberes de los sacerdotes en la vida pública [126].

Acerca de las relaciones internacionales el Padre Santo ha defendido el derecho a la vida e independencia de todas las naciones, particularmente los derechos de las minorías étnicas [127]; ha fijado los presupuestos para una nueva ordenación internacional [128] y ha afirmado la necesidad absoluta de fundarla en principios morales[129]; ha trazado también los caracteres de la nueva organización internacional [130] o federación mundial [131], e indicado los deberes y las responsabilidades de los católicos en la vida internacional [132].

Finalmente, el Sumo Pontífice no se ha cansado de insistir sobre el tema que desde hace diez años es objeto del afanoso estudio de los regidores de los pueblos, a saber, el restablecimiento de una verdadera *paz,* justa y duradera entre las naciones.

El Papa ha hablado de las premisas necesarias para esta paz, de las instituciones internacionales que pudieran defenderla [133]; ha recalcado la necesidad de que en el orden tanto nacional como internacional se tenga en cuenta la persona humana, la unidad de la familia, los derechos del trabajo, la tutela del orden jurídico, y que se tenga una concepción cristiana del Estado [134]. La paz debe basarse en la unidad del género humano y en la sociedad de los pueblos y debe tener órganos adecuados para garantizarla [135]. Es necesario conservar la civilización cristiana y crear un orden económico y social conforme con ella [136]. No se debe poner obstáculos a la obra que la Iglesia y la Santa Sede desarrollan en favor de la paz [137]. Finalmente, el Augusto Pontífice ha exhortado a los gobernantes de los pueblos a remover la tensión internacional y realizar la verdadera justicia entre los pueblos, invocando al mismo tiempo la ayuda de Dios, para lograr su convivencia pacífica [138].

Esta mole inmensa de enseñanzas, por la amplitud de la materia y por la profundidad de la doctrina, han constituído la primera y más sólida base para la composición de nuestro libro.

Sin embargo, sería sencillamente ingenuo pensar que hayamos podido o sabido sacar todas las conclusiones y hacer todas las aplicaciones posibles de esta doctrina, de manera que hubiéramos agotado el examen de todas las situaciones morales en las que se puede encontrar la conciencia humana.

Sólo nos atrevemos a esperar que esta obra preste una útil contribución en este campo extraordinariamente amplio, complejo y difícil. Nos complace manifestar nuestro reconocimiento al Ilmo. y Rvdmo. Mons. Giovanni Ses-

solo, Sustituto de la Sagrada Penitenciaría Apostólica, que al comenzar este trabajo nos prestó una apreciable ayuda, y al Ilmo. y Rvdmo. Mons. Pietro Palazzini, que asumió más tarde el cargo de secretario de redacción de este diccionario.

Damos igualmente las gracias a los lectores que nos han sugerido inteligentes ideas para mejorar esta edición, y seguiremos agradeciendo todos los prudentes consejos que se nos den. Esta obra podrá ir mejorando, no sólo porque tal es la condición de toda obra humana, sino también porque la vida moderna ofrece cada día que pasa nuevos temas a la consideración moral.

FRANCESCO ROBERTI

NOTAS

1. Const. *Christus Dominus*, 8 en. 1953: AAS, 45, 15-24, cfr. sobre el estado de perfección la Const. *Sedes Sapientiae*, 30 mayo 1956: AAS, 48, 354-365; sobre la clausura de las monjas la Instruc. de 25 mar. 1956: AAS, 48, 512-526, etc.

2. Por ejemplo, en la celebración de San Francisco de Asís y Santa Catalina de Sena: AAS, 32, 181-188; en el XVI centenario de la muerte de San Benito, Enc. *Fulgens radiatur*, 21 mar. 1947: AAS, 39, 137-155; en el VIII centenario de la muerte de San Bernardo, Enc. *Doctor Mellifluus*, 24 mayo 1952: AAS, 45, 369-384; en el XVI centenario del nacimiento de San Agustín, Let. Ap. *Quamquam*, 25 julio 1954: AAS, 46, 513-517.

3. Mensaje de Navidad 1939: AAS, 32, 10-11.

4. Mensaje de Navidad 1940: AAS, 33, 12-13.

5. En la inauguración del año judicial de la S. Rota Romana, 13 nov. 1949: AAS, 41, 604-608.

6. A la Academia de Ciencias, 30 nov. 1941: AAS, 33, 504-512.

7. A la Academia de Ciencias, 22 nov. 1952: AAS, 44, 31-43; al Congreso Internacional de Astronomía, 7 sept. 1952: AAS, 44, 732-739.

8. Mensaje de Navidad 1942: AAS, 35, 9-24.

9. Sobre la conciencia cristiana, 23 mar. 1952: AAS, 44, 270-278.

10. A las Delegadas del Congreso de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas 18 abr. 1952: AAS, 44, 413-418; Instr. de la Sda. Congr. del Sto. Oficio, 2 febr. 1956: AAS, 49, 144-145.

11. A los predicadores cuaresmales, 13 mar. 1943: AAS, 35, 105-116.

12. Mensaje de Navidad 1940: AAS, 33, 12-13; al Congreso de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas, 18 abr. 1952: AAS, 44, 413-418.

13. A las Mujeres de Acción Católica en el XL aniversario de su fundación, 13 jul. 1949: AAS, 41, 421-425.

14. Mensaje de Navidad 1950: AAS, 42, 121-133; Enc. *Ad Sinarum Gentem*, 7 oct. 1946: AAS, 54, 513-517.

15. Alocución 4 abr. 1946: AAS, 38, 165-169; Radiomensaje 15 feb. 1956: AAS, 48, 141-143.

16. A los Delegados del Congreso de las Conferencias de San Vicente de Paúl, 17 abr. 1952: AAS, 44, 468-473.

17. A los predicadores cuaresmales, 13 mar. 1943. AAS, 35, 105-116; Instr. a los predicadores cuaresmales, 1945: AAS, 37, 33-43.

18. A los predicadores cuaresmales, 23 mar. 1949: AAS, 41, 182-187.

19. Alocución 2 nov. 1941: AAS, 33, 496-502; Enc. *Ingruentium malorum, de Mariali Rosario*, 15 sept. 1941: AAS, 43, 577-582.

20. *Epistula de vocationibus sacerdotalibus opportune fovendis riteque curandis*, 23

21. Exhortación al clero indígena, 28 jun. 1948: AAS, 40, 374-376.
22. Adhortatio *Menti nostrae,* 23 sept. 1950: AAS, 42, 657-702.
23. En la apertura del Colegio de San Eugenio en Roma, 11 abr. 1949: AAS, 41, 165-167; a los sacerdotes destinados a asistir a los emigrantes, 6 agos. 1952: AAS, 44, 773-775; Nuevos Estatutos de la Pont. Academia Teológica Romana, Carta ap. *Magistra veritatis,* 5 jun. 1956; AAS, 48, 493-496.
24. Motu Proprio *Nihil Ecclesiae, de Instituto quod "Regina Mundi" nuncupatur,* 11 febr. 1956: AAS, 48, 189-192.
25. Const. ap. *Sedes sapientiae,* 31 mayo 1956: AAS, 48, 354-365.
26. A los predicadores cuaresmales, 8 mar. 1952: AAS, 44, 221-225.
27. A los miembros del Congreso Catequístico Internacional, 14 oct. 1950: AAS, 42, 816-826.
28. Enc. *Mediator Dei, de sacra liturgia,* 20 nov. 1947: AAS, 39, 521-595.
29. Enc. *Musicae Sacrae,* 25 dic. 1955: AAS, 48, 5-25.
30. Mensaje de Navidad 1942: AAS, 35, 9-24.
31. Al Congreso de la Unión Católica de Comadronas, 29 oct. 1951: AAS, 43, 831-854.
32. Al Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología, 13 abr. 1953; AAS, 45, 278-286.
33. Mensaje de Navidad 1952: AAS, 45, 33-46.
34. Mensaje de Navidad 1953: AAS, 46, 5-16.
35. En la inauguración del año judicial de la S. Rota Romana, 1941: AAS, 33, 421-426.
36. A la Unión Internacional para la Defensa de la Familia, 20 sept. 1949: AAS, 41, 441-554.
37. Al Congreso del Frente de la Familia, 26 nov. 1951: AAS, 43, 855-860.
38. A los participantes del Congreso sobre la Maternidad, 12 nov. 1942: AAS, 34, 370-371.
39. Enc. *De sacra virginitate,* 25 mar. 1954: AAS, 46, 161-191.
40. A los miembros del Congreso Internacional de Médicos Católicos, 29 sept. 1949: AAS, 41, 557-561.
41. Al XVI Congreso Italiano de Urología, 8 oct. 1953: AAS, 45, 673-679.
42. Mensaje al Congreso de Educación, 6 oct. 1948: AAS, 40, 465-468; a los sacerdotes dedicados al estudio *de recta iuvenum institutione,* 9 sep. 1953: AAS, 45, 607-611; al Congreso de Malinas sobre la Educación Católica, 24 agos. 1955: AAS, 47, 607-608; Alocución a la Asociación Educadora Italiana, 24 oct. 1955: AAS, 780-782.
43. A las mujeres educadoras, 26 oct. 1941: AAS, 43, 450-458.
44. Enc. *Quemadmodum,* 13 jul. 1945: AAS, 38, 5-14.
45. A los docentes y alumnos de las escuelas populares de Italia, 18 mar. 1953: AAS, 45, 230-238.
46. *De ratione sport et educationis physicae quoad religionem et regulam morum,* 8 nov. 1952: AAS, 44, 868-876.
47. Estatuto de la Pont. Comisión para la Cinematografía, 16 dic. 1954: AAS, 46, 783-784; Congresos de Cinematografía, 21 jun. 1955: AAS, 47, 501-512; 28 oct. 1955: AAS, 47, 816-829.
48. Televisión, 6 jun. 1954: AAS, 46, 18-24.
49. A las madres sobre la educación de sus hijos, 26 oct. 1941: AAS, 33, 450-458.
50. A los representantes de la «Union Catholique de l'Enseignement Public de France», 26 mar. 1951: AAS, 43, 209-213; a la Unión Católica de Profesores de Enseñanza Media, 5 en. 1954: AAS, 54, 50-54.
51. Al Senado académico del «Studium Urbis», 5 jun. 1952: AAS, 44, 381-386.
52. A las religiosas dedicadas a la educación, 13 sept. 1951: AAS, 43, 738-744.
53. Al I Congreso Internacional de Exploradores, 6 jun. 1951: AAS, 44, 338-350.
54. Al Congreso Internacional de Dirigentes Católicos de Guías, 26 agos. 1955: AAS, 47, 601-604.
55. A las Delegadas de niñas de A. C., 30 dic. 1953: AAS, 46, 44-49.
56. Para el día del Sacrificio, 2 nov. 1941: AAS, 33, 496-502; y el 18 nov. 1951: AAS, 43, 860-862.
57. Alocución 21 nov. 1949: AAS, 41, 610-614.

58. *Dies pro infirmis,* 14 feb. 1954: AAS, 46, 95-99.
59. Exhortación *I felici sviluppi,* 25 en. 1950: AAS, 42, 247-250; a los Delegados de la Acción Católica, 3 abr. 1951: AAS, 43, 375-379; al Congreso Internacional del Apostolado Católico de Seglares, 14 oct. 1951: AAS, 43, 784-792.
60. A los hombres de Acción Católica en el XXX aniversario de su fundación, 12 oct. 1952: AAS, 44, 830-835; y el 20 sept. 1942: AAS, 34, 282-293.
61. A los jóvenes de Acción Católica, 12 sept. 1948: AAS, 40, 409-414.
62. A las mujeres de *Rinascita Cristiana,* 22 en. 1947: AAS, 39, 58-63; a las Delegadas de la Unión Internacional de Mujeres de Acción Católica, 11 sept. 1947: AAS, 39, 480-488.
63. En el XL aniversario de la Fundación de la Asociación de Mujeres de Acción Católica, 24 jul. 1949: AAS, 41, 415-451; a las Delegadas de la Asociación de Mujeres de Acción Católica, 24 abr. 1952: AAS, 44, 830-835.
64. A las Mujeres Católicas de Italia en la inauguración de la *Domus Mariae,* 8 dic. 1954: AAS, 46, 768-772.
65. A la Juventud Femenina, 4 sept. 1940: AAS. 32, 362-372; 6 oct. 1940, 409-416; 22 mayo 1941: AAS, 33, 184-191.
66. A los Laureados, 20 abr. 1951: AAS, 33, 155-164.
67. Mensaje de Navidad 1940: AAS, 33, 12-13.
68. Mensaje en el L aniversario de la Enc. *Rerum Novarum,* 1 jun. 1941: AAS, 33, 195-205.
69. Mensaje de Navidad 1942: AAS, 35, 9-24; a las Asociaciones Cristianas de Obreros Italianos, 29 jun. 1940: AAS, 32, 331-337; a los obreros reunidos en la fiesta del trabajo, 1 mayo 1953: AAS, 45, 290-293.
70. A las Asociaciones Cristianas de Obreros Italianos, 11 mar. 1945: AAS, 37, 68-72.
71. Radiomensaje a los obreros de España, 11 mar. 1951: AAS, 43, 213-216.
72. Mensaje de Navidad 1955: AAS, 48, 26-41.
73. Mensaje de Navidad 1943: AAS, 30, 11-24.
74. Al VIII Congreso de la «Food and agriculture organisation» (FAO), 10 nov. 1956: AAS, 48, 53-57.
75. A la Juventud Obrera Católica, 3 sept. 1950: AAS, 42, 639-642.
76. A las Mujeres Inscritas en las Asociaciones Cristianas de Obreros Italianos, 15 agos. 1945: AAS, 37, 212-216.
77. A las Delegadas de las Asociaciones Cristianas de Obreros Italianos, 21 oct. 1945: AAS, 37, 284-295.
78. A los Cultivadores directos, 11 nov. 1946: AAS, 38, 432-437.
79. Al Congreso Internacional para mejorar las condiciones de la vida rural, 2 jul. 1951: AAS, 43, 554-557.
80. A los cultivadores de rosas, 10 mayo 1955: AAS, 47, 495-496.
81. A las sirvientas, 3 jun. 1956: AAS, 48, 495-503.
82. Al Congreso Nacional de Juristas Católicos.
83. A los miembros del VII Congreso Internacional de Derecho Penal, 3 oct. 1953: AAS, 45, 730-744.
84. Al Congreso Nacional de Juristas Italianos sobre la Función de la Pena, 5 dic. 1955: AAS, 47, 601-771.
85. Al Congreso Internacional de Policía Criminal, 15 oct. 1954: AAS, 46, 598-605.
86. En la inauguración del año judicial de la S. Rota Romana, 1946: AAS, 38, 391-397.
87. A los juristas católicos italianos, 6 nov. 1949: AAS, 41, 597-604.
88. En la inauguración del año judicial de la S. Rota Romana, 1941: AAS, 33, 421-426.
89. En la inauguración del año judicial de la S. Rota Romana, 1942: AAS, 34, 338-343.
90. En la inauguración del año judicial de la S. Rota Romana, 1943: AAS, 36, 281-290; en el XXVI Congreso Italiano de Urología, 3 oct. 1953: AAS, 45, 673-679.
91. Enc. *Humani Generis,* 21 agos. 1950: AAS. 42, 561-578.
92. A los Miembros del Congreso Internacional de Filosofía, 21 nov. 1946: AAS, 38, 426-430; a un Congreso análogo, 25 sept. 1949: AAS, 41, 555-556.
93. A la Academia de Ciencias, 8 febr. 1948: AAS, 40, 75-85.
94. A los profesores y alumnos de las Universidades de Francia, 10 abr. 1950: AAS, 42, 395-397; a los docentes universitarios franceses, 21 sept. 1950: AAS, 42, 735-738.

95. Al IV Congreso Tomista, 11 sept. 1955: AAS, 47, 483-491.
96. Al X Congreso de Ciencias Históricas, 17 sept. 1955: AAS, 47, 672-686; al Congreso Internacional de Arqueología, Historia e Historia del Arte, 9 mar. 1956: AAS, 48, 210-216.
97. Al Congreso Internacional de Astronomía, 7 sept. 1952: AAS, 44, 732-739.
98. Al Congreso de Geodesia y Geofísica, 24 sept. 1954: AAS, 46, 580-584.
99. Al Congreso Internacional de Médicos Católicos, 29 sept. 1949: AAS, 41, 557-561; 17 sept. 1954: AAS, 46, 577-580; 30 sept. 1954: AAS, 46, 587-598; 7 abr. 1955: AAS, 47, 275-282; 8 mayo 1956, 454-459.
100. Al Simposio Internacional de Genética Médica, 7 sept. 1953: AAS, 45: 596-607.
101. A los Profesores de Obstetricia y Ginecología, 8 en. 1956: AAS, 48, 82-93.
102. Al Congreso Internacional de Histopatología, 13 sept. 1952: AAS, 44. 779-789.
103. Al Congreso Latino de Oftalmología, 12 jun. 1953: AAS, 45, 418-422.
104. Al Congreso Internacional de Microbiología, 13 sept. 1953: AAS, 45, 666-671.
105. Al XXVII Congreso de la Sociedad Italiana de Urología, 8 oct. 1953: AAS, 45, 673-679.
106. Al XVI Congreso de Medicina Militar, 19 oct. 1953: AAS, 45, 744-754.
107. Al Congreso Internacional de Farmacéuticos Católicos en Zaragoza: «L'Osservatore Romano», 6 sept. 1954.
108. Al Congreso de la Unión Católica de Comadronas, 29 oct. 1951: AAS, 43, 835-854.
109. A los enfermeros y enfermeras de Roma, 21 mayo 1952: AAS, 44, 531.
110. Al Congreso Italiano de Enfermeras, 1 oct. 1953: AAS, 45, 725-729.
111. Al Congreso Internacional de Poliomielitis, 11 sept. 1954: AAS, 46, 533-536.
112. Al personal de los Hospitales reunidos de Nápoles, 11 nov. 1955: AAS, 47, 829, ss.
113. Al Congreso Universal sobre la Fecundidad y Esterilidad Humana, 18 mar. 1956: AAS, 48, 467-474.
114. Al Congreso Médico de la Asociación de Ofertores de la Córnea, 14 mayo 1956: AAS, 48, 459-467.
115. En el LX aniversario de la Radiotelegrafía, 11 oct. 1955: AAS, 47, 733-736; al Congreso Europeo de Radiodifusión, 21 oct. 1955: AAS, 47, 775-780.
116. A los periodistas católicos, 17 febr. 1950: AAS, 42, 251-257; en la Asamblea de la Sociedad de Periodistas Extranjeros, 13 mayo 1953: AAS, 45, 399-402.
117. Al Congreso de Editores Católicos, 7 nov. 1954: AAS, 46, 712-714.
118. Alocución a los Ferroviarios de la Circunscripción de Roma, 26 jun.: AAS, 47, 512-516.
119. Al Congreso de Asociaciones Técnicas de la Fundición, 29 sept. 1943: AAS, 46, 584-587.
120. A los Guardiamarinas Españoles, 19 nov. 1955: «L'Osservatore Romano», 19-11-55.
121. A los «Vespistas» españoles, 2 sept. 1955: «L'Osservatore Romano», 18 sept. 1955.
122. *Mystici Corporis Christi*, 29 jun.. 1943: AAS, 35, 193-248.
123. Mensaje de Navidad 1942: AAS, 35, 9-24.
124. Mensaje de Navidad 1944: AAS, 37, 10-24
125. Al Congreso Internacional de Alcaldes, 30 sept. 1955: AAS, 47, 716-720; a los funcionarios del Ministerio Interior, 20 sept. 1955: AAS, 47, 833-837.
126. A los Predicadores cuaresmales, 16 marzo 1946: AAS, 38, 182-189.
127. Mensaje de Navidad 1939: AAS, 32, 10-11.
128. Mensaje de Navidad 1940: AAS, 33, 12-13
129. Mensaje de Navidad 1941: AAS, 34, 10-21.
130. Mensaje de Navidad 1952: AAS, 45, 33-46
131. A los Congresistas del «Mouvement Universel pour une Confédération mondiale», 6 abr. 1951: AAS, 43, 278-280.
132. A los miembros del Congreso Internacional de *officio catholicorum quoad vitam internationalem*, 23 jul. 1952: AAS, 44, 626-627.
133. Mensaje de Navidad 1939: AAS, 32, 10-11; Mensaje de Navidad 1949: AAS, 42, 5-15.
134. Mensaje de Navidad 1942: AAS, 35, 9-24.
135. Mensaje de Navidad 1945: AAS, 38, 10-24; al Congreso Europeo Americano, 18 sept. 1955: AAS, 47, 691-694.

136. En el quinto año de la guerra, 1 sept. 1944: AAS, 36, 349; Carta al Card. Wyszynski y a los Obispos de Polonia, 8 dic. 1955; AAS, 47, 73-77.

137. Mensaje de Navidad 1946: AAS, 39, 15-25; Mensaje de Navidad 1952: AAS, 44, 5-16.

138. Mensaje de Navidad 1947: AAS, 20, 7-17; al Centro de Estudios para la convivencia pacífica de los pueblos.

INTRODUCCIÓN

Yo soy el camino, la verdad y la vida.
Jn. 14, 6

I. DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA MORAL [1]

La *teología moral* es la ciencia de las acciones humanas consideradas en orden a su fin sobrenatural. En cuanto ciencia teológica tiene sus raíces en la fe y, por lo tanto, en la ciencia de Dios, a la cual está esencialmente subordinada. En cuanto ética es la ciencia de las acciones humanas bajo el aspecto del deber, esto es, en relación con la norma por la cual debén ser reguladas.

1) Conviene, sin embargo, distinguir en el orden ontológico, ya que no en el histórico, un doble fin del hombre y de su actividad, el uno de orden natural y el otro de orden sobrenatural. La *teología moral* considera este último, mientras que el primero es propio de la *ética*.

Ética y moral de suyo indican lo mismo; sin embargo, se suele llamar ética a la moral natural y filosófica, y moral a la sobrenatural y teológica.

A diferencia de la ética, la teología moral considera al hombre como es en su realidad histórica: elevado, caído y redimido; traza la vida del hombre bajo una luz bastante más poderosa que la luz natural, esto es, bajo la luz sobrenatural de la Revelación por la cual alcanza la Fe sus conocimientos.

2) La teología moral, por lo tanto, puede definirse diciendo que es la ciencia teológica que, fundándose en los principios de la revelación, regula la actividad humana en orden a Dios, fin sobrenatural del hombre; o más brevemente: la ciencia de la vida cristiana o la ciencia del obrar moral cristiano.

Al igual que la *dogmática,* la teología moral no se limita a exponer los datos de la revelación, sino que tomando éstos como principio y criterio de verdad en orden a la ciencia moral, deduce todas las conclusiones que le es dado conseguir a la razón iluminada por la fe, ordenándolas en un sistema complejo de verdades normativas de la actividad humana en un plano sobrenatural.

Merece, pues, el nombre de ciencia y pertenece al orden de la actividad teórica del hombre, en cuanto al modo de conocer y considerar su objeto. Pero por estar ordenada a la actividad moral del hombre, la teología moral

pertenece por su contenido a la especie de las ciencias prácticas, aunque en ella se distingue, como en todas las ciencias prácticas, una parte teórica que examina los principios fundamentales y remotos y una parte práctica que considera los principios inmediatos y las normas concretas de la actividad moral.

3) La moral tiene por *objeto* material las acciones que nacen del conocimiento racional y de la libre voluntad del hombre, esto es, la actividad propiamente humana en cuanto es ordenada a Dios; y por objeto formal los datos de la Revelación, en cuanto que de ellos deduce la moral científicamente sus conclusiones, ordenándolas en sistema.

4) Por la *extensión* de su objeto material, la moral está ligada a toda acción humana, rige toda la vida; no regula solamente ciertas formas de actividad, sino todas. Dirige todos nuestros actos tanto internos (pensamientos) como externos, penetra la vida privada y pública; interviene en las formas de actividad más diversas, como la economía, la política, la higiene, el descanso.

Entendida en este sentido la moral tiene una extensión bastante más amplia que la comúnmente asignada a esta disciplina en las aulas. Ella es la regla fundamental del desarrollo armónico del ser humano y la disciplina de toda su eficiencia.

II. LO QUE PRESUPONE ESTE LIBRO [2]

Dos son los presupuestos fundamentales de la teología moral, el uno lógico o gnoseológico y el otro ontológico o metafísico. El primero se refiere a la capacidad de la razón humana para conocer la verdad. El segundo, a la investigación de la razón última de la realidad: hombre, mundo, Dios.

1) Con respecto al orden *gnoseológico,* la teología moral, como cualquier otra ciencia, supone que la razón humana es capaz de conocer la verdad. Es necesario admitir que existe una distinción real entre el sujeto pensante y el objeto pensado y que aquél tiene capacidad para llegar a éste (adecuación del pensamiento a la realidad, valor objetivo del conocimiento). La investigación de la verdad puede tal vez resultar ardua y encontrar dificultades (opiniones diversas), y no excluye la posibilidad de errores y con más frecuencia de divisiones parciales.

Para recordar estos principios se incluyen en el diccionario algunas voces que ilustran el valor del conocimiento humano, como *materialismo, positivismo, idealismo, existencialismo,* etc.

2) Pasando al orden *ontológico,* la teoría moral supone explicada la naturaleza del hombre, del mundo externo y de Dios.

3) El *hombre* consta de alma y de cuerpo. El alma es la forma sustancial del cuerpo y recibe de éste las notas propias de su individualidad. El hombre, siendo individuo racional, es persona.

Aun cuando el alma es espiritual está condicionada al cuerpo en su actividad, en cuanto que las potencias vegetativas y sensitivas se ejercitan mediante los órganos del cuerpo. Así se explican las íntimas relaciones que existen entre el estado psíquico y las condiciones biológicas, así como la influencia que éstas ejercitan en la conducta espiritual del hombre.

El alma, sin embargo, no puede reducirse a la materia, ya que también obra independientemente del cuerpo. El hombre permanece idéntico a sí mismo, no obstante las mutaciones que ocurren en su cuerpo, porque los elementos materiales están unificados por el alma. Así también por su naturaleza espiritual el hombre es capaz de conocerse, de amarse, de determinarse hacia un fin y de elegir los medios para alcanzarlo, y siente la responsabilidad del bien y del mal.

De la superioridad del alma sobre la materia se deduce su inmortalidad.

A la naturaleza del hombre se refieren particularmente en el diccionario las voces *cuerpo y alma, persona humana, personalidad, libertad,* etc.

4) El *mundo externo* no tiene en sí la razón suficiente de su existencia, como demuestra la cosmología y diremos ahora, hablando de la existencia de Dios.

5) *Dios* es la tercera realidad a demostrar. La teología moral, en efecto, supone probada la existencia de un Dios personal, trascendente, creador del universo y legislador providente para con las criaturas.

La demostración de la existencia de Dios se funda en el principio de causalidad, el cual establece que cuando una cosa no tiene en sí la razón de su ser o modo de ser, es necesario buscar esta razón fuera de ella.

La prueba metafísica de la existencia de Dios nos la da la naturaleza, perfección y orden del universo. Como es sabido, Santo Tomás propone cinco vías para demostrar la existencia de Dios [3].

La primera vía es la que se funda en el movimiento *(motus),* esto es, en el devenir de las cosas y puede enunciarse de esta manera : en el mundo todo deviene, esto es, todas las cosas y todos los hombres comienzan a existir, mudan y cesan. Ahora bien, el devenir no puede ser razón suficiente de sí mismo. Es necesario, por lo tanto, encontrar una causa de este devenir. Apoyar los movimientos siguientes en otros antecedentes sucesivamente, no haría más que complicar el problema. Por lo tanto, es necesario admitir una causa primera, inmutable, Dios *(primum movens quod a nullo movetur).*

La segunda y tercera vía están ligadas con la primera y pueden enunciarse así : muchas cosas comienzan a ser, pero no pueden por sí mismas comenzar desde la nada. Por lo tanto, es necesario admitir una causa primera eficiente. Así también muchas cosas cesan de ser ; por lo tanto, pueden ser o no ser ; pero lo que puede no ser es en virtud de una causa distinta de sí mismo, esto es, deriva su existencia de Dios.

La cuarta vía se basa en la mayor o menor perfección de las cosas ; la cual supone la perfección absoluta, ya que, si las cosas tuviesen en sí la razón de su propio ser, debieran ser todas perfectas.

La quinta vía se funda en el orden del universo. El finalismo de los seres privados de conocimiento supone una inteligencia trascendente, Dios.

La existencia de Dios nos es confirmada por nuestra conciencia. Todos sentimos el deseo de ser felices. Y nos sentimos felices, al menos en parte, cuando hemos cumplido con nuestro deber, incluso con sacrificio propio. En cambio, sentimos una interna reprobación cuando faltamos a nuestro deber. La conciencia, por lo tanto, nos dice que debemos hacer el bien y evitar el mal. Y como esta obligación es general, absoluta y constante, a despecho de la diversidad y mutabilidad de los hombres, no se explica, si no es con una ley esculpida por Dios en nuestra conciencia.

A esta verdad se refieren particularmente en el diccionario las voces: *conciencia, ley natural, moral independiente*, etc. Todo este volumen no hace sino confirmar el valor de la ley moral que sentimos en nosotros mismos.

Esta conclusión la confirma el consentimiento de la inmensa mayoría de los hombres, particularmente de los más insignes, los cuales han creído en Dios.

De la prueba de la existencia de Dios, ser supremo y perfectísimo, es fácil deducir la demostración de un Dios único. La historia de las religiosas demuestra que los primitivos admiten un Dios único. El politeísmo es una degeneración posterior. Niegan la existencia de Dios los ateos. Niegan su naturaleza personal, trascendente, los panteístas. Niegan su providencia los deístas.

Generalmente se defiende que frente a la evidencia de las pruebas de la existencia de Dios, no existe el ateo teórico, esto es, el hombre que haya llegado a una verdadera demostración de su negación. Existen, en cambio, los agnósticos, que creen no poder llegar a conclusiones ciertas acerca de la existencia de Dios; y los indiferentes, que rehusan afrontar el problema. Existen, además, muchos ateos prácticos que viven como si Dios no existiese. Los ateos militantes (los llamados sin-Dios) son más bien antirreligiosos, porque si presumen de combatir a Dios, lo suponen. Véase a este propósito la voz *Ateísmo*.

Los panteístas (materialistas o idealistas) parten de un principio monístico que reduce todo a la unidad; pero confunden el infinito con el finito, lo múltiple, mutable y limitado con el absoluto, inmutable y supremo. Los hombres, que somos las manifestaciones más elevadas de este todo, sentimos que nuestra conciencia se rebela contra esta concepción, porque nos atestigua nuestra pequeñez, nuestro límite y nuestra definida individualidad y personalidad.

Los deístas admiten a Dios, pero lo suponen alejado del hombre, exaltan las fuerzas de la naturaleza y la juzgan capaz de proveerse a sí misma sin ingerencias sobrenaturales. Así, no reconocen el límite y la dependencia de las cosas creadas y la divinidad se desvanece hasta casi ser negada.

6) La *creación* y la *conservación* del universo son otras dos verdades que se suponen en este libro.

Demostrada la existencia de Dios y establecida su distinción del mundo, ya que el mundo y los hombres no tienen en sí razón suficiente de su propio ser, y Dios solo es el ser infinito y no participado, es preciso admitir que el universo ha sido producido en toda su sustancia, esto es, creado, por Dios.

Si Dios ha creado al hombre, le ha hecho, ciertamente, para un fin; y el fin no puede ser más que su gloria externa (v. *Gloria de Dios*), dando al hombre, criatura inteligente, la posibilidad de conocerlo y de amarlo y procurarse así la felicidad.

Dios, que creó los hombres y las cosas para un fin, no puede dejar de tener cuidado de ellos, disponiendo todo lo que sea necesario para su conservación y para el logro de su fin *(providencia)*. Dios gobierna las cosas materiales con las leyes físicas y los seres libres con las leyes morales.

Ilustrada la naturaleza del hombre y del mundo y demostrada la existencia de Dios, surge, naturalmente, el problema de las relaciones entre Dios y el hombre, esto es, el problema de la *religión*, como se dice en esta voz.

7) La *religión* es un hecho universal, constante y espontáneo del género humano, como demuestran los estudios geográficos e históricos y confirman los resultados de las investigaciones prehistóricas y etnológicas.

En cambio, las formas son diversísimas. Según su contenido, las religiones pueden agruparse en fetichismo (veneración de objetos hechos por el hombre), animismo (culto de las almas ascendidas a honores divinos), totemismo (ordenación social por clases constituídas fundándose en un parentesco con especies animales o vegetales: *totem*), magia (deformación de ciencia y filosofía), naturalismo (veneración de la divinidad contenida en los fenómenos naturales), politeísmo (fraccionamiento de la divinidad), panteísmo (concepción matemática o idealista unitaria del universo), monoteísmo (Dios único, trascendente).

En cambio, con un criterio étnico pueden las religiones agruparse como sigue: además de los primitivos que han quedado en algunas partes de África, América y Oceanía, existen el *Confucianismo* y el *Taoísmo* (China e Indochina), el *Hinduísmo* o *Brahmanismo* y el *Jainismo* (India), el *Lamaísmo* (Tíbet), el *Shintoísmo* (Japón), el *Budismo* (China, Indochina, Japón), todas ellas religiones de base nacional, si se exceptúa el Budismo, que pasa las fronteras políticas y nacionales, y todas politeístas, aunque basadas en cierto moralismo (Confucianismo) o filosofismo (Taoísmo) o ascetismo ateo o agnóstico (Budismo); (es una verdadera humillación para la humanidad el que gran parte de ella no haya conseguido todavía ver lo absurdo del politeísmo); hay, además, algunas religiones monoteístas que son, además del cristianismo, el *Hebraísmo* y el *Islamismo* (deformación del Antiguo y del Nuevo Testamento). El Islamismo, nacido en Asia, se divulgó también por África; los hebreos se han esparcido por todo el mundo; el cristianismo es profesado en Europa, en América y un poco por las demás partes del mundo. De la Iglesia católica se han desprendido varias confesiones cismáticas, de las que las principales son la llamada *Iglesia ortodoxa* y el *Protestantismo*.

El estudio comparado de las diversas confesiones religiosas lo realiza actualmente la ciencia de las religiones (hierognosis), que trata de confrontarlas bajo los diversos aspectos histórico, filosófico, teológico. Para realizar provechosamente este estudio es necesario tener presente el concepto de Dios, Ser supremo, perfectísimo, y la naturaleza humana, que aspira al bien verdadero y a la felicidad; considerar los orígenes, la coherencia de las doctrinas, la santidad de los fundadores; conviene someter a severas críticas los hechos, notar las diferencias, explicar las semejanzas, aislar la religión de la ciencia y de la política; mirar más que a las formas externas al espíritu interior. Finalmente se ha de tener en cuenta la ley natural, impresa por Dios en la conciencia de los hombres, la revelación primitiva, común a toda la humanidad, y la influencia ejercitada por la verdadera religión. La conclusión de este estudio debe ser la determinación de la religión verdadera (v. *Religión, Religión falsa*).

Supuesto este estudio, en el diccionario se hace mención de todas las principales confesiones religiosas que hoy se profesan, con una breve crítica de ellas, para que de su cotejo se deduzca evidente la indiscutida superioridad del cristianismo, y se destaquen las desviaciones, deficiencias y lagunas que presentan las demás confesiones cristianas frente al catolicismo.

8) La *religión católica*, que después de este examen crítico suponemos resulta la verdadera, viene de esta manera a ser objeto de nuestro estudio. La doctrina que ella nos propone ha sido revelada por Dios.

La revelación puede ser natural y sobrenatural. La revelación natural tiene lugar cuando Dios nos habla a través de la naturaleza y de nuestra conciencia. La revelación sobrenatural puede ser tal por la forma y por la sustancia; la primera nos manifiesta una verdad natural de modo sobrenatural, la segunda nos comunica una verdad absolutamente inalcanzable para el hombre. Habiendo Dios creado nuestra inteligencia, no hay nada que le impida hablar y al hombre escuchar su palabra, aunque no siempre consiga comprenderla totalmente (misterios). Más aún, la revelación es necesaria a la humanidad, porque aun cuando el hombre consiga conocer las verdades naturales fundamentales, y tenga capacidad física para conocerlas todas, sin embargo en la práctica es moralmente imposible que todos los hombres, por dificultades subjetivas e impedimentos externos, lleguen a conocer sin errores todas las verdades naturales. Para conocer, pues, las verdades de orden sobrenatural la revelación divina es absolutamente necesaria. Sin la revelación el hombre no tendría una guía segura para dirigir su vida.

La revelación cristiana se presenta como un conjunto de verdades y de disposiciones dadas por Dios al hombre en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, el primero de los cuales se dirigía a la preparación de la venida de Jesucristo y el segundo está destinado a la actuación del reino de Cristo. Las doctrinas reveladas se hallan recogidas en la Sagrada Escritura y en la Tradición y han sido propuestas por la Iglesia. Su verdad la demuestra sólidamente su intrínseca perfección y completo ajuste y la confirman los mila-

gros y las profecías, especialmente los milagros obrados por Jesucristo; sobre todo el de su Resurrección, y las profecías mesiánicas verificadas en Él. Algunas profecías tienen todavía su verificación en nuestros días, p. ej., la descendencia espiritual de Abraham, esto es, la multitud de los creyentes, numerosa como *las estrellas del cielo* [4] y como *las arenas de los mares* [5]; las luchas incesantes que la Iglesia sostiene: *«Si a Mí me han perseguido, a vosotros también os han de perseguir»* [6]; y la asistencia divina prometida a la Iglesia: *«Los poderes del infierno no prevalecerán contra ella»* [7]; *«Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin de los siglos»* [8]. ¿Y cómo no destacar especialmente hoy, después de la solemne proclamación hecha por el Sumo Pontífice Pío XII de la Realeza de María [9], la verificación maravillosa y a la letra de la profecía de la Virgen que en su humildad dijo: *«Beatam me dicent omnes generationes»* [10]; *todas las naciones me llamarán bienaventurada?* [11]

Todas estas pruebas confirman hasta la evidencia la verdad de la religión católica.

9) La *teología* es la ciencia de Dios y de sus relaciones con los hombres, como nos son manifestadas por la revelación divina.

La teología se divide en dos grandes ramas, que son la teología dogmática y la teología moral. Dogma es la verdad revelada por Dios y propuesta como tal por la Iglesia. En realidad, tanto la teología dogmática como la teología moral estudian las verdades reveladas por Dios; pero es diverso su contenido, porque es diversa la finalidad que se proponen.

La teología dogmática estudia las verdades reveladas con el fin de profundizar en ellas e ilustrarlas en el orden especulativo. Por esta razón considera la existencia, la esencia, los atributos de Dios; penetra en la vida íntima de Dios, Uno en la naturaleza y Trino en las personas, y contempla sus íntimas relaciones; estudia la creación del mundo y del hombre, la caída de éste y su redención, mediante la encarnación del Hijo de Dios, el cual tomó la naturaleza humana para redimir a los hombres del pecado con su pasión; explica la aplicación de los frutos de la redención a los hombres, mediante la gracia que se nos concede por medio de los Santos Sacramentos, los cuales acompañan al hombre desde la cuna hasta la tumba, particularmente por medio de la Sagrada Eucaristía, que nos une a Cristo y es prenda de nuestra futura resurrección; ilustra la comunión de los santos y contempla la vida eterna, en la cual, después del juicio, si el hombre ha muerto en gracia, gozará de la visión beatífica de Dios con los ángeles y con los santos, particularmente con María Santísima, Reina del cielo y de la tierra, corredentora del género humano y dispensadora de las gracias divinas. A esta vida de gloria el cristiano se prepara en este mundo con la vida de la gracia. En este trabajo y en esta lucha va dirigido por la Iglesia, sociedad visible de los cristianos sobre la tierra, a la cual Jesucristo ha conferido la misión de guiar a los hombres a la eternidad feliz, bajo la autoridad de su Vicario el Romano Pontífice, sucesor de San Pedro, a quien Jesucristo mismo confió el poder de gobernarla.

En cambio, la teología moral a la luz de las verdades reveladas dirige la actividad humana en el orden práctico. Tiene por objeto regular nuestra vida y nuestras acciones según el dictamen de la recta razón y de la fe, de una manera conforme con la voluntad de Dios.

10) La *teología moral* es objeto del presente diccionario; mientras que para la teología dogmática recomendamos al lector el diccionario que en nuestra presentación hemos recordado.

III. LO QUE ESTE LIBRO CONTIENE

Este libro trata de exponer no sólo la teología práctica, que pueda iluminar al lector acerca del modo de conducirse rectamente en las diversas circunstancias de la vida, no sólo ante la propia conciencia y ante Dios, sino también frente a la sociedad civil y a la Iglesia en su organización jerárquica y en su vida colectiva de oración y de acción. Este diccionario presenta una información precisa y al día sobre toda clase de temas, seguida de una particular indicación bibliográfica para orientar al lector y permitirle rápidamente ampliar su investigación; una bibliografía más amplia y orgánica completa este libro.

Del mismo modo al principio de este trabajo se da un breve resumen de la historia de la moral católica, en tanto que las figuras de los grandes moralistas, como *Santo Tomás, San Antonino, Suárez, San Alfonso* y *D'Annibale* son objeto de una ilustración particular.

1) Pasando a examinar en detalle el contenido del diccionario, en primer lugar éste resume todo cuanto generalmente se expone en los tratados y manuales de teología moral, esto es, los principios, las virtudes, los preceptos, los sacramentos, y procura presentar la doctrina común de modo que conduzca al lector a las conclusiones prácticas más ciertas o al menos más probables, deduciéndolas siempre de los principios con método científico. Se distingue, por lo tanto, netamente de la casuística, como fácilmente se puede observar leyendo esta voz.

2) Pero la parte más original de esta obra consiste en el *análisis* de las diversas acciones humanas que se ha procurado profundizar tanto bajo el aspecto psíquico como físico; en la *integración* de los principios morales con el subsidio de elementos proporcionados por otras ciencias que tienen particular relación con la moral; y finalmente en la *aplicación* de los principios morales a las múltiples situaciones concretas de la vida.

3) Así, con la ayuda de la filosofía y sobre todo de la psicología experimental, se explican el alma y sus facultades con las voces: *psique, facultades cognoscitivas, entendimiento, voluntad, libertad,* así como las principales funciones psíquicas con las voces: *sensación, percepción, ideación, concepto, juicio, raciocinio, subconsciencia, inconsciente,* etc.

4) Aun más amplia ha sido la aportación de las ciencias médicas para iluminar determinadas situaciones morales, especialmente de la medicina constitucionalista, de la psiquiatría y de la psicopatología. En efecto, por la íntima unión que existe entre el alma y el cuerpo (v. *Cuerpo y Alma*) es de grande importancia tener presentes, aun para la valoración moral, los datos proporcionados por algunas ciencias, como la *antropología*, la *antropología criminal*, la *endocrinología*, la *geriatría*, la *higiene*, la *obstetricia*, la *patología*, la *psicotecnia*, la *psicoterapia*, la *sexología*, la *traumatología*; conocer la acción de ciertos órganos como *hipófisis*, *gónadas*, *glándulas suprarrenales*, *tiroides*; considerar ciertas actividades: *cenestesia*, *cibernética*, *funcionalidad cerebral*, *ondas cerebrales*; tener en cuenta ciertos fenómenos, como *alucinación*, *hipnotismo*, *sugestión*, *sonambulismo*, *telepatía*, etc.

De mayor importancia desde el punto de vista moral son las afecciones morbosas, como *locura*, *cerebropatía*, *cretinismo*, *epilepsia*, *histerismo*, la llamada *inmoralidad constitucional*, *psicosis*, *psiconeurosis*, *esquizofrenia*, etc. Y no se han descuidado las formas menores, como *ansia*, *antipatía*, *apatía*, *fobia*, *hipocondría*, *melancolía*.

5) A la defensa y perfeccionamiento de la persona humana se dirigen las voces *educación*, *personalidad* y *despersonalización*, *puericultura*, *escuela laica*, *vocación*, *vocación eclesiástica* y *religiosa*, etc.

6) El diccionario no se limita a describir lo que se ha de evitar, como el *pecado*, aun venial, la *tibieza*, la *imperfección*, o a ilustrar ciertos defectos de carácter, como *inconstancia*, *timidez*, etc., sino que pretende guiar al cristiano con la ascética en el ejercicio de todas las virtudes. El diccionario comprende, por lo tanto, la *ascesis*, y trata no sólo de las virtudes teologales, *fe*, *esperanza* y *caridad*, y de las virtudes morales, *prudencia*, *justicia*, *fortaleza* y *templanza*, sino también de las numerosas virtudes engendradas como hijas por las virtudes fundamentales, como son la *clemencia*, *fidelidad*, *fervor*, *confianza*, *frugalidad*, *alegría*, *lealtad*, *longanimidad*, *magnificencia*, *mansedumbre*, *munificencia*, *recogimiento*, *resignación*, *sobriedad*, *urbanidad*, *celo*, hasta elevar al hombre al *acto heroico de caridad* y habituarlo a vivir en la *presencia de Dios*, en *unión con Dios*.

7) El hombre está sujeto a la autoridad de la Iglesia, la cual ha recibido de Jesucristo [12] amplísimos poderes para desarrollar su acción de enseñar, santificar y gobernar. Por esta facultad la Iglesia puede dictar órdenes y prohibiciones y establecer sanciones contra los transgresores. El poder de jurisdicción de la Iglesia está dirigido tanto a regular la conducta del hombre frente a Dios *(foro interno)* como a ordenar la conducta de los hombres entre sí *(foro externo)*. La norma de la Iglesia dirigida a disciplinar conflictos bilaterales o intersujetivos de intereses (actuales o eventuales) entre los hombres es propiamente una norma jurídica *(ley eclesiástica)*. El conjunto de las leyes de la Iglesia forma la ordenación canónica, que por el poder conferido a la Iglesia directamente por Dios, es una ordenación jurídica originaria, primaria e independiente de toda potestad humana. El *derecho canónico* no sólo

regula la conducta de los fieles, sino que establece también los órganos mediante los cuales se ejercita en la Iglesia el poder de jurisdicción.

Los órganos principales que ejercitan el poder de jurisdicción de la Iglesia en el gobierno central son indicados en las voces: *Pontífice, Santa Sede, Ciudad del Vaticano, Cardenales, Conclave, Congregaciones Romanas, Penitenciaría Apostólica, Rota, Signatura Apostólica, Cancillería Apostólica, Dataría, Cámara Apostólica, Secretaría de Estado, Legado Pontificio,* y los que ejercitan la jurisdicción en el gobierno local se encuentran descritos en las voces: *Primado, Patriarca, Arzobispo, Obispo, Vicario Apostólico, Vicario General, Cabildo, Vicario Foráneo* o *Arcipreste, Párroco, Vicario Coadjutor,* etcétera.

Tratan, en cambio, de indicar la regulación de la actividad de los súbditos las voces que tratan de las condiciones de los clérigos, como *clérigo, excardinación*; las que se refieren a la vida religiosa, como *reglas* y *constituciones, religioso, secularización,* o pías uniones, como *cofradía, asociación piadosa,* o los sacramentos y especialmente el *matrimonio,* o los bienes eclesiásticos, como *beneficio, capellanía, patronato.*

Los procesos se explican en las voces: *ordenación judicial canónica, beatificación, promotor de la fe, promotor de justicia, defensor del vínculo, abogado consistorial y rotal, procurador de los Sagrados Palacios Apostólicos,* etc. Las sanciones se expresan en las voces: *penas eclesiásticas, censuras,* etc.

Las fuentes para conocer el derecho canónico se indican en las voces: *Acta Apostolicae Sedis, Código de derecho canónico, Corpus iuris canonici.*

9) El hombre está sujeto también a la autoridad civil y, por lo tanto, está obligado a observar las normas establecidas justamente por ella. El derecho civil presenta, por lo tanto, otro amplio campo de aplicación a la moral. Es un grave error el de separar el derecho de la moral (positivismo jurídico). Las relaciones entre derecho y moral no son de separación, sino sólo de distinción y de subordinación. En efecto, toda norma de derecho tiene dos aspectos, uno más propiamente jurídico, en cuanto que regula las relaciones de justicia entre los hombres, y otro más propiamente moral en cuanto que disciplina la conducta del sujeto para su perfeccionamiento.

Las normas de derecho natural, que determinan las obligaciones de justicia, forman parte de la ley moral general y en tanto que regulan las relaciones intersubjetivas frente a los demás hombres ordenan la conducta intrasubjetiva del sujeto frente a la propia conciencia y a Dios. El derecho positivo tiene su razón de ser como especificación o determinación del derecho natural. Por lo tanto, al regular las relaciones intersubjetivas entre los hombres no debe contradecir jamás a la norma moral. Pero a veces las leyes positivas se alejan de esta norma y entonces surge más grave y evidente la cuestión de si el súbdito está obligado moralmente en conciencia a observar la norma jurídica.

En este volumen se exponen no sólo los conceptos fundamentales de *ley, ley natural, ley divinopositiva, ley civil, ley injusta, ley puramente penal,*

sino a propósito de las diversas obligaciones civiles se trata siempre de aclarar el aspecto moral de las mismas, esto es, si obligan en conciencia.

10) Entrando ya en el campo de las distintas *profesiones* y de los empleos o servicios a los cuales dedican los hombres su actividad, nuestro diccionario se encuentra precisamente en su centro. La moral es la ciencia de la vida, y frecuentemente el éxito o fracaso de la vida está ligado a la actividad que hemos escogido como fin inmediato de nuestra existencia. Elegir una profesión con prudencia, oración y consejo, cuidando de ponerse en el puesto al cual Dios por las dotes naturales y las circunstancias externas nos ha destinado, prepararse a ella con sentido de responsabilidad, de modo que hagamos fructificar hasta el máximo los talentos que el Señor nos ha dado, ejercerla con adecuada competencia y diligencia proporcionada a la gravedad del oficio, son problemas exquisitamente morales. Piénsese en la grave responsabilidad del que se aventura por un camino que no era el suyo; que sin preparación ninguna llega a obtener por caminos oblicuos un puesto que no le correspondía; que ejerce su oficio negligentemente, sin ciencia o sin conciencia, y se verá el daño inmenso público y privado que puede ocasionar. Ante la sociedad contrae una deuda tal que tal vez no podrá jamás satisfacer y ante Dios una responsabilidad que podrá comprometer su suerte eterna.

En la vida moderna el progreso técnico ha multiplicado las profesiones: el resultado de la compleja organización económica, social y política de nuestros días depende del modo con que funcionan cada una de sus partes. El mecanismo funciona bien cuando se mueven regularmente todas sus ruedas. Todos los oficios que los hombres ejercen son igualmente nobles ante Dios si se cumplen fielmente.

Se ha explicado en este volumen la *orientación profesional* y se da en él una ilustración sobre las principales profesiones.

La profesión del *médico* se examina en general en la voz *deontología médica,* a la cual va unida la *deontología farmacéutica.* Voces particulares se reservan a los delitos de *aborto, feticidio, genocidio,* y a las graves cuestiones ligadas con los *experimentos sobre el hombre, eugenesia, eutanasia, fecundación artificial, narcoterapia, psicoanálisis, punción del corazón, selección humana, suero de la verdad, esterilización,* etc.

Se ilustran igualmente las profesiones siguientes: *abogado, alcalde, arquitecto, artista, empleado, empresario, ingeniero, intérprete, juez, maestro, magistrado, oficial del Estado, oficial militar, recensor, redactor,* etc., hasta llegar a las ocupaciones más modestas, como *criado, fotógrafo, guardián, hotelero,* etc.

11) La *economía* es tal vez el sector en que hoy se agitan las disputas morales más vivas. Y no ha de extrañar si se piensa que la ciencia económica moderna ha nacido al margen de la Iglesia y por esta razón es la más reacia a aceptar su doctrina.

La justa noción del bien común, la propiedad y sus límites, la función del capital, el salario en sus diversas formas, el reparto de utilidades en las em-

presas, la determinación del superfluo, los casos de extrema necesidad, el trabajo de la mujer, la demanda y la oferta, los monopolios, los derechos y obligaciones de los administradores, de los accionistas y de los poseedores de obligaciones, los consejos de gestión, los precios, etc., presentan, indudablemente, cuestiones morales muy graves, delicadas y difíciles.

Persuadida de esto, la Asamblea plenaria del Episcopado francés dictó en materia económico-social un directorio pastoral muy oportuno para iluminar al clero sobre estas cuestiones [13].

Son numerosas en este diccionario las voces que se refieren a este sector: *autarquía, balance, banca, bien común, boicot, bolsa, cambio, capital, capitalismo, coalición, colectivismo, comunismo, concentración de la riqueza, cooperativa, corporativismo, crédito, crisis económica, déficit, demanda y oferta, especulación, finanza, financiamiento y participación, hacienda, honorarios, huelga, industrialismo, inflación, interés, latifundio, liberalismo, libre cambio, materias primas, obligaciones y acciones, pesas y medidas, precio justo, producción, renta, salario, salario familiar, socialización, sociedad anónima, superfluo, títulos de crédito, utilitarismo económico,* etc.

12) Aun el campo social íntimamente ligado al económico, presenta cuestiones no menos graves a la consideración moral. Las condiciones inhumanas de vida, la promiscuidad en la vivienda, el jornal insuficiente, los medios de transporte, los lugares de trabajo, la organización de las diversiones son a menudo ocasión de pecado. Es necesario vigorizar nuevamente la institución de la *familia,* verdadera célula de la sociedad, y darle una fuerte trabazón, como unidad religiosa y moral, jurídica y económica, favorecer la armonía entre las *clases sociales,* concebir cristianamente el Estado e inspirar en la doctrina católica las relaciones entre las *naciones.*

A las cuestiones sociales más discutidas se refieren en este diccionario fuera de las ya recordadas, las voces *cohabitación, civilización, cuestión social, demografía, emigración, mendicidad, pauperismo, proletariado, urbanismo, vivienda,* etc.

A este grupo de voces se han de agregar las que se refieren a las actividades recreativas: *cine, deportes, radio, variedades*; como también las que se refieren a servicios sociales: *agencias de información, prensa, teléfono,* así como las *enfermedades sociales,* etc.

13) En el campo político señalamos las voces: *conservadorismo, demagogia, diplomacia, gobierno, imperialismo, maquiavelismo, partido político, paternalismo, política, resistencia al poder injusto, reformismo, revolución, tiranía, totalitarismo, voto,* etc.; y en cuanto a las relaciones entre las naciones: *arbitraje internacional, guerra, guerra económica, guerra fría, Organización de las Naciones Unidas* (ONU), *paz, tratado internacional,* etc.

14) No hubiera sido completa la reseña de las voces que tienen interés moral si hubiéramos omitido el hablar del medio que el Señor nos ha enseñado para implorar las gracias que nos son necesarias para cumplir fielmente con nuestros deberes morales, esto es, de la *oración.*

Así, el diccionario trata de la *oración mental* o *meditación* y *vocal,* incluso en la forma de *jaculatoria.* Se ilustran brevemente las oraciones más comunes, como son el *Padrenuestro,* el *Avemaría* y el *Gloriapatri,* el *Angelus Domini,* la *Salve*; los himnos más frecuentes, como el *Pange lingua,* el *Veni Creator*; los cánticos *Benedictus, Magnificat*; las secuencias *Dies Irae, Lauda Sion, Stabat Mater.* Se explican, además de la *Santa Misa,* los ritos de la *adoración eucarística, bendición eucarística, cuarenta horas*; y las prácticas piadosas de los *ejercicios espirituales, meses sagrados, peregrinaciones*; las devociones al *Ángel de la Guarda* y a los *difuntos*; los sacramentales, como el *agua bendita*; además, las *indulgencias* y el *jubileo.*

Para completar la información litúrgica se hace mención de los objetos sagrados, como *óleos santos, reliquias, ornamentos sagrados, vasos sagrados, cáliz, campana, candela, medalla,* y de los *libros sagrados,* como el *breviario, misal, ritual, pontifical,* así como del *canto sagrado.* Finalmente se indican los *lugares sagrados, iglesia, oratorio* y los *tiempos sagrados, Adviento, Navidad, Pascua, Pentecostés, rogativas,* ordenados por el *calendario eclesiástico.*

IV. FIN DE ESTE LIBRO

El fin del diccionario es dar un cuadro completo de la vida valorada ética y sobrenaturalmente. La moral domina toda la actividad humana y ella sola es capaz de conducirla a su perfecto desarrollo. Las más grandes objeciones contra la religión no provienen de la especulación, sino de las costumbres. Muchos creerían si junto al credo no existiese el decálogo. Las dificultades de orden teórico surgen cuando sirven para justificar u ocultar los obstáculos de orden público. El hombre obra según lo que piensa, pero termina pensando lo que hace.

San Agustín lamentaba que los hombres de su tiempo no se preocupaban del hecho de que la vida pública estuviese corrompida, sino sólo del hecho de que el Estado estuviese en condiciones sólidas, rico, victorioso y tranquilo. Lo demás, decían, no importa. Lo que interesa es que todo el mundo pueda aumentar su riqueza y gastar cada vez mejor su dinero, dominando así a los más débiles. No se ha de imponer una disciplina severa ni se han de prohibir las acciones impuras. Se ha de castigar más bien el daño ocasionado a la viña ajena que el causado a la inocencia de la vida propia. Considérese como enemigo público aquel que repruebe esta felicidad y que el pueblo libremente lo aleje, lo deponga y lo mate.

El Santo Doctor se irrita contra aquellos que «*nullo modo curant pessimam ac flagitiosissimam esse rempublicam. Tantum stet, tantum floreat copiis referta, victoriis gloriosa, vel, quod est felicius, pace secura sit. Et quid ad nos? Immo id ad nos magis pertinet, si divitias quisque augeat semper, quae cotidianis effusionibus suppetant, per quas sibi etiam infirmiores subdat quisque potentior... Non dura iubeantur, non prohibeantur impura. Quid alienae vineae potius quam quid suae vitae noceat, legibus advertatur... Ille*

sit publicus inimicus, cui haec felicitas displicet; quisquis eam mutare aut auferre temptaverit, eum libera multitudo avertat ab auribus, evertat e sedibus, auferat e viventibus...» [14]

Recordando estas palabras de San Agustín y aplicándolas a nuestros tiempos, los Obispos de los Estados Unidos de América en su conferencia de 1951 [15] señalaron cómo también nuestra sociedad está amenazada por dos grandes peligros, la barbarie en el exterior y la decadencia moral, consecuencia de un refinado materialismo, en el interior. Es, pues, muy de temer que también nuestra sociedad caiga en ruinas como cayó el Imperio Romano.

También hoy la insatisfacción individual, la desintegración de las familias, el malestar de la sociedad, las injusticias públicas y ocultas, los trastornos internos e internacionales, los males presentes y las más graves preocupaciones por el porvenir, todo se reduce a una gran cuestión moral.

Es imposible alcanzar la felicidad a la cual el Señor nos ha destinado, si no se observa la ley establecida por Él. La voluntad de Dios es la regla de todas las cosas. Lo que es conforme a la ley de Dios conduce al hombre a su fin, lo que no se conforma con ella lo obstaculiza y le impide alcanzarlo.

No es posible una moral que no se funde en leyes universales, inmutables: no se puede admitir una *moral independiente,* ni una moral individual, mudable según las circunstancias (*Situationsethik,* moral de situación), como hemos señalado en la presentación de este diccionario como quisieran el *hedonismo* y el *utilitarismo.* No se pueden separar de la moral el derecho positivo, la economía y la política, diciendo que *los negocios son los negocios* y que *la religión no tiene nada que ver con la política.*

Estamos sujetos a Dios en todo nuestro ser y en todas nuestras acciones; y por esta razón la vida individual, familiar y escolar, lo mismo que la vida profesional, de negocios y cívica están sujetas a la voluntad de Dios. En la educación es necesario enseñar claramente lo que es recto y lo que es erróneo, según la ley del Señor. En la economía las condiciones en que trabajan los hombres, el género de trabajo, las retribuciones que reciben, son otros tantos asuntos sujetos a la ley moral.

En política un profundo sentido de responsabilidad moral es necesario tanto en el elector como en el funcionario elegido, si se quiere conservar la dignidad en la vida pública y hacerla fecunda y sanamente progresiva.

Decía el Santo Pontífice Pío X, siendo todavía cardenal: «Jesucristo es Rey y Rey Supremo; y como Rey debe ser honrado, su pensamiento debe estar en nuestras inteligencias; su moral en nuestras costumbres; su caridad en las instituciones; su vida en nuestra vida» [16]. Y siendo ya Pontífice: «*Instaurare omnia in Christo.* He aquí nuestro programa... Ilustrar y confirmar... las verdades, tanto naturales como sobrenaturales... consolidar los principios de dependencia, de autoridad, de justicia, de equidad que hoy son conculcados, dirigir a todos según las normas de la moralidad incluso en las cosas sociales y políticas: todos, decimos, tanto a los que obedecen como a los que mandan» [17].

El fin de este libro es, precisamente, contribuir, aunque sea modestamente, a hacer conocer la ley del Señor, para que sea mejor observada. «*Haec est vita aeterna: ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum*» [18].

Cuán desgraciada sea la suerte del que ignore la ley de Dios y confía en la sabiduría humana nos lo describe el Sumo Pontífice Pío XII en su Carta Apostólica escrita en el XVI centenario del nacimiento de San Agustín [19]. El Augusto Pontífice, con entrañable acento, hace suyas las palabras del Santo Doctor, que «*summa erga eos miseratione commotus qui inanis doctrinae evanidis fulgoribus capti, humanae tantum sapientiae verbis fidem adiungunt, et nihil aliud quaerunt, haec habet: Infelix homo, qui scit omnia, te autem nescit, Domine Deus meus; beatus vero qui te scit, etiamsi omnia alia nescit. Qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est, si cognoscens te sicut Deum glorificat, et gratias agat, et non evanescat in cogitationibus suis*» [20].

FRANCESCO ROBERTI

NOTAS

1. Cfr. A. LANZA - P. PALAZZINI, *Teologia morale generale*, «Studium», Roma, 1952.
2. Cfr. (Card.) G. SIRI, *La Rivelazione*, «Studium», Roma, 1952; G. CERIANI, *Introduzione al cristianesimo*², «Didascaleion», Milán, 1953; G. GRANERIS, *Introduzione generale alla scienza delle religioni*, Soc. Ed. Internazionale, Turín, 1952.
3. Cfr. *S. Theol.*, I, q. 2, a. 3.
4. *Gen.* 15, 5.
5. *Gen.* 22, 17.
6. *Jn.* 15, 20.
7. *Mat.* 16, 18.
8. *Mat.* 28, 20.
9. Enc. *Ad coeli Reginam*, 11 oct. 1954; AAS. 46, 625-640.
10. *Luc.* 1, 48.
11. A. MANZONI, *Il nome di Maria*.
12. *Mat.* 16, 18-19.
13. Cfr. *Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du Clergé*, Impr. Francisc. Missionaire, Vanves (Seine), 1954.
14. S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, l. II, c. 20.
15. National Catholic Welfare Conference, News Service, 14-16 nov. 1951.
16. *Actas del XIX Congreso Eucarístico* (50.º italiano) celebrado en Venecia en agos. de 1897, Venecia, 1898, p. 118-119.
17. *Acta Pii X*, vol. I, p. 56.
18. *Jn.* 17, 3.
19. Carta Ap. *Quamquam*, 25 jul. 1954, en el XVI centenario del nacimiento (13 nov. 354) de S. Agustín, «L'Osservatore Romano», 30 agos. 1954.
20. S. AUGUSTINUS, *Confess.*, l. V, c. 4: Migne PL. XXXII, 708.

BREVE SÍNTESIS HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA MORAL

La teología moral se ha ido haciendo poco a poco y en el correr de los siglos una ciencia autónoma, separada de las otras disciplinas teológicas.

Los primeros escritos sobre la doctrina moral cristiana fueron generalmente obras ascéticas con breves normas para la vida cotidiana de los cristianos y con exhortaciones a la virtud. Así, p. ej., la *1.ª Carta de San Clemente a los Corintios,* la *Didaché* o *Doctrina de los Doce Apóstoles,* el *Pastor Hermae* (Pastor de Hermas). El primero que trató científicamente por escrito la moral cristiana fué Clemente de Alejandría, después Tertuliano, Cipriano, Basilio, Gregorio Niseno. Éstos trataron los problemas particulares de la conducta cristiana con una intención especialmente apologética contra las doctrinas paganas. En este período merecen ser recordados ante todo San Ambrosio, el cual opuso en su obra *De officiis ministrorum* la doctrina moral cristiana a la moral estoica, y sobre todo San Agustín, gran teólogo, filósofo y psicólogo que unió en sus libros una profunda ciencia de lo sobrenatural de la moral cristiana a un extraordinario conocimiento del corazón humano y de la vida cotidiana y tuvo grande influencia en todo el desarrollo ulterior.

Posteriormente, Gregorio Magno con sus escritos más bien de carácter pastoral, precisó de una manera notable la práctica moral *(praxis moralis)* y la disciplina de la Iglesia. La confesión privada que al principio de la Edad Media se fué divulgando cada vez más provocó la necesidad de una nueva especie de literatura moral, esto es, los llamados Libros Penitenciales *(libri poenitentiales),* los cuales no tenían ninguna marca científica, sino que se destinaban más bien a servir a la práctica pastoral, enumerando cada uno de los pecados con sus correspondientes penitencias. Por su utilidad práctica se convirtieron pronto y en todas partes en los libros morales del clero; así, p. ej., los penitenciales de San Columbano y de Rabano Mauro.

El estudio científico de la moral en la Edad Media va totalmente ligado con la teología de aquel tiempo y se desarrolla y extiende sólo en las discusiones de las cuestiones morales en el cuadro de las nuevas *Summae sententiarum* (Hugo de San Víctor, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo) y en monografías singulares: notables los *tractatus de virtutibus et vitiis* (Alcuino, Hincmaro, Raterio de Verona).

Aun en el período áureo de la alta escolástica se trató la teología moral siempre en conexión con la teología en general, en los comentarios escritos

por los grandes teólogos a los libros de las sentencias de Pedro Lombardo (Alberto Magno, Alejandro de Hales, Buenaventura, Tomás de Aquino, Scoto) y en las *Summae Theologicae*, en las cuales se trataban los problemas teológicos con mayor sistematización y se daba importancia a la argumentación especulativa. La más importante es la *Summa* de Santo Tomás, que contiene en su segunda parte el sistema más conocido de una doctrina moral cristiana.

Los numerosos escritos, aparecidos al mismo tiempo, de orientación mística y ascética, no tuvieron ningún influjo en los tratados morales científicos.

El nuevo trabajo de los Frailes mendicantes en la cura pastoral, iniciado bruscamente en el s. XIII, hizo surgir necesariamente en este período culminante de la teología escolástica una literatura destinada totalmente al ministerio práctico de la cura de las almas, esto es, las *Summae confessariorum*, en las cuales los confesores encontraron resumido todo lo que podía presentárseles en la práctica. Se trata, pues, de los inicios de la teología casuística. Las más conocidas son: la *Summa* de San Raimundo de Peñafort, la *Summa Astesana, Angelica, Silvestrina*. Más tarde, mientras la teología dogmática se encontraba ante nuevas misiones y podía continuar tranquilamente su antigua dirección, al comienzo de la Edad Moderna se le presentaban a la teología moral muchos problemas espinosos y arduos.

La gente vino en conocimiento de la ética griega, pero también de la corrupción moral de los griegos, el concepto simple medieval de la vida y del mundo desaparecía, surgían nuevas relaciones entre los hombres y las naciones, por medio del comercio y de las comunicaciones, y todo esto creó la necesidad de una reordenación y de una motivación nueva de los deberes morales, jurídicos y sociales. Surgieron los voluminosos tratados *de iustitia et iure*. La teología moral florecía nuevamente, alcanzando su cumbre inmediatamente después del Concilio de Trento, representada especialmente por Francisco de Vitoria, por los dos Soto, y los dos Lugo, por Lessio, Suárez, Vásquez, Bartolomé de Medina.

En este período la teología moral fué desprendiéndose cada vez más de la dogmática. Si hasta ahora se habían escrito las obras teológicas como comentarios a las *Sentencias* o a la *Summa*, ahora se escriben los libros de teología moral según el orden del Decálogo. Se tiene siempre presente la práctica de los confesores, se va cada vez más hacia la teología moral casuística.

A mediados del s. XVII comienza un período de decadencia, en el cual aparece cierto cansancio en la teología especulativa, una influencia destructiva de la filosofía profana y una escisión de la teología en muchas escuelas. Estamos en aquel tiempo en que muchas fuerzas de los teólogos moralistas van a perderse en controversias sobre los sistemas morales, y en los que se crea una inmensa literatura polémica totalmente alejada de la teología verdadera y propia. Es el tiempo de la casuística que pulula de una manera nociva, resuelta de diversas maneras según los diversos sistemas morales, orientada frecuentemente hacia soluciones opuestas hasta que la Iglesia condenó los dos extremos del laxismo y del rigorismo y hasta que encontró bajo la guía

de San Alfonso un sano camino medio. Pero desde entonces la teología moral fué inclinándose cada vez más hacia la casuística, la cual ocupó el primer lugar hasta tiempos muy recientes, aunque no hayan faltado manifestaciones, ciertamente aisladas, de una genuina mentalidad teológica.

Los más conocidos moralistas casuístas son: Amort, Sánchez, Laymann, Busenbaum, San Alfonso, Reiffenstuel, Sporer, Elbel. Los más conocidos representantes de la corriente especulativoteológica son: Stapf, Stattler, Oberrauch, Sailer, Hirscher.

Aun hoy nos encontramos con los dos métodos y ambos tienen su propia justificación y sus específicas ventajas. Los casuístas representados especialmente por Gury, Scavini, D'Annibale, Marc, Lehmkuhl, Aertnys, Bucceroni, Ballerini-Palmieri, Cöpfert, Noldin, Vermeersch, Prümmer, Raus, Damen, Ojetti, Jorio, resumen en sus manuales muchísimo material canónico y pastoral, ofreciendo así una magnífica preparación a la cura práctica de las almas.

Los representantes más conocidos de la otra corriente son: Linsenmann, Simar, Müller-Seipel, Ruland, Tillmann, Koch, Schindler, Mausbach-Tischleder, Schilling, los cuales tratan con sus propios esfuerzos de profundizar en la teología moral desde el punto de vista dogmático y bíblico, y difundirla y motivarla ante las modernas doctrinas morales. Actualmente la teología moral se afana por ponerse al corriente de los problemas de la vida moderna, propuestos a la teología por la medicina, la sociología, la psicología y la vida internacional.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

I. — BIBLIA

Abd. (Abd.)	= Abdías
Ag. (Ag.)	= Ageo
Am. (Am.)	= Amós
Apoc. (Apoc.)	= Apocalipsis de San Juan
Bar. (Bar.)	= Baruc
Cant. (Cant.)	= Cantar de los Cantares
Col. (Col.)	= Epístola de S. Pablo a los Colosenses
Cor. (1, 2 Cor.)	= Epístola de S. Pablo a los Corintios
Dan. (Dan.)	= Daniel
Deut. (Deut.)	= Deuteronomio
Ecl. (Eccl.)	= Eclesiastés .
Ecli. (Eccli.)	= Eclesiástico
Ef. (Eph.)	= Epístola de S. Pablo a los Efesios
Esd. (Esd.)	= Esdras
Est. (Esth.)	= Ester
Ex. (Ex.)	= Éxodo
Ez. (Ez.)	= Ezequiel
Fil. (Phil.)	= Epístola de S. Pablo a los Filipenses
Filem. (Philem.)	= Epístola de S. Pablo a Filemón
Gál. (Gal.)	= Epístola de S. Pablo a los Gálatas
Gén. (Gen.)	= Génesis
Hab. (Hab.)	= Habacuc
Heb. (Heb.)	= Epístola de S. Pablo a los Hebreos
Hechos (Act.)	= Hechos de los Apóstoles
Is. (Is.)	= Isaías
Jer. (Ier.)	= Jeremías
Jn. (Io.)	= Evangelio de S. Juan
Jn. (1, 2, 3 Io.)	= Epístola de S. Juan
Job (Iob)	= Job
Joel (Ioel)	= Joel
Jon. (Ion.)	= Jonás
Jos. (Ios.)	= Josué
Jud. (Iudas)	= Epístola de S. Judas
Judit (Iudith)	= Judit
Jueces (Iud.)	= Jueces
Lam. (Threni)	= Lamentación de Jeremías
Lev. (Lev.)	= Levítico
Luc. (Lc.)	= Evangelio de S. Lucas
Mac. (1, 2 Mac.)	= Macabeos
Mal. (Mal.)	= Malaquías
Marc. (Mc.)	= Evangelio de S. Marcos
Mat. (Mt.)	= Evangelio de S. Mateo
Mi. (Mich.)	= Miqueas
Na. (Nah.)	= Nahum
Núm. (Num.)	= Números
Os. (Os.)	= Oseas
Par. (Par.)	= Paralipómenos.
Petr. (1, 2 Petr.)	= Epístola de S. Pedro

Rey. (1, 2, 3, 4 Reg.)	=	Reyes
Rom. (Rom.)	=	Epístola de S. Pablo a los Romanos
Rut (Ruth)	=	Rut
Sab. (Sap.)	=	Sabiduría
Sal. (Ps.)	=	Salmos
Sant. (Iac.)	=	Epístola de Santiago
Sof. (Soph.)	=	Sofonías
Tes. (1, 2 Thes.)	=	Epístola de S. Pablo a los Tesalonicenses
Tim. (1, 2 Tim.)	=	Epístola de S. Pablo a Timoteo
Tob. (Tob.)	=	Tobías
Zac. (Zac.)	=	Zacarías

II. — DERECHO CANÓNICO

Can o cáns.	=	Canon o cánones del Código de derecho canónico
CIC	=	Codex Iuris Canonici
Clem., 1, 2, 1	=	Extravagantes Clementis V, libro, título, capítulo
CproEO	=	Codex pro Ecclesia Orientali
CproEOdeBt	=	Codex pro Ecclesia Orientali, de Bonis temporalibus
CproEOdeIu	=	Codex pro Ecclesia Orientali, de Iudiciis
CproEOdeMa	=	Codex pro Ecclesia Orientali, de Matrimonio
CproEOdeRe	=	Codex pro Ecclesia Orientali, de Religiosis
CproEOdeVs	=	Codex pro Ecclesia Orientali, de Verborum significatione
D. I, c. 1	=	Decretum Gratiani, parte I, canon
D. II, c. 3 de pœn.	=	Decretum Gratiani, parte II, canon, *de pœnitentia*
D. III, c. 6 de cons.	=	Decretum Gratiani, parte III, canon, *de consecratione*
Extr. Comm., 1, 3, 2	=	Extravagantes comunes, libro, título, capítulo
Extr. Io. XXII, 1, 2	=	Extravagantes Ioannis XXII, título, capítulo
Sext. 1, 1, 3	=	Liber sextus Bonifacii VIII, libro, título, capítulo
X, 1, 2, 3	=	Decretales Gregorii IX, libro, título, capítulo

III. — SAGRADAS CONGREGACIONES Y TRIBUNALES DE LA SANTA SEDE

S. C. Conc.	=	Sagrada Congregación del Concilio
S. C. Cons.	=	Sagrada Congregación Consistorial
S. C. Or.	=	Sagrada Congregación Oriental
S. C. Prop. Fide	=	Sagrada Congregación de Propaganda Fide
S. C. Rel.	=	Sagrada Congregación de Religiosos
S. C. Rit.	=	Sagrada Congregación de Ritos
S. C. Sacr.	=	Sagrada Congregación de Sacramentos
S. C. Sem.	=	Sagrada Congregación de Seminarios
S. C. S. Off.	=	Sagrada Congregación del Santo Oficio
Sign. Apo.	=	Signatura Apostólica
S. Pen.	=	Sagrada Penitenciaría
S. R. Romana	=	Sagrada Rota Roma

IV. — DERECHO CIVIL

art.	=	artículo
CCE	=	Código Civil Español
CPE	=	Código Penal Español
LECE	=	Ley de enjuiciamiento civil de España
LECrE	=	Ley de enjuiciamiento criminal de España

Los códigos extranjeros se citan en la forma siguiente: CC Fr., Germ., It., Méx., Arg., EE. UU., cuyo sentido es fácil descifrar.

V. — DERECHO ROMANO

C., 3, 1, 13, § 1	= Código de Justiniano, libro, título, constitución, párrafo
D., 1, 2, 3, § 4	= Digesto, libro, título, fragmento, párrafo
Inst., 1, 1, 4	= Instituciones de Justiniano, libro, título, párrafo
Nov., 2, c. 2	= Novelas, número, capítulo, número final = párrafo

VI. — DICCIONARIOS, COLECCIONES

AAS	= Acta Apostolicæ Sedis, Roma, 1909 ss., Ciudad del Vaticano
ASS	= Acta Sanctæ Sedis, Roma, 1865-1908
Conc.	= Concilio. Ordinariamente sigue la indicación del lugar donde se celebró.
DACL	= Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, de F. Cabrol y H. Leclercq, París, 1907-1953
DAFC	= Dictionnaire apologétique de la foi catholique, de A. d'Alès, París, 1911-1928
DB	= Dictionnaire de la Bible, de F. Vigouroux, París, 1895-1912, Supplementum, París, 1926 ss.
DDC	= Dictionnaire de Droit Canonique, de N. Naz, París, 1935
Denz.	= Denziger - Bannwart - Umberg, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei, ed. 24-25, Barcelona, 1948
DS	= Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique doctrine et histoire, de M. Viller, F. Cavallera y J. de Guibert, París, 1937
DSoc	= Dictionnaire de Sociologie, de G. Jacquement, París, 1933
DTC	= Dictionnaire de Théologie Catholique, de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, París, 1909-1950
EC	= Enciclopedia Cattolica, Ciudad del Vaticano, 1949-1954
Mansi	= I. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florencia-Venecia, 1759-1798, reimpreso en París, 1901-1927
PG	= Migne, Patrologia græca, París, 1857-1866
PL	= Migne, Patrologia latina, París, 1844-1864
Sum. Theol.	= Summa Theologica de Sto. Tomás de Aquino
Theol. Mor.	= Theologia moralis
Tr.	= Tractatus

DICCIONARIO

A

ABAD (de *ab*, radical semítica = padre). — 1. **Noción.** - Es el superior mayor que gobierna un monasterio o una casa *sui iuris* de monjes o canónigos regulares con potestad independiente, al menos en parte, de jurisdicción o dominio.

2. **Historia.** - A los monjes *más ancianos* en Egipto y Oriente les llamaban «abades» sus discípulos y los laicos daban este nombre a los religiosos, mientras que a los superiores de los monasterios se les daba comúnmente el de «egúmeno», que significa jefe o guía, y el de «archimandrita», que significa jefe de la grey. Por el contrario, en Occidente el nombre de a. sirvió únicamente para designar a los superiores y al principio en particular los de los monasterios benedictinos o de las órdenes monásticas inspiradas en la Regla de los monasterios de S. Benito, sirviendo más tarde para indicar también al superior de los Canónigos Regulares y la de sus respectivas ramas femeninas (Abadesa).

En la Regla de S. Benito, cap. II, el a. es idealmente el continuador de la patria potestad del padre de familia romano, con toda clase de derechos y deberes sobre aquellos que bajo el voto de la estabilidad se habían confiado a su dirección para la adquisición de la perfección evangélica. Primitivamente todo a. era independiente y tenía plenos poderes; solamente la evolución del monaquismo, necesaria por otra parte, llevó a la creación de abadías confederadas sujetas a un superior.

3. **Derecho actual.** - El a., sin más especificación, es siempre un superior mayor (v. *Superior*), aunque su potestad puede ser limitada por parte de su a. superior. El a. de suyo es perpetuo; no así la abadesa (can. 505-506).

4. **División.** - Los nombres y diferencias entre los abades comendatarios, sacerdotes o laicos, abades regulares y abades nullius, fueron muy múltiples y tienen gran importancia jurídica en el derecho canónico. Conviene recordar ante todo que muchas abadías llegaron por causas muy diversas en el correr de los siglos a verse faltas de monjes y fueron ocupadas por sacerdotes seculares, dando origen a la división existente todavía entre abadías seculares y regulares según que estén formadas por unos u otros. De la constitución feudal nació la Encomienda y los abades comendatarios, que recibían los frutos de las abadías puestas bajo su custodia en reconocimiento a los beneficios otorgados por ellos a la Iglesia o a la orden monástica. Entre los abades regulares están los «abades de gobierno», si tienen efectivamente poder de hecho, y los «abades titulares», si tienen solamente el título sin mando. Entre los abades de gobierno cita el Código: el A. Primado, que preside la confederación de Benedictinos negros, según el breve de León XIII de 12 de julio de 1893; el A. Superior de una congregación monástica, que preside una confederación de varios monasterios y tiene nombre y poder diverso según las diversas religiones, tales como A. Presidente, A. General, etc.; el a. de un monasterio o casa *sui iuris*, que ejerce el gobierno de un monasterio o casa *sui iuris*, aun cuando forme parte de una Congregación, pero a quien competen, al menos en parte, los poderes atribuídos por el Código a los Superiores Mayores (can. 501). En algunas religiones monásticas existe también el A. Visitador, que tiene cierto mando sobre una provincia o circunscripción monástica.

Forman una categoría especial los *Abades Nullius (diœceseos)*, es decir, aquellos a. que gobiernan un territorio desmembrado de otras diócesis con los mismos poderes de los ordinarios de lugar y en forma similar a las demás diócesis (can. 319-27).

Los abades regulares de gobierno han de recibir la bendición del obispo local en el término de tres meses, y recibida ésta gozan de los derechos y privilegios que les son propios. Entre éstos son los más importantes el derecho a las insignias episcopales, a cele-

brar oficios pontificales, a conferir órdenes menores a sus súbditos, etc. (can. 625). *Mand.*

BIBL. — R. MOLITOR, *Religiosi iuris capita selecta*, Ratisbona, 1909, p. 396 ss.; I. SCHUSTER, *La Regula Monasteriorum*, Torino, 1942; S. SCHAEFER, *De Religiosis*, Roma, 1947, p. 305; A. DI VICENZO, *De abbate primate confœderationis benedictinæ*, Roma, 1942; J. BAUCHER, *Abbé*, en DDC, I, 29-62.

ABADESA. — 1. NOCIÓN. - Lo mismo que el abad es el superior en lo espiritual y en lo temporal de un monasterio de monjes, así de una manera análoga y en la medida de las posibilidades de una mujer, según el derecho canónico, la a. ejercita las mismas funciones en un monasterio de monjas.

2. NATURALEZA DEL OFICIO. - Las abadesas se consideran como personas constituídas en dignidad; tienen la administración de oficio de las cosas eclesiásticas y la preeminencia de grado.

Pero, si bien se considera, la a. tiene en el monasterio y en sus dependencias sólo una autoridad de orden económico y administrativo, no la de orden legislativo y judicial. Porque no se trata de verdadera jurisdicción. Según la expresión clásica de los teólogos y de los canonistas la a. tiene la autoridad de una madre de familia o, podemos decir también, la autoridad del *pater familias*, porque respecto del Obispo de la diócesis conserva también a veces la exención pasiva, al menos en lo que se refiere a las cosas de orden material.

La a. tiene además, respecto de sus dependientes, una autoridad espiritual, la potestad de dirigir, corregir, dar preceptos; pero el poder de dar preceptos se encierra en el ámbito de la regla y del voto de obediencia, el de infligir penas no va más allá de los castigos disciplinares; el de dirigir se entiende en las medidas que sean útiles para la mejor observancia de la vida regular, tanto respecto de las monjas en particular como de la comunidad en general, pero excluida toda jurisdicción espiritual propiamente dicha.

Así la abadesa no puede de ninguna manera prohibir a una monja la participación de los sacramentos, oír confesiones, distribuir la comunión, fulminar censuras, señalar casos reservados, bendecir litúrgicamente a sus religiosas, bendecir los ornamentos sagrados, etc.

Hemos hecho esta enumeración indicativa de las cosas prohibidas al poder abacial de una mujer porque existen algunos rarísimos ejemplos de abadesas que en ciertos períodos históricos se arrogaron el derecho de realizar estos actos propios de la verdadera jurisdicción eclesiástica.

Pero se trata o de absurdas usurpaciones, muy pronto cortadas de raíz, o de una apariencia de jurisdicción eclesiástica interpretada de una manera muy distinta. *Pal.*

Uno de los casos más notables y que más discusiones suscitó y suscita todavía es el de la Abadesa de las Huelgas de Burgos, que llegó a arrogarse los actos más extraordinarios de jurisdicción, más por tradición y costumbre inmemorial que por concesión pontificia, aunque Urbano VIII confirmó muchos de sus privilegios, que finalmente fueron abolidos por la Bula *Quæ diversa* de Pío IX (14 julio 1873) que suprimió todas las jurisdicciones exentas de España. *Tr.*

BIBL. — J. BAUCHER, *Abbesse*, en DDC, I, 62-71; D. MOREA, *Chartularium del monastero di S. Benedetto di Conversano*, I, Montecassino, 1892; J. M. ESCRIVÁ, *La abadesa de las Huelgas*, Madrid, 1944.

ABANDONO. — 1. NOCIÓN. - Es en general el desprendimiento de cualquier cosa con ánimo de renunciar a los derechos propios sobre ella o de declinar las obligaciones que de ella se derivan.

La palabra a. se usa también como sinónimo de renuncia (v.), de desistencia, de abdicación (v.), de receso (v. *Contrato*), según el objeto a que se refiere.

2. EJEMPLOS. - El a. *(derelictio)* de una cosa que formaba objeto de propiedad tiene por efecto la pérdida de la propiedad por lo que la cosa abandonada se convierte en *res nullius* y es susceptible de ser adquirida por ocupación (v.).

El a. ilegítimo de un oficio eclesiástico es pecado y en el derecho canónico se considera también delito, para el cual está prevista la suspensión *a divinis* (can. 2399).

También el a. ilegítimo de la residencia (v.) además de ser pecaminoso puede constituir en el derecho canónico verdadero y propio delito (can. 2381), y por lo menos se ha de considerar como renuncia tácita al oficio por parte del clérigo (can. 188, n. 8).

Pecaminoso y a veces delictivo es también el a. arbitrario del hábito eclesiástico (v.) y del hábito religioso (v.).

En el número de los pecados y de los delitos por abandono se cuenta también el abandono arbitrario del cónyuge o del techo conyugal, por el cual se puede dar lugar a separación temporal de los cónyuges (v. *Separación de los cónyuges*) y en el Privilegio Paulino (v.) se ponen las condiciones para la aplicación del mismo. *Pal.*

BIBL. — Cfr. los tratados de derecho y de moral y la bibliografía específica de cada una de las palabras señaladas.

ABANDONO (en Dios). — 1. NOCIONES. - El acto o espíritu de a. en Dios es la conformidad completa con la voluntad de Dios llena de amor y de entrega a la misma.

Es una actitud de la vida espiritual de altísima perfección, pero que se puede prestar, si no se entiende bien, a muchos abusos.

Los autores antiguos de ascética lo señalaban con el término *resignatio* (*Imitación de Cristo*, III, 15, 17, 37; IV, 8).

2. CONFORMIDAD CON LA VOLUNTAD DE DIOS Y GRADOS DE A. - El fundamento del acto o de la virtud del a. es la doctrina de la doble voluntad de Dios y del hombre, presupuesto de la perfección cristiana. La conformidad con la voluntad divina nos une directa e íntimamente con el que es la fuente de toda perfección. Sujetando a Dios nuestra voluntad, reina de todas las facultades, todas éstas se ponen al servicio del Señor. Se puede decir por lo tanto que el grado de perfección depende del grado de conformidad con la voluntad divina, que es doble: voluntad *significada* (la cual claramente indica lo que debemos hacer) y voluntad *de beneplácito* (la cual por medio de los sucesos o acontecimientos providenciales nos muestra cuál es el beneplácito de Dios).

La voluntad significada comprende cuatro cosas: los *mandamiento* de Dios y de la Iglesia, los *consejos*, las *inspiraciones* de la gracia y (para los religiosos o religiosas y comunidades en general) las *constituciones y las reglas*. La obediencia a la voluntad de Dios significada es el medio normal para llegar a la perfección.

La voluntad de beneplácito se basa en el fundamento de que nada sucede contra la voluntad o el permiso de Dios y que Dios, siendo infinitamente sabio y bueno, no quiere nada ni lo permite si no es por el bien de las almas, aun cuando no lleguemos a verlo.

La conformidad con esta voluntad consiste en someterse a todo: sucesos providenciales, alegres o tristes, queridos o permitidos por Dios para nuestro mayor bien y especialmente para nuestra santificación. En esta conformidad con la voluntad de Dios, aun frente a los fracasos, las humillaciones, las pruebas de toda clase, se pueden distinguir tres grados de virtud que corresponden a los tres grados de perfección cristiana: el *incipiente*, que movido del temor soporta solamente la cruz de Cristo (v. *Resignación*); el *proficiente*, que movido por la esperanza lleva la cruz con cierto gozo; el *perfecto*, que consumado en la caridad, la abraza con ardor.

El objeto del a. es toda la voluntad divina manifestada por la voluntad de beneplácito, o por la voluntad significada.

Aun para los incipientes que se resignan a la voluntad divina hay una forma de a., una forma incipiente de la virtud del a. Pero ésta se manifiesta sobre todo en los perfectos, que guiados por el amor para glorificar a Dios van al encuentro de las cruces, las desean, las abrazan con entusiasmo, no porque sean amables en sí, sino porque son un medio para manifestar nuestro amor a Dios. Llegan hasta sobreabundar de gozo en medio de las tribulaciones (San Francisco de Sales, *Teótimo*, l. IX, c. 15).

Este último grado se llama santo a. Se presupone en los grados místicos más elevados. Como estado habitual no le alcanzan sino muy pocos, no ya porque Dios niegue estas gracias, sino porque son muy pocos los que corresponden a ellas.

3. EFECTOS DEL A. EN DIOS Y FALSAS INTERPRETACIONES. - La conformidad con la voluntad de Dios produce la santa indiferencia para todo aquello que no es servicio de Dios. En la persuasión de que Dios es todo y la creatura nada, el alma no quiere sino a Dios y su gloria, quedando indiferente a todo lo demás. Ésta es una indiferencia de estima y de voluntad, no es insensibilidad estoica, porque persiste la inclinación a las cosas que nos deleitan.

No es tampoco descuido en la gestión de lo que concierne al hombre en el ámbito temporal o imprevisión (más aún todo esto puede formar parte de estrictos deberes).

No es tampoco pasibilidad absoluta e inercia en la oración o en el combate espiritual; no es aceptación de los pecados propios antes de que ocurran, ni aceptación de la condenación propia, ni es tampoco absoluta indiferencia acerca de las virtudes y la perfección propia (todas éstas son formas exageradas de a.) (v. *Quietismo*).

Este santo a. a la voluntad de Dios causa una paz profunda, sabiendo que no ocurrirá nada que no sea útil a nuestra santificación (Rom., 8, 28) y nos conduce a la amistad íntima con Dios. *Pal.*

BIBL. — M. VILLER, *Abandon*, en DS, I, 2-25; V. LEHODEY, *El santo abandono*, Barcelona, 1950; T. GRAF, *Sí, Padre*, Madrid, 1943; J. SCHRIJVERS, *El don de sí*, Madrid, 1941; J. BREMOND, *Le courant mystique au XVIII siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley*, París, 1943.

ABANDONO DEL ENFERMO. — 1. GENERALIDADES. - Todos los códigos deontológicos establecen la obligación por parte del médico de no abandonar la asistencia a un enfermo que tenga todavía necesidad de ella, salvo el caso de que el médico se encuentre impedido por fuerza mayor, debiendo en tal caso apresurarse a advertir al enfermo o a su familia del impedimento surgido, proponiendo, si le es posible, un suplente.

Tal obligación se encuentra profundamente grabada en la conciencia de todo buen médico (para quien su trabajo tiene las características, la nobleza y hasta las cargas del apostolado) y además se encuentra relacionada con las ventajas del ejercicio profesional (ya que el médico tiene derecho a vivir con los frutos de su profesión, los cuales dependen de la afluencia de los clientes y de su interés por ellos). Hay circunstancias en las que el abandono del enfermo por parte del médico constituye una culpa grave y otras en cambio en que es totalmente lícito.

2. EJEMPLOS. - Examinemos las causas que más frecuentemente pueden dar motivo al abandono de un enfermo.

a) *Negativa por parte del enfermo o de su familia a satisfacer los honorarios del médico.* En este caso — aunque la negativa no sea explícita, si aparece evidente por la persistencia en dar largas al pago de igualas o emolumentos anteriores — el médico, aun teniendo pleno derecho al pago de sus prestaciones, no puede suspender las visitas, si el enfermo se encuentra en grave peligro de muerte, o por lo menos, tiene una enfermedad grave. A menos que de acuerdo con la familia ponga un sustituto, a quien de todos modos habrá de comunicar oportunamente la morosidad de su cliente; puede además dar parte al Colegio, e incluso establecer la denuncia oportuna ante los tribunales.

Pudiera ocurrir que la demora no proviniera tanto de mala voluntad, cuanto de una efectiva dificultad económica, que, aunque no permite considerar al cliente en el número de los pobres, a quienes se deben los servicios gratuitos sufragados por la Beneficencia Municipal, que han de ser prestados por los médicos titulares, le hacen imposible la liquidación de una cantidad importante. En este caso habrá de prevalecer en la conciencia del médico el criterio de la caridad y continuará prestándole su asistencia, dándose por pagado con aquellas pequeñas cantidades o modestos regalos que valen muchas veces más que una gran cantidad de dinero para probar el afecto y agradecimiento del enfermo (v. también *Honorarios de los médicos*).

b) *Incurabilidad.* En alguna ocasión se sentirá movido el médico a suspender sus visitas al darse cuenta de que la enfermedad de su cliente es incurable, pareciéndole cometer un hurto, si continúa visitando al enfermo, que naturalmente le ha de pagar sus visitas inútiles.

En este caso convendrá que informe de la situación y de sus honrados escrúpulos a la familia del enfermo, mostrándose dispuesto a continuar las visitas, si se le requiere, sin entibiar jamás estas prestaciones con la convicción de la inutilidad de la asistencia. «Se ha de buscar, escribe A. Pensa, en el sentimiento de la caridad cristiana y en la fe fuerza para no dejarse vencer por el cansancio, el aburrimiento, el desaliento o el escepticismo. Pruébese una y otra vez... No se abandone por desesperación la lucha, porque a nuestro esfuerzo puede concurrir la ayuda de la Providencia. Cuántas veces las situaciones más oscuras y difíciles se ven iluminadas repentinamente por una luz clara que trae consigo la serenidad y la bonanza y conduce a la salvación. Trabájese y espérese confiando y luchando hasta que todo lo salvable se haya salvado, o todo se haya perdido. Procúrese sobre todo conducirse de tal manera que la conciencia no tenga que lamentarse o sentir el remordimiento de haber abandonado la lucha o no haberla conducido con suficiente energía.»

Puede darse también el caso de que la familia, por un sentido mal entendido de ahorro, agarrándose a los «honrados escrúpulos» del médico, le dispense de su ulterior asistencia, mientras que el enfermo hace entender a este último su deseo de que las visitas continúen. En este caso convendrá que el médico continúe acercándose a la cabecera del enfermo a título puramente de caridad, dándose cuenta del consuelo y utilidad que una palabra suya de esperanza y aliento puede traer al enfermo.

c) *El enfermo rehusa la asistencia del médico.* Si la repulsa es explícita o si se deduce del hecho de que no se siguen sus prescripciones, el médico se encuentra con pleno derecho a suspender sus visitas, aun sin proponer un sucesor ni informar a la familia o dar parte al Colegio. A veces, sin embargo, la malevolencia y hasta la hostilidad del enfermo puede ser efecto de una perturbación psíquica, no participada por la familia, la cual por su parte se excusa ante el médico

le ruega no abandone al enfermo. En este caso el médico continuará su asistencia siempre que la familia procure que el enfermo siga el tratamiento prescrito; de otra suerte el médico se hará sustituir por otro o, en caso de necesidad, aconsejaría el traslado de su cliente a un sanatorio.

d) *Temor de contagio*. Frente a un caso de enfermedad grave epidémicocontagiosa, o al difundirse alguna peligrosa epidemia, ha ocurrido algunas veces que el médico ha abandonado no sólo al cliente atacado de tal enfermedad, sino hasta la región devastada por el contagio.

Tal conducta es siempre moralmente condenable, si no hay otros que puedan y estén especialmente obligados a hacerlo.

Sin embargo, frente a un puñado de pusilánimes, la inmensa mayoría del cuerpo médico se ha distinguido siempre en todas las epidemias por su abnegación y su desprecio del peligro; de lo cual dan testimonio los muchísimos médicos que se han contagiado en el cumplimiento de su noble y peligrosa misión.

e) *Grave desacuerdo con un médico consultor*. Es sabido que el médico asistente no puede negarse al deseo del enfermo o de sus familiares de recurrir a una consulta con otro médico en casa de su cliente. Si este consultor ha sido elegido e impuesto por la familia, el médico asistente está en facultad de retirarse, pero tiene la obligación de dar por escrito al nuevo médico una relación clara y precisa de la enfermedad. Si, celebrada la consulta, surgen graves desacuerdos entre el asistente y el consultor acerca del diagnóstico o del tratamiento, el médico asistente tiene derecho a solicitar la opinión de un segundo consultor; si en este caso los familiares del enfermo se manifestasen contra esta nueva intervención pretendiendo seguir los consejos del consultor, el médico asistente tiene derecho a abandonar la asistencia del paciente.

f) *Aborto terapéutico*. En el caso de aborto (v.) terapéutico el médico debe negarse, y puede sin más llegar a retirarse.

6. Conclusiones. - De estos breves ejemplos se deduce claramente la necesidad de ponderar prudentemente las razones, aun en el caso, que en moral parece se había de resolver siempre en sentido negativo, del abandono del enfermo por parte del médico. Éste en último término habrá de deducir del dictamen de su propia conciencia las normas de conducta con que ha de actuar en aquellas delicadas circunstancias profesionales; y la conciencia, bajo el influjo de la caridad, le moverá a decisiones justas y perfectamente morales. *Ñiz.*

BIBL. — *Codice deontologico dell'Ordine provinciale dei medici di Torino*, Torino, 1940; A. Pensa, *Contegno professionale del medico cattolico*, en «Quaderni medici» (1947), n. 2; L. Alonso Muñoyerro, *Código de deontología médica*, Madrid, 1950; A. Sobradillo, *Enquiridión de deontología médica*, Madrid, 1950.

ABDICACIÓN. — 1. Noción. - Es el acto formal de renuncia voluntaria al oficio de un rey, de un príncipe o también, aunque es caso rarísimo, más bien único, al Sumo Pontificado. Cuando se trata de un rey, príncipe o emperador, en general no se admite más que una a. definitiva e irrevocable; queda excluída por lo tanto una a. condicionada o por término fijo.

Con la a. no se puede realizar una cesión, ni alterar el orden de sucesión, ni influir de otra manera en el oficio.

Las formalidades para la a. las establecen las diversas constituciones, que en general no admiten la a. verbal, sino que exigen la a. escrita y formal.

2. Abdicación del Romano Pontífice. - La a. no es desconocida en el derecho canónico. Fué objeto de disputa durante la edad media la cuestión de si el Papa podía o no renunciar al ejercicio de su autoridad, especialmente con motivo del caso de Celestino V. Hoy nadie niega al Sumo Pontífice este derecho y él solo puede determinar sus formalidades.

3. Abdicaciones reales e imperiales. - Entre las abdicaciones más célebres de reyes y emperadores están las de Diocleciano (305 p. C.), Carlos V (1556), Napoleón I (1814), Nicolás II de Rusia (1917), Guillermo II de Alemania (1918), Eduardo VIII de Inglaterra (1936), Víctor Manuel III de Italia (1946), Faruk, Rey de Egipto (1951). Alfonso XIII no abdicó ni renunció a los derechos que le correspondían al trono de España.

4. Moralidad. - Abdicar para un príncipe, rey o emperador puede ser a veces un deber grave de conciencia, impuesto por el bien público, como puede ser también a veces un deber grave el de resistir a una a. impuesta desde el exterior por la fuerza, porque en este caso la a. podría ser un acto de cobardía. El bien común más que el bien individual es lo que debe tener presente el que se encuentra frente a esta alternativa.

BIBL. — V. E. Orlando, *Abdicazione*, en *Nuovo Digesto Italiano*, I, 23; O. Ranelletti, *Istituzioni di Diritto Pubblico*, Milano, 1935, p. 219; J. Chelodi, P. Ciprotti, *Jus de personis*, Vicenza, 1942, p. 249; J. Arrarás, *Historia de la segunda República Española*, Madrid, 1940; An., *La Monarquía Española. Un año histórico*, Madrid.

ABJURACIÓN. — 1. NOCIÓN. - En sentido amplio la a. es toda retractación, renuncia o detestación de una idea o persona en presencia y frecuentemente a petición de otro. En sentido más estricto, teológico-canónico, es una retractación en materia religiosa sea en el foro interno, sea en el externo. En sentido estrictísimo es la misma retractación hecha en el foro externo según la fórmula prescrita por la Iglesia.

2. USO. - Son muchos los ejemplos de a. en la reconciliación de los penitentes en los primeros siglos de la Iglesia, en la historia del derecho penal eclesiástico y especialmente en la práctica de los tribunales de la Inquisición, que imponía la a. no sólo a los herejes formales, sino también a los sospechosos de herejía. Así según la distinta gravedad de los delitos se exigía al delincuente la a. *de formali, de levi, de vehementi, de violento.* Actualmente impone la a. el Código de Derecho canónico (can. 2314, § 2) en la reconciliación de los apóstatas, herejes y cismáticos; la Sda. Penitenciaría acostumbra exigirla *pro foro interno* con determinadas formalidades en la reconciliación de miembros de la secta masónica y similares (v. Cappello, *De Censuris,* n. 302). No se impone la a. a los impúberes (S. C. S. Off., 8 marzo 1882; Collect. de Prop. Fide, 2, n. 1566), los cuales no caen tampoco bajo la excomunión correspondiente (can. 2314, § 1, cfr. can. 2230); están obligados a ella los nacidos y educados en la herejía o en el cisma, aun cuando estén de buena fe, ya que ésta no se presume (can. 2200, § 2).

3. RITO. - En el foro externo la a. se efectúa según el rito que se encuentra en el *Pontificale Romanum* (p. 3, *Ordo ad reconciliandum apostatam, schismaticum vel hæreticum*). Para la a. de los nacidos en la secta la S. C. S. Off. en su Instrucción de 20 de julio de 1559 (Collect. de Prop. Fide, 2, n. 1178) ha dictado una fórmula especial consistente en una profesión de fe jurada, precedida de una breve declaración del abjurante en que reconoce que fuera de la Iglesia Católica no hay salvación y prosigue: «Contra esta fe me duele de haber errado gravemente, porque nacido fuera de la Iglesia he tenido y creído doctrinas contrarias a sus enseñanzas.» Después de esto se le absuelve de la excomunión (bajo condición, si se duda de que la haya contraído) y se le impone una penitencia. Para los orientales aprobó la S. C. S. Off. en 1890 una fórmula especial en la que se rechazan expresamente los errores de los orientales (Collect. de Prop. Fide, 2, n. 1496, notula III, p. 126). El Sto. Oficio aprobó en 1936, 1925 y 1933 fórmulas de a. para los protestantes, ortodoxos y rusos respectivamente. Para el texto de estas fórmulas, v. Ch. Quénet, *Cérémonies de l'abjuration d'un hérétique ou d'un schismatique,* París, 1936. La tendencia que ha inspirado la composición y aprobación de los textos más recientes es un deseo preciso de acentuar el aspecto positivo de profesión de fe más bien que el negativo de repudio y execración. A este fin el Sto. Oficio aprobó para Inglaterra una fórmula más breve que se ha de usar según el criterio del Obispo, extendida en 1946 a Francia (v. Congar, *Abjuration,* en *Catholicisme Hier, Aujourd'hui, Demain,* I, p. 38-40, donde se reproduce el texto de esta última fórmula). La a. debe hacerse ante el Obispo o su delegado, estando presente un notario y algunos testigos, mas no es necesario que se haga públicamente (S. C. S. Off., 28 marzo 1900, Collect. de Prop. Fide, 2, n. 2079). Para el foro interno puede el confesor obtener de la Sda. Penitenciaría la facultad de absolver a los herejes (excepto aquellos que de propósito propagaron el error entre los fieles) de la excomunión y de otras penas recibiendo su abjuración en secreto; puede también obtener la facultad de absolver de la excomunión a los adeptos de la secta masónica o similares siempre que se aparten y abjuren de ella, como se ha dicho antes.

4. MOTIVOS. - La Iglesia exige la a. en el foro externo como reparación del escándalo dado y garantía de la sinceridad de la conversión; en el foro interno como garantía para el confesor de la conversión y como medio de perseverancia para el absuelto (véase también *Herejía, Cisma*). *Dam.*

BIBL. — L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca,* v. *Abjurantes*; BENEDICTO XIV, *De synodo diœcesana,* L. 5, c. 2; L. 9, c. 4; CATALANUS, en *Pontificale Romanum,* 3, tít. 18; BALLERINI-PALMIERI, *Opus Theologicum-morale,* 3, II, Prato, 1890, p. 63 (tr. 5, s. 1, n. 149); J. AERTNYS, *Theologia Pastoralis,* n. 112; VACANT, *Abjuration,* en DTC, I, 74.

ABOGADO. — 1. CONCEPTO. - Se dice en general a. aquel que toma en un juicio la defensa de las razones de otro, o lo que es lo mismo, el que en un juicio asiste a uno de los litigantes con su trabajo y consejo. No es por lo tanto el jurisconsulto que presta su consejo y ayuda, sin salir de su casa, ni el procurador que toma el lugar de la parte y obra en el juicio en nombre e interés de la misma. Ulpiano ha descrito de esta manera el

oficio explicando el sentido del término *postulare* (D. 3, 1, 1, 2): *Desiderium suum vel amici, sui apud eum qui iurisdictioni præest exponere, vel alterius desiderio contradicere.* El a. no busca un interés personal en el pleito, no representa a la parte, sino que la acompaña en el tribunal y permanece a su lado todo el tiempo del proceso con el fin de hacerla más apta para desenvolverse en las intrincadas revueltas del derecho procesal, y con su ciencia y habilidad técnica colabora eficazmente en el desarrollo normal de la causa por medio de la defensa jurídica oral y escrita que siempre se le reserva. Es por lo tanto su misión nobilísima; la Iglesia y el Estado la han rodeado siempre de atenciones especiales al objeto de mantener muy alto el concepto de la abogacía y prevenirla de abusos y defectos.

2. NOTICIA HISTÓRICA. - Las invasiones de los bárbaros al echar por tierra la imponente construcción jurídica de los romanos, condujeron a la extinción casi total de la acción forense que tan floreciente había sido en Roma. Al despertarse en el s. XII la afición y el estudio de la tradición romana ocurrió igualmente el renacimiento de esta profesión, que muy pronto sin embargo se envileció con intrigas, enredos y dilaciones maliciosas en los pleitos. En espera de tiempos mejores surgieron aisladamente algunos jurisconsultos y oradores ilustres que recogieron la tradición clásica y supieron defender el honor de la abogacía. El derecho moderno restituyó a esta profesión la elevada consideración y estima, y disciplinó sus funciones, armonizando y dirigiendo todos sus esfuerzos con el empeño de conseguir la justicia ideal.

3. ORDENACIÓN ESPAÑOLA Y CANÓNICA. - La ordenación española está contenida en el Estatuto general de la abogacía, aprobado por el Decreto del Ministerio de justicia de julio de 1946 y redactado por una comisión de la que formaban parte representantes del Ministerio, de la carrera judicial, Facultad de Derecho y Colegio de Abogados.

La ordenación canónica es la tradicional contenida sustancialmente en el CIC, cánones 1655-1666, completados con las declaraciones interpretativas de la Pontificia Comisión para la interpretación del Código de derecho canónico y de la Sda. Congregación de Sacramentos.

4. EJERCICIO DE LA PROFESIÓN. - En cuanto al ejercicio de la profesión el a. tiene a su cargo el ministerio de la defensa por el cual aconseja a la parte, redacta las citaciones y memorias que suscribe junto con el procurador, discute oralmente la causa y en general dirige la conducta de la defensa adaptándola a las exigencias del pleito.

En materia civil, ante los tribunales es facultativo de las partes servirse de un a., pero es obligatoria la intervención del procurador. En materia comercial la parte debe ir asistida siempre de un a. Ante las jurisdicciones superiores la representación y la defensa se concentran en un a. dotado de la habilitación especial requerida.

En materia penal el reo debe tener siempre un defensor que lo asista.

El derecho canónico, en el can. 1655 señala la necesidad de uno o más abogados en el juicio criminal, y en el juicio contencioso, cuando están en litigio derechos de menores o intereses públicos. En los demás casos cada uno puede defenderse por sí mismo, si bien el juez puede juzgar oportuna la presencia del a. en el juicio y obligar a la parte a elegir uno, o señalárselo de oficio o sustituir el elegido por la parte. La experiencia demuestra que en realidad es siempre ventajosa para el desenvolvimiento ágil y rápido de la trama procesal la asistencia de una persona competente que ordene y dirija la acción de las partes. Por esta razón en los casos ordinarios las partes eligen un a. o se les señala de oficio por el juez. Se establece una excepción en las causas matrimoniales para la parte que defiende la validez del matrimonio. Ésta será asistida siempre por el defensor del vínculo, el cual por oficio ha de sostener siempre la existencia del vínculo, por cuanto el matrimonio goza del favor de la ley (*gaudet favore iuris:* can. 1014).

La constitución del a. no exonera, sin embargo, a las partes de la obligación de presentarse en juicio cuando su presencia es requerida por el derecho o por el juez (can. 1647). Además, aun el que no tenga derecho a acusar el matrimonio (can. 1970-1972) es justo que pueda al menos defenderse ante el tribunal, por lo que se le concede derecho a nombrarse un defensor.

Los abogados, sin embargo, no asumen nunca la cualidad de parte, limitándose su oficio a las funciones de asistencia y defensa de las partes en juicio, en la cooperación común a la administración de la justicia. Naturalmente no son oficiales públicos porque no tienen parte directa en la actuación de la potestad jurisdiccional; pero su oficio, ejercicio de una actividad profesional libre, actua-

do por elección de las partes, tiene el carácter de servicio de pública necesidad.

5. Relaciones entre a. y cliente. - Las relaciones entre el a. y el cliente, fundadas en la confianza de éste en aquél, son de naturaleza contractual (alquiler de obra intelectual). El mandato del cliente legitima la asistencia a la parte en el juicio. El patrono está obligado a prestar su servicio y cumplirlo según su criterio, sustraído al control directo del mandante, con ayuda de sus conocimientos técnicos, con fidelidad y diligencia, para el logro del asunto encomendado a él, independientemente del éxito que pueda tener en efecto. El a. es responsable no de la derrota, sino sólo de la violación dolosa o culpable de sus deberes profesionales.

6. Requisitos. - El título de a. corresponde solamente a quien esté debidamente inscrito en el registro, no pudiéndose ejercer la profesión forense sin estar inscrito en él. Para la inscripción no se requiere tan sólo la capacidad necesaria comprobada por los títulos que se juzguen suficientes, sino que son necesarios otros requisitos de conducta moral, profesional y política, además de la ausencia de incompatibilidades positivas, por las cuales algunas categorías de ciudadanos no pueden ejercer la abogacía.

En el derecho canónico los requisitos personales del a. son: que sea católico, es decir, que profese la Religión Católica Apostólica Romana; que sea mayor de edad, esto es, que haya cumplido los 21 años; que se distinga por la honestidad de sus costumbres, rectitud profesional y práctica religiosa; ha de tener el doctorado en derecho canónico, o al menos ser muy perito en esta disciplina, para demostrar su capacidad técnicocientífica, y a ser posible, que se haya ejercitado durante tres años en el *Studio* anejo al Tribunal de la S. R. Rota o en el despacho de algún a. provecto. Con estos requisitos el a. puede solicitar ser inscrito en el registro de un tribunal eclesiástico y consiguientemente ejercer su profesión en él.

7. Control sobre los abogados. - Juzgan de la existencia o no existencia de los requisitos y de la oportunidad de la inscripción del a. en el registro del tribunal, para el derecho civil o penal, las autoridades del Colegio de Abogados, y para el derecho canónico, el Ordinario local.

Estos órganos ejercen su poder y su control sobre los abogados: *a*) aprobando a los solicitantes, es decir, inscribiendo de una vez para siempre sus nombres en el registro, o concediéndoles al menos en cada caso la autorización necesaria para el ejercicio de la profesión; *b*) borrando los nombres del registro cuando hubiere razones graves que de algún modo hagan inoportuna su inscripción; *c*) castigándolos cuando se hicieran culpables de delitos u otras incorrecciones profesionales, de las que luego hablaremos.

Además, en el derecho canónico el Presidente de un colegio de jueces, después de haberlo tratado con los demás miembros que componen el colegio, puede tomar las siguientes providencias: *a*) señalar el a. de oficio a la parte que no hubiere señalado ninguno por haber sido admitida al patrocinio gratuito o por otras razones; en el caso de gratuito patrocinio el a. debidamente inscrito en el registro y designado por el Presidente debe encargarse de la defensa gratuita del cliente que se le hubiere asignado bajo la pena de medidas disciplinarias proporcionales; *b*) sustituir en casos particulares el a. elegido por la parte o darle la asistencia de un colega. En estos casos el Presidente mismo da el mandato necesario para el ejercicio práctico de la abogacía. Todo el consejo de jueces está llamado a decidir cuando se trata de expulsar o suspender en una causa en curso a un a. indigno.

En general los abogados no tienen verdadero derecho adquirido a patrocinar a no ser que anteriormente se hayan inscrito en el registro. En este caso tendrán un derecho al ejercicio *(ius ad rem)*, que se convertirá sin más en derecho sobre el ejercicio *(ius in re)* una vez que hayan recibido el encargo del cliente.

Este encargo o comisión es una forma de mandato: una declaración escrita, fechada y firmada y voluntaria de la parte, que confía a un a. determinado la defensa de una causa determinada; declaración que ha de ser autenticada y conservada en los autos del proceso.

8. Derechos y deberes del a. - El a. tiene derecho a los honorarios y al reintegro de los gastos que hubiese realizado en interés de la causa y del cliente, y debe ser reconocido como defensor por las partes y por el juez.

Tiene el deber de cumplir fielmente el oficio que se le ha confiado sin traspasar los límites de su mandato; está obligado igualmente al secreto profesional: obligaciones de que se hace cargo bajo juramento. No puede por otra parte recibir dones o regalos que le induzcan a traicionar su obligación; su honestidad profesional le impide encar-

...arse de la defensa de causas inhonestas o perdidas por adelantado; y su corrección le ... de mover a manifestar por adelantado a ... cliente el éxito probable de la gestión. Está obligado además, dentro de los límites de sus posibilidades, a prestar gratuitamente su ayuda a los pobres.

Hay tres pactos delictivos que ha de evitar en todo caso bajo pena de nulidad de los pactos y de una conveniente y proporcionada pena: son los llamados *litis redemptio* (redención del litigio), *pactum de palmario*, esto es, pacto de la victoria, y *pactum de quota litis* (pacto sobre una cuota de la cosa en litigio). La moral profesional prohibe a los abogados honrados tanto el establecer cualquiera de estos pactos como el prestarse a la formación de una causa falsa.

9. FIGURAS HISTÓRICAS DE ABOGADOS. - Históricamente se llamó a. en la Edad Media al oficial por medio del cual ejercía el señor del territorio su jurisdicción sobre los habitantes del territorio, y tenía el privilegio de ser exento de tasas, tributos y servidumbres.

Para la defensa de las iglesias y monasterios sus vasallos gozaban de inmunidad; Carlomagno prescribió que hubiera un a. en cada diócesis y abadía; pero cuando las posesiones se extendían a varios condados los abogados se multiplicaban. Así nació una abogacía bien retribuída y mal vista de la nobleza que muy pronto se convirtió en fuente de graves abusos y tribulaciones, por lo que fué abolida en el s. XII.

Después de Constantino, nombrado por el Emperador a propuesta del Obispo, surgió un nuevo funcionario eclesiástico, el *advocatus Ecclesiae*, cuya misión era representar a la Iglesia y a los eclesiásticos en sus asuntos temporales ante el tribunal y la autoridad secular con otros oficios importantes, como la defensa de los pobres, de las viudas, de los huérfanos, que desapareció con la mutación de los tiempos, cediendo el puesto en Occidente a los abogados civiles.

Es digna de mención la *Asociación de Abogados de S. Pedro*, instituída en el pontificado de Pío IX, que reúne beneméritos e ilustres abogados para la defensa de la Religión y de los derechos de la Iglesia. Pueden ser miembros honorarios otros dignatarios eclesiásticos y seglares de mérito. *Pug.*

BIBL. — F. APPLETON, *Traité de la profession d'avocat*, París, 1923; M. BATTISTA, *Ordinamento delle professioni di avvocato e procuratore*, Roma, 1926; F. CARNELUTTI, *Sistema di diritto processuale*, Padova, 1936; G. CHIOVENDA, *Istituzioni di diritto processuale civile*, Napoli, 1936; F. ROBERTI, *De Processibus*, I, Roma, 1956, p. 560 ss.; A. FERNÁNDEZ, *La abogacía en España y en el mundo*, 3 vols, Barcelona, 1956; A. FERNÁNDEZ SERRANO, *De las incompatibilidades para ejercer la abogacía*, Madrid; Id., *El secreto profesional de los abogados*, Madrid; M. ROBLOT, *Tratado de la profesión del abogado*, Barcelona; J. G. BAYÓN, *Deberes profesionales del abogado*, «Virtud y Letras» (1953), 76-80.

ABOGADO CONSISTORIAL Y ROTAL. — 1. ORIGEN HISTÓRICO DE LOS A. CONSISTORIALES. De los siete defensores de la ciudad, establecidos por Inocencio I (402-417) y por Gregorio Magno (598), parece que tuvieron su origen los a. consistoriales, que Benedicto XII con la Const. *Decens et necessarium* de 26 octubre 1340, disciplinó y que Sixto IV completó en 1471 elevando su número a doce. Su misión exclusiva, defender las causas del Consistorio, fué honrada con numerosos e importantes privilegios, p. ej., el de regir la Universidad de Roma, Pero cuando con la creación y consolidación de los tribunales pontificios las causas no se trataron ya en consistorio, a los a. consistoriales no les quedó otro cargo que el de solicitar el palio para los Metropolitanos y Arzobispos y Obispos que tienen este privilegio y el patrocinio de las causas de beatificación y canonización. Como vestigio de la antigua disciplina se consideran hoy como a. propios y nativos de la S. R. Rota.

2. SU ORDENACIÓN Y MISIÓN ACTUAL. - La ley de 7 junio 1929 del Estado de la Ciudad del Vaticano (art. 13-14) y el Motu Proprio *Al fine* de 21 sept. 1932 reservan a los a. consistoriales la representación y defensa de los acusados de delitos y el ejercicio de las funciones del ministerio público o fiscal ante los tribunales del Estado Vaticano. Además la S. C. de Sacramentos, en la instrucción de 15 agosto 1936 (art. 48, § 4), les reconoció el derecho a patrocinar las causas matrimoniales ante cualquier tribunal eclesiástico sin necesidad de la previa aprobación del Obispo.

Finalmente, al Colegio de a. consistoriales competen funciones consultivas en los procesos disciplinares a cargo de abogados rotales (Normæ S. R. Rotæ, 29 junio 1934, art. 57).

3. A. ROTALES. - El título de abogado rotal o de la Rota se consigue después de tres años de práctica en el *Studio* de la S. R. Rota, dirigido por un Prelado Auditor y puesto bajo la autoridad y vigilancia del Decano (Decr. *Nihil antiquius* de 8 junio 1945).

También los a. rotales están autorizados para patrocinar las causas matrimoniales ante todos los tribunales eclesiásticos, independientemente de cualquier aprobación previa por parte del Ordinario. Esto es una evi-

dente consideración a la dignidad de la S. R. Rota que los tiene inscritos en su álbum y como un reconocimiento oficial de que la inscripción en el álbum rotal es ya suficiente garantía de la competencia jurídica de un abogado.

4. Necesidad de la aprobación y de la licencia para el ejercicio de la profesión. - Pero aunque no se requiere para los a. consistoriales y rotales una verdadera y propia aprobación del Ordinario diocesano, se equivocaría quien quisiese deducir de aquí que no sea necesaria tampoco la licencia, que se debe pedir, aunque el Obispo no puede, ordinariamente, rehusarla, para que el abogado pueda ser prácticamente admitido y reconocido como defensor.

La aprobación del Obispo no se restringe, sin embargo, a sólo el examen sobre la competencia jurídica y sobre el valor de los títulos del abogado, sino, razonablemente, se extiende a todo el conjunto de los requisitos citados. El Ordinario en el álbum de los abogados de su tribunal debe reconocer siempre, en principio, el derecho de los a. consistoriales y rotales a defender en su diócesis; pero de hecho, cuando uno de éstos se presenta a su tribunal, podrá examinar sus documentos y conducta y si tuviere motivos graves excluirlo o suspenderlo. *Pug.*

BIBL. — F. Roberti, *De Processibus*, I, Roma, 1956; E. Bernardini, *Leges processuales vigentes apud S. R. Rotae tribunal*, Roma, 1935; A. Pugliese, *Avvocati e procuratori nelle cause di nullità di matrimonio presso i tribunali ecclesiastici*, Milano, 1937.

ABORTO. — 1. Naturaleza. - El a. es la expulsión del útero materno de un feto vivo incapaz de vivir fuera de él. Distínguese de la embriotomía, que es la occisión de un feto que se encuentra todavía en el útero. La esencia del a. está en la separación del feto del organismo materno. Por esta razón, si el feto se encuentra todavía en el útero, pero se ha interrumpido el contacto natural necesario para la vida, la expulsión consiguiente no es a. en sentido moral.

2. División. - El a. puede ser: *a*) natural o artificial. Este último, causado por una intervención humana, puede ser a su vez: *b*) terapéutico o criminal, según que haya sido realizado por una persona autorizada por la ley civil para ejercer la medicina, o no; *c*) directo o indirecto.

El a. es directo cuando la expulsión del feto se pretende como medio para algún fin (como, p. ej., para salvar la vida de la madre en peligro a causa del embarazo), o cuando se realiza sin otro fin que él mismo. Es por lo tanto siempre a. directo cuando se expulsa el feto o se interrumpe el embarazo. El a. indirecto es un acto de naturaleza y fin totalmente distinto, el cual en virtud de circunstancias accidentales no pretendidas ni causadas por el agente, provoca, como efecto accidental y secundario, la expulsión del feto.

3. Datos históricos. - El a., aun el terapéutico para salvar la vida de la madre, fué conocido y practicado por los médicos paganos, griegos y romanos, como Hipócrates y Asclepíades. En los siglos I y II el a. llegó a ser una peste social. Los escritores cristianos Atenágoras (Leg. pro Christianis, 35), Minucio Félix (Octavius, 30), Tertuliano (Apologeticum, 9), condenaban todo a. como prohibido por el precepto divino de no matar. Con la predicación de la doctrina moral y la agravación de las penas eclesiásticas contra el a., la Iglesia llegó casi a extirpar el vicio. La doctrina del a. medicinal pareció desaparecer enteramente de la medicina cristianizada; sólo una voz se levantó entre los apologistas en su favor (Tertuliano, *De anima*, 25). Pero al resucitar el ambiente pagano con el Humanismo volvió a suscitarse este problema entre los canonistas y moralistas (s. XV). El problema se recrudeció extremadamente en el siglo XIX. La lucha, áspera a veces, duró pocos decenios. Hacia fines de este siglo el S. Oficio decidió contra la licitud de cualquier a. directo. En la Enc. *Casti connubii* (1930) Pío XI enseñó solemnemente esta doctrina a todo el mundo.

4. Moralidad. - El a. directo es un pecado grave y un acto intrínsecamente malo. Pruebas: *a*) Es un caso especial de homicidio, prohibido por lo tanto por el quinto mandamiento. *b*) La tradición y la doctrina de la Iglesia lo condenan. *c*) El feto es un hombre, criatura intelectual, distinto de la madre. Es, pues, sujeto con derechos naturales y por lo tanto a la vida. Quien expele el feto del útero, lo priva de la condición necesaria para la vida, lo mismo que el que aprieta el cuello a un hombre poniéndole en condiciones de no poder respirar. Es una violación del derecho a la vida. De aquí se sigue que ningún a. directo puede ser jamás justificado.

5. Objeciones. — *a*) La necesidad extrema hace lícitas muchas cosas. *R.* Muchas, pero no todas. Si, p. ej., una cosa está prohibida por una ley, hay circunstancias extraordinarias que pueden hacer cesar el derecho, como, p. ej., la necesidad extrema hace cesar el derecho de propiedad privada en cuanto éste

impide a otro librarse de su necesidad. Pero hay derechos inalienables, cual es el derecho a la vida que jamás se pierde. Las vidas humanas no son cosas útiles a todos como lo son los bienes materiales, sino que cada uno tiene su vida como parte constituyente de la persona propia.

b) Si el feto pudiera darse cuenta de su posición consentiría en renunciar a su derecho para salvar a su madre; así tenemos un consentimiento prudentemente presunto. *R.* Ningún hombre tiene facultad para renunciar a su derecho a la vida, porque ninguno tiene derecho a disponer de su propia vida (v. *Suicidio*). El consentimiento expreso, por ser inválido, no tiene ningún efecto, por lo tanto tampoco el consentimiento presunto basta para justificar el a.

c) El feto es un agresor injusto, del cual tiene derecho a defenderse la madre. *R.* El feto no comete ningún acto ilegítimo, por lo cual no puede ser agresor injusto.

d) Es mejor que uno solo pierda la vida y no dos. Y es justo escoger el mal menor. *R.* No se trata de escoger entre matar un ser o dos, sino entre matar a uno o no impedir la muerte de dos. El primero es un mal moral; el segundo no lo es, si el único medio para impedirlo es un pecado. El primero, mal moral, es el mal mayor. Por lo demás, una ventaja inmediata, obtenida mediante una transgresión, no prueba que la ley prohibitiva absoluta no sea ventajosa para la humanidad. La existencia de la prohibición absoluta puede ser el único medio para salvar el mayor número de vidas maternas, aun cuando no las salve todas. Porque hay médicos no cristianos o ateos que después de una larga experiencia han confesado que la doctrina católica es el método más seguro para salvar mayor número de madres. Aquí se encuentran verificadas aquellas palabras de Cicerón: «No hay cosa útil si no es conforme a la moral; no porque lo que es útil es moral, sino porque lo que es moral es también útil.» (*Ethica*, c. 30.)

6. Errores. - Es un error decir que la Iglesia enseña que la vida del niño tiene preferencia y es de más valor que la de la madre. La Iglesia enseña que las dos son iguales y que, por lo tanto, no está permitido matar a uno para salvar a otro. Es pecado matar al feto para salvar a la madre, como es pecado matar a la madre para salvar al hijo.

7. Obligación profesional. - Objétase que la obligación profesional induce en ocasiones al médico a practicar el a. para salvar la vida de la madre. Éste es un error fundado en un falso concepto de la obligación profesional. El médico obra en nombre de su paciente. Por lo tanto, en virtud de su contrato, no puede tener jamás el derecho ni la obligación de realizar un acto prohibido a todo hombre, a todo paciente, a toda madre, es decir, la occisión directa de una persona inocente.

8. Penas eclesiásticas. - Quien procura directamente el a., incluso la misma madre, cuando el acto ha tenido su efecto, incurre en excomunión, cuya absolución está reservada al Obispo (can. 2350, § 1). Aun cuando estrictamente no se trate de una pena, conviene notar que el a. produce en las mismas condiciones irregularidad por delito (canon 985, n. 4).

9. El a. indirectamente causado. - Es de suyo ilícito, pero puede ser lícito si se da una razón proporcionada, p. ej., la necesidad de salvar la vida de la madre.

10. Causar peligro de a. - Si se hace con la esperanza o intención de provocar la expulsión del feto es siempre pecado grave. Hecho sin esta mala voluntad es o no pecado según que haya o no haya razón proporcionada a la gravedad del peligro. *Ben.*

11. El aborto en la legislación española. El aborto en la legislación española es la expulsión prematura y violentamente provocada del feto del útero materno o su destrucción, por lo que en este delito se persiguen como actos punibles cuantos conduzcan a privar a un feto de su vida intrauterina o a extraerlo del seno materno violenta y anticipadamente. El aborto se comete cualquiera que sea el tiempo de la gestación.

El aborto cometido sin el consentimiento de la mujer o con consentimiento de la misma, el cometido empleando violencia, intimidación o engaño, y la muerte o lesión grave de la mujer como consecuencia del mismo o de los manejos para obtenerlo, son otros tantos delitos considerados por el CPE en su art. 411.

Los arts. siguientes del CPE establecen las penas en que incurren los que ocasionan sin propósito de causarlo, pero conociendo el estado de embarazo de la mujer, el aborto; la mujer cuando produjere o consintiere su aborto y los padres que produjeran o cooperaran en el aborto de su hija por ocultar su deshonra; los facultativos, farmacéuticos, matronas, practicantes e incluso otras personas que sin título facultativo se dedicaran habitualmente a esta actividad. Castígase

igualmente la indicación, fabricación, venta o propaganda no sólo de los medicamentos, sustancias, objetos, instrumentos, etc., destinados a producir el aborto, sino incluso de los destinados a evitar la procreación y todo género de propaganda anticonceptiva (CPE, arts. 411-417).

12. CONSIDERACIONES MORALES. - Dejando a un lado el aborto espontáneo, suceso morboso determinado por las causas más diversas: constitucionales, infecciosas, tóxicas, traumáticas, etc., nos fijamos tan sólo en el a. provocado, en el que al delito de la supresión de un inocente se añade el riesgo de la gestante, siendo la mortalidad en estos casos superior cien veces a la del a. espontáneo, y el riesgo —ética y biológicamente no menos importante— de dañar de un modo permanente la esfera genital de la mujer, de donde pueden surgir complicaciones y trastornos graves en sucesivos embarazos.

Es tristísimo observar la frecuencia con que se produce el a., incluso en pueblos cristianos como el nuestro, independientemente del régimen político, de las características étnicas o de las condiciones de los diversos pueblos. Esto probablemente depende de la subversión de los valores éticos, de la debilitación de los principios religiosos y de la prevalencia de los instintos egoístico-hedonistas que caracteriza en amplios estratos de las poblaciones de casi todo el mundo el último medio siglo, devastado material y espiritualmente por dos guerras mundiales.

Hemos hablado ya de los pontífices que repetidamente han levantado su voz contra las prácticas abortivas (cfr. entre los últimos documentos el discurso de Pío XII al Congreso de la Unión Católica de Comadronas, 29 oct. 1951). De nada valen tampoco los gritos de alarma que médicos e higienistas de los más autorizados han lanzado a la vista de los turbios caminos seguidos en los pueblos que se llaman civilizados, para secar las fuentes de la vida, sin percatarse de que con ello comprometen su mismo porvenir. Nada parece valer el ejemplo de la moderna «familia de tres» en que el hijo único se cría mal educado (por exceso de severidad o más frecuentemente de indulgencia y por la falta de compañeros de su edad) y es presa fácil de neurosis, en tanto que sus padres incurren a su vez con frecuencia en trastornos neuropsíquicos o en otras desgracias más graves si la muerte o la invalidez se ceban en aquel único fruto de su unión en que tanto influjo tuvieron el egoísmo, el cálculo, la desconfianza en la Providencia.

Ante estas graves perversiones de las costumbres que van tomando cada vez más incremento en la vida moderna, se hace preciso recordar enérgicamente a los esposos su deber moral —invocando si fuera necesario el rigor de la ley— y por otra parte mejorar las condiciones económicas en favor de los matrimonios prolíficos, si se quiere evitar que la peste del a. provocado (además de las prácticas neomaltusianas, que casi podemos considerar más graves por ser menos peligrosas y por juzgarse menos inmorales) comprometa irreparablemente el futuro de los pueblos de elevada civilización. *Riz.*

BIBL. — B. MERKELBACH, *Quæstiones de embriologia*, I y II, Torino-Roma, 1927-1937; L. BENDER, *L'aborto provocato può essere mai un obbligo professionale?*, en *Perfice munus (Medicina e Morale)*, 14 (1939), 89-92; R. I. HUSER, *The crime of abortion in canon law*, Washington, 1942; G. PALAZZINI, *Ius fetus ad vitam in fontibus ac doctrina canonica usque ad sæculum XVI*, Urbaniæ, 1943; J. PUJIULA, S. I., *¿Es lícito el aborto?*, Barcelona, 1932; íd., *El médico ante los derechos del no nacido*, Barcelona, 1946; PORTES, TIBERGHIEN, etc., *El aborto*, Barcelona, 1951; G. CLEMENT, *Derecho del niño a nacer*, Madrid, 1953; M. IGLESIAS, *Aborto, eutanasia, fecundación artificial*, Barcelona, 1954; M. VIEITES, *El aborto a través de la moral y de la ley penal*, Madrid, 1933.

ABORTO TERAPÉUTICO. — 1. PREMISAS. - Como hemos precisado en la voz *Aborto*, el a. terapéutico es una subespecie del a. provocado. Podemos añadir aquí que ésta es la subespecie moralmente más peligrosa, ya que en tanto que el a. criminal y el eugenésico repugnan inmediatamente a la conciencia de todo hombre honesto, el a. terapéutico, o sea el provocado artificialmente, cuando el estado de gravidez crea un peligro grave e inevitable de otra manera para la vida de la gestante, tiene, como escribe Scremin, «cierta apariencia de bien, en cuanto (en teoría) pretende la protección de la vida de la madre».

2. INDICACIONES. - Las indicaciones para el a. terapéutico pueden dividirse en «mayores» y «menores». Las primeras, que tienen siempre presente el peligro grave y actual de la gravidez para la madre, van disminuyendo poco a poco con el progreso de la medicina y con la perfección de la técnica quirúrgica (como la operación cesárea que permite el parto aun en los casos de excesiva estrechez de pelvis). Estas indicaciones se reducen hoy en términos generales a las siguientes:

a) *Vómito incoercible:* Cuando tras del oportuno control y agotados todos los remedios (de orden neurovegetativo y psicotera-

...tico, muy eficaces) resulte que la embarazada no tolera ni un sorbo de agua y va cayendo en la caquexia;

b) *Nefropatías graves* y rebeldes al tratamiento médico;

c) *Tuberculosis pulmonar* particularmente peligrosa;

d) *Cardiopatías* descompensadas.

Este número restringido de casos en los que podría aconsejarse el a. (y decimos podría, porque la moral católica no admite jamás la interrupción terapéutica de la gravidez según las razones dadas) aumenta desmesuradamente si se aceptan las llamadas indicaciones menores en las cuales el a. no se realiza para salvar la vida de la madre amenazada por el embarazo, sino que se preocupa —muy elásticamente— del hecho más o menos hipotético de que si la gestación continuase la salud de la gestante se vería de algún modo comprometida.

Cualquier disgusto de una mujer histérica, los temores de orden eugenésico o social, los presentimiento de los cónyuges demasiado débiles, impresionables, preocupados y fundamentalmente egoistas pueden sugerir indicaciones terapéuticas cuyo radio de acción sobrepasa fácilmente las fronteras del verdadero y propio a. criminal.

3. Ilicitud. - La moral católica no hace distinción entre indicaciones mayores y menores; sino que declara taxativamente ilicito el a. terapéutico, como cualquier otra suerte de a. provocado, en homenaje al divino precepto: «¡No matarás!», al que alude el mismo papa Pio XI en su famosa Enc. *Casti connubii (De matrimonio christiano)*, en que se condena el a. terapéutico, porque provoca la occisión directa de un inocente». Y en realidad —como subraya también Scremin— el embrión (y en su desarrollo sucesivo el feto) es inocente no sólo porque no puede tener ninguna intención de hacer daño alguno a su madre, sino aun en el sentido más comprensivo de que él no se encuentra en el útero materno por voluntad propia; a lo que se ha de añadir que el embrión, lejos de tener motivos para dañar a la gestante, habría de salvaguardar, si pudiera, su salud, ya que de ella depende igualmente su propio futuro.

El a. terapéutico queda prohibido por la moral católica, aun cuando se tenga la certeza de que el feto no ha de ser de vida, por ser portador de alteraciones incompatibles con la vida extrauterina: esta prohibición se basa en la circunstancia de que esta certeza es siempre relativa, y además en la ilicitud de acortar la vida de quien, por una grave enfermedad, está destinado con toda seguridad a perderla en breve plazo (v. *Eutanasia*).

Las prescripciones taxativas de la Iglesia en materia de a. terapéutico encuentran su más amplia justificación en objetivas estadisticas sanitarias, de las cuales resulta (seguimos citando a Scremin) que la «aplicación rigida de las normas éticas salva en conjunto un numero mayor de vidas; el a. terapéutico sacrifica en conjunto un número mayor de vidas». Aquellas estadísticas demuestran en efecto que —con relación a la tuberculosis pulmonar y a las graves enfermedades del corazón (que son las que más fácil y frecuentemente inducen al a. terapéutico)— la interrupción del embarazo permite salvar apenas un 5 % más de madres, pero con el sacrificio de la totalidad de los que habían de nacer. Bastaría este elemento de hecho para justificar plenamente los dictámenes de la moral católica, pero hay todavía más. Si todo ginecólogo estuviese perfectamente convencido de que le está prohibido por cualquier motivo provocar el a. de una gestante enferma, se pondria en práctica un mayor número de providencias higiénicas y terapéuticas con el resultado, si no de abolir, al menos de reducir al mínimo el número de estos pocos casos en los que la exclusión de las prácticas abortivas determina la muerte de la madre.

4. Deberes del médico. - Uno solo es, pues, el deber del médico católico que tenga a su cuidado una gestante enferma: excogitar todo medio curativo que pueda conducir a feliz término el embarazo, con el propósito deliberado de no provocar nunca su interrupción antes de que el fruto concebido sea de vida fuera del útero.

Convencido de la bondad de este principio, el ginecólogo sacará más fácilmente de su propia conciencia el valor y la fuerza para oponerse a la opinión corriente que —en el fondo— aprueba el a. terapéutico, porque en algunos casos representa «la solución más fácil» (como escribe Misch Casper, cit. por Scremin) y que concilia de una manera simplista el deseo innato de aliviar un grave sufrimiento con el daño tan sólo de un intruso desconocido, el amor del marido no exento de egoísmo, la afectación de ternura para con el huérfano futuro y la necesidad natural de «hacer todo lo posible», que mueve con frecuencia a la familia y al mismo médico a requerir la intervención abortiva, cuando el

estado de salud de la gestante se agrava peligrosamente.

Ni siquiera en aquellos casos —prácticamente excepcionales— en que el ginecólogo juzgase necesario un a., condenado de otra parte por su conciencia de católico, le sería lícito interrumpir la gestación, sino que habría de recurrir a todos los recursos sanitarios posibles para salvar a la madre respetando al mismo tiempo al hijo en curso de gestación.

Si la gestante o cualquier familiar o el médico de cabecera piden insistentemente el a. terapéutico, el especialista habrá de retirarse sin que le sea consentido colaborar a la intervención abortiva ni siquiera con consejos técnicos.

Entiéndase que no le es lícito tampoco al médico sugerir —en prevención de embarazos futuros que habrían de concluir con un a. terapéutico— la esterilización de uno de los cónyuges o el uso de antifecundativos. El médico habrá de limitarse a explicar la ilicitud, el riesgo y peligro de cualquier maniobra abortiva, habrá de mejorar las condiciones de salud de la mujer y podrá finalmente aconsejar la abstinencia o la resignación y valor para llevar hasta el fin una eventual gestación futura.

En algún caso —y me refiero sobre todo a los casos de vómito incoercible que parecen ligados con una aversión más o menos inconsciente de la madre contra el fruto de la concepción y que frecuentemente pueden ser aliviados por la psicoterapia— pudiera llegar, precisamente con fines psicoterapéuticos, a la simulación del a. Esta simulación sería moralmente lícita siempre que la enferma no considere moralmente ilícito el a. terapéutico, que no haya escándalo y que ocurrida la curación exponga el médico la verdad de los hechos a la gestante y la instruya tanto sobre la ilicitud del a. cuanto sobre la circunstancia de que en su caso no era necesario.

5. A. INDIRECTO. - Similar en cierto modo, aunque no idéntico, al a. terapéutico es el a. indirecto, denominación con que se entiende la muerte del feto (o expulsión en un momento todavía no vital) después de una intervención médica o quirúrgica en la gestante, cuando no haya ninguna relación de causa a efecto entre la gravidez y el estado morboso por que se interviene, de manera que la misma intervención se practicaría siempre que se verificasen las mismas indicaciones terapéuticas, aun sobre una mujer no embarazada.

El a. indirecto es moralmente lícito porque, al contrario de lo que ocurre en el a. terapéutico, el médico no mata aquí directamente al hijo para salvar a la madre, sino que cura a la madre, aun previendo la muerte segura del hijo. El caso, para citar un ejemplo conocido entre los moralistas, es semejante al del que se ve injustamente atacado por una mujer embarazada y la mata en legítima defensa con lo que muere al mismo tiempo el feto inocente. No hay culpa en este caso porque ni se pretendía tal muerte, ni la occisión de la mujer fué causa directa de la muerte del feto, en tanto que por otra parte existía una proporción entre el daño del inocente y el derecho a la vida del agredido.

Entiéndase que si bien es lícito al médico someter a la gestante a determinadas curas por graves exigencias de salud, si se previera que había de verificarse el a., habrá de hacerse lo posible por evitar este último evento. *Riz.*

BIBL. — S. DI FRANCESCO, *Il diritto alla nascita*, Roma, 1952; V. M. PALMIERI, *Il medico e la legge*, en «Quaderni medici» (1947), n. 2; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953; M. ZALBA, *El aborto terapéutico y la moral*, en ECA (1949), p. 1265.

ABRAZO RESERVADO (amplexus reservatus). — 1. NOCIÓN. - Es la unión de los cuerpos de dos esposos seguida de la desunión, sin que la emoción completa se produzca si no es accidentalmente. Así se realiza (y por esta razón se «reserva») sólo el primer momento de la unión marital y se obtiene la satisfacción en lo que se refiere a los fines secundarios de la vida conyugal, pero no se verifican los otros dos momentos de la unión marital ordenados a la procreación. Es lógico, por lo tanto, que el a. reservado no esté ordenado a la procreación ni pueda desembocar en ella.

2. VALORACIÓN ÉTICA. - Varios teólogos consideraban este modo de proceder entre los cónyuges, como uno de tantos actos permitidos a los esposos en su vida íntima, aunque sin querer llegar a la plenitud del acto procreativo, pero excluída de suyo la polución, hasta que la Supr. Sda. Congr. del Sto. Oficio, por Decr. de 30 junio 1952, declaró que no se puede enseñar que contra este modo de proceder no haya nada que objetar (AAS, 44 [1952], 546).

Es lógico, por lo tanto, concluir que este

modo de proceder sea pecaminoso. Si la culpa se ha de considerar grave o leve no puede argüirse nada del documento del Sto. Oficio, y por esta razón los teólogos siguen hoy sobre este tema diversas opiniones. *Pal.*

BIBL. — H. HERING, *De amplexu reservato*, en *Angelicum*, 28 (1951), 313-345; T. BARBERENA, *El monitum del Santo Oficio acerca de la vida sexual matrimonial*, en *Rev. Esp. de Derecho Canónico*, 8 (1953), 163-177; A. BOSCHI, *Amplexus reservatus*, en *Palestra del Clero* (1954), 1129; M. CASTELLANO, *Adnotationes ad monitum S. C. S. Officii de «amplexu reservato»*, en *Ephemerides iuris canonici*, 8 (1953), 341-345; E. LIO, *De delicto sollicitationis relate ad amplexum reservatum*, en *Casus Conscientiae, II, De censuris*, curante P. Palazzini, Roma, 1956, p. 74-103; G. PUERTO, *De amplexu reservato*, en *Il. del Cle.* (1953), p. 6-11; A. YANGUAS, *De amplexu reservato*, en *Est. Ecles.* (1956), 197-226.

ABROGACIÓN. — 1. NOCIÓN. - Cesación de una ley en virtud de una ley posterior.

Puede ocurrir en las leyes positivas, no en las naturales. La ley posterior puede abrogar la antecedente por una declaración explícita, y entonces es evidente que la primera ley cesa en todo o en parte, según las expresiones que se empleen en la ley abrogante.

Otras veces la a. es sólo implícita, en cuanto que de una ley primera cesa todo lo que es incompatible con una ley posterior, aun cuando en ésta no se diga que queda abolida aquélla. Esta forma de a. puede ser igualmente total o parcial, según que la incompatibilidad se extienda a toda la ley preexistente o se limite a una parte de ella.

Un tercer modo de a., implícito también, se tiene cuando una ley posterior regula una materia entera regulada ya por una ley precedente. Esta forma de a. es siempre total. Por lo mismo que la nueva ley pretende disciplinar *ex novo* toda una materia determinada, dándole un nuevo aspecto, se revela el propósito de abolir la ley antigua aunque no se diga expresamente.

La a., por ser un efecto jurídico de la ley subsiguiente, no se realiza sino en el momento mismo en que la nueva ley entra en vigor; por lo tanto, durante la vacación de la ley sigue vigente la anterior.

2. DIVERSAS ESPECIES. - Distínguense algunas veces de la a. la obrogación y la derogación. La obrogación comprendería los dos casos de a. implícita, especialmente cuando la incompatibilidad de las dos leyes en contraste no llega a la contradicción; la derogación sería la a. parcial de una ley, o también incluso su a. total, pero con efecto limitado a sola una parte de la sociedad sujeta a ella. Pero esta terminologia no es constante en los autores ni en los códigos. *Gra.*

BIBL. — J. CREUSEN, *L'abrogation de l'ancienne droit*, en *Nouv. Rev. Théol.*, 50 (1923), 196-207; S. D'ANGELO, *Annotatiunculæ in modos quibus leges canonicæ cessant ab extrinseco*, en *Apollinaris*, 1 (1928), 238-245.

ABSOLUCIÓN. — 1. NOCIÓN. - Es la liberación de la acusación, de la imputación del pecado y de la pena. Puede ser sacramental y no sacramental.

2. ABSOLUCIÓN SACRAMENTAL. - Son las palabras sacramentales con que un sacerdote dotado de jurisdicción concede en nombre de Dios a quien se ha arrepentido sinceramente de sus pecados y se ha confesado de ellos, aceptando la satisfacción debida, el perdón de estos pecados, en cuanto son una ofensa a Dios.

Estas palabras, que para ser eficaces suponen los tres actos del penitente: la contrición, la confesión y la voluntad de satisfacer, son la forma del sacramento de la penitencia (v. esta voz, bajo la cual se trata también de los efectos de la absolución). Restringidas a lo más esencial las palabras de la a. son las siguientes: *Yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* (*Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, Rit. Romanum, tit. IV, c. 2, n. 2).

La a. sacramental se imparte a cada uno de los penitentes después de la acusación de sus pecados. Sin embargo, en peligro inminente de muerte, cuando no hay oportunidad de escuchar la confesión de todos los que están en tal peligro, como puede ocurrir en caso de naufragio o incursión aérea en tiempo de guerra, la a. puede ser impartida en forma colectiva a todos aquellos que de una manera sensible, por ejemplo, dándose golpes de pecho, manifiestan al sacerdote haber pecado y estar arrepentidos. Esta a. colectiva es realmente sacramental. Pasado el peligro queda aún la obligación de manifestar al confesor, según su especie y número, todos los pecados mortales perdonados ya de aquel modo (Sda. Cong. Consistorial, 8 diciembre 1939: AAS, 31 (1939, 712; Sda. Penitenciaría Apostólica, 10 diciembre 1940; ibíd., 32 [1940], 571).

El Ritual Romano *(loc. cit.)* prescribe que a la a. sacramental preceda la absolución de las censuras eclesiásticas y siga una oración con la que se implora del Señor que la Pasión de Jesucristo, los méritos de la

Santisima Virgen y de todos los Santos, las obras buenas hechas por el penitente y las adversidades que haya de sufrir, sean para él como un título para la remisión de las culpas, el aumento de la gracia y el premio de la vida eterna. El confesor puede, por un motivo razonable, suprimir esta oración.

3. Absoluciones no sacramentales. - Conviene distinguir de la a. sacramental las llamadas absoluciones generales. Se entienden con este nombre ante todo la bendición dada por el Sumo Pontífice en persona, o por medio de un delegado, a aquellos que se encuentran en peligro de muerte (por enfermedad o vejez, o por cualquier otro motivo), que lleva aneja la indulgencia plenaria, la cual permanece en suspenso hasta el momento de la muerte (can. 468, § 2). Por esta razón no puede repetirse esta bendición mientras perdure el mismo peligro. Cualquier sacerdote que asiste a un enfermo en peligro de muerte tiene facultad para impartir la bendición apostólica, que por lo común se da inmediatamente después de la administración de los últimos sacramentos (v. *Bendición Papal*).

Para lucrar la indulgencia plenaria aneja se requiere además del estado de gracia y la intención de ganar la indulgencia, si es posible, la confesión y la comunión, la aceptación de la voluntad de Dios, incluso de la muerte, como satisfacción, la devota invocación con los labios, y si es imposible al menos con el corazón, del Smo. Nombre de Jesús, junto con un acto de dolor y de caridad (Benedicto XIV, Bula *Pia Mater*, 5 abril 1747).

Llámase también absolución general la a. con indulgencia plenaria que por concesión de la Santa Sede se da a los miembros, comprendidos los terciarios y oblatos, de ciertas órdenes religiosas en determinados días. Para adquirir esta indulgencia son condiciones precisas: la confesión, la comunión, la intención de ganar la indulgencia y una oración vocal por las intenciones del Sumo Pontífice (basta un Pater, Ave y Gloria; AAS, 25 [1933], 446). *Man.*

BIBL. — A. Vacant, *Absolution des péchés*, en DTC, I, 240-252; A. Beugnet, *Absolution générale*, ibid., 256-259; B. Merkelbach, *Summa Theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 441-447, 614-19, 708; J. P. Rodrigo, *La absolución sacramental diferida*, en *Rev. Ecl.* (1921), 105; S. Alonso, *La absolución sacramental*, en *Ciencia Tomista* (1935), 147.

ABSOLUTISMO. — 1. Noción. - Literalmente significa una forma de gobierno en que el poder ejecutivo se halla libre *(absolutus)* de todo vínculo o control, absorbiendo en sí los demás poderes, legislativo y judicial. De esta forma trató de forjarse la monarquía en los estados nacionales surgidos en Europa al fin de la Edad Media: Trataban de suprimir el poder político de los señores feudales y de liberarse de las limitaciones que las asambleas de las tres clases sociales influyentes, esto es, el clero, la nobleza y los propietarios menores con la burguesía (llamados en Francia el tercer estado) podían imponer a la acción de una burocracia creada y dependiente directamente del rey.

2. El a. monárquico en Europa. - El a., que fracasó en Inglaterra, triunfó en cambio en Francia por el favor que encontraron los reyes en la burguesía y en el pueblo en su esfuerzo por destruir el feudalismo político y unificar la nación. Este fué igualmente el camino que siguió la monarquía en España. La expresión máxima del a. la encontramos en la conocida frase de Luis XIV: *El Estado soy yo*. En el resto del continente europeo prevaleció este concepto hasta los comienzos de la Edad Moderna. Pero sería un error creer que este a. excluyese totalmente toda limitación al poder de los reyes. Las monarquías, ante todo, conservaban un carácter religioso, que se expresaba en el rito de la consagración de los reyes y obligaba a éstos a someterse a las leyes morales del Evangelio y a la autoridad de la Iglesia en materia de religión y de conciencia. Subsistían además instituciones, como el Parlamento en Francia (que era una magistratura judicial), y podían ejercer también determinado control sobre algunos actos oficiales del rey. La fuerza de antiguas costumbres locales, fueros y privilegios de clase era a veces tan grande que llegaban a constituir limitaciones reales y eficaces a la autoridad teóricamente ilimitada de la corona. De esta manera se evitaba que el a. cayera en el despotismo, o sea en un poder realmente ilimitado. Tal poder es de suyo inmoral, ya esté el gobierno en manos de un solo individuo, ya esté en las de una colectividad (clase o raza). El a. real tuvo el consentimiento de los pueblos hasta los tiempos próximos a la Revolución francesa de 1789 y cumplió una función histórica no exenta de beneficios para el desarrollo de la civilización moderna, mediante la acción de una burocracia que fué perfeccionándose cultural y técnicamente con el correr del tiempo. Pero la rebeldía, que había triunfado en Inglaterra ya en el siglo xvii, comenzó a hacerse sentir en el siguiente en Francia y llevó a la revolución.

La época contemporánea se caracteriza por la conciencia (real o pretendida) de una madurez en todas las clases sociales que las hace aptas para participar en el gobierno por medio de representantes elegidos por ellas (democracia).

3. CÓMO PUEDE SURGIR LEGÍTIMAMENTE UN GOBIERNO ABSOLUTO. - No será inútil, aun para la interpretación de la historia, proponer el problema de cómo puede surgir y perdurar legítimamente un gobierno absoluto. Hay un consentimiento al menos tácito del pueblo, que reconoce oportuno y provechoso al bien común el poder supremo en manos de uno solo en las circunstancias concretas de aquel tiempo determinado. El príncipe, cualquiera que haya sido su conducta anterior, termina encontrándose con el poder soberano puesto en sus manos: al asumir el gobierno acepta las obligaciones que de él se derivan para con el pueblo y adquiere al mismo tiempo el derecho a conservarlo mientras cumpla con estas obligaciones y dure la situación que hizo de su gobierno absoluto una necesidad razonable. Sin embargo, jamás cesa el derecho de los ciudadanos (porque es uno de los derechos naturales de la persona humana) a participar de la autoridad estatal del modo proporcionado a la situación histórica en que se encuentran los pueblos. El mínimo de esta participación está siempre en el derecho de oponerse al abuso del poder. Pero es también inextinguible e inalienable el derecho a conseguir mayor participación a medida que el pueblo crece realmente en la capacidad de ejercitarla y en la conciencia de la misma capacidad (lo cual depende de circunstancias económicas, culturales, espirituales). La presencia de estas dos exigencias, la del príncipe absoluto encastillado en su derecho histórico y positivo, legítimamente adquirido, y la del pueblo atrincherado en su derecho natural a hacer valer una capacidad madurada recientemente, suscita poco a poco problemas más bien prácticos que teóricos. Estos dos derechos presuponen unos hechos que hay que constatar haciendo de ellos una apreciación realista. Por parte de los pueblos el hecho de una madurez real y no ilusoria. Por parte de los príncipes el hecho de una función viva del poder concentrado en sus manos para el bien común. Según la diversa apreciación realista de estos dos hechos se determinó en el pasado siglo una diversa actitud entre los católicos, que se dividieron en dos tendencias frente a las mutaciones políticas internas que caracterizaron a este siglo. Los unos defendían el a., los otros reclamaban unas nuevas instituciones libres. Mientras el debate estuvo en curso, unos y otros podían justificar su conciencia. Pero resuelta la crisis histórica no quedaba otro recurso que darse cuenta de ello y aceptar sus resultados más conformes a las exigencias de las nuevos tiempos. *Boz.*

BIBL. — Además de las encíclicas *Immortale Dei* (León XIII, 1885) y *Summi Pontificatus* (Pío XII, 1939), v. F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichtem*, München, 1924; L. LE FUR, *Les grands problèmes du droit*, París, 1937; R. GETTELL, *Historia de las ideas políticas*, Barcelona, 1950; J. BENEYTO PÉREZ, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1948.

ABSTINENCIA Y AYUNO. — 1. NATURALEZA. - Considerada la abstinencia como una virtud moral, es el hábito que inclina la voluntad al uso moderado de los alimentos, particularmente de la carne, según lo sugiera la recta razón o la fe, para el bien moral; en este sentido forma parte de la virtud cardinal de la templanza (v.).

El objeto material de la virtud de la abstinencia es el uso de los alimentos o actos que se refieren a la conservación del individuo; el objeto formal son los mismos actos en cuanto que deben ser moderados según la recta razón y la fe. El motivo formal de la virtud de la abstinencia es la honestidad particular que brilla en dicha moderación.

Los vicios opuestos a la abstinencia son la insensibilidad y abstinencia excesiva de las bebidas y comidas, y la gula, que es el uso desordenado de los alimentos. Peca igualmente de gula el que por motivo diverso del deseo excesivo de placer come para emular a otros competidores y, aunque el estómago se lo rechaza, ingiere sin embargo una cantidad desproporcionada de alimentos.

Las instituciones relativas a la a., a causa de una aversión general del mundo a toda mortificación de los sentidos, con el pretexto de que son contrarias a la razón, han sido ridiculizadas por quienes ignoran su espíritu y sus motivos. La Sda. Escritura y la tradición las representan como privaciones voluntarias que tienden a la conservación de las facultades del individuo. La religión, consciente de los males profundos del hombre y debiendo proporcionarles algún remedio, prescribe la a. como una precaución indispensable a quien ha de sostener el combate contra la ley de la carne; la prescribe como expiación de las faltas en que la debilidad humana hace caer aun a los mejores;

la prescribe además por razones de caridad y de justicia, ya que las privaciones de los fieles deben servir para satisfacer las necesidades de los demás.

2. Datos históricos. - Estas prescripciones necesarias, como ya hemos dicho, a los hombres de todos los tiempos tienen su comienzo en la más remota antigüedad y llegan hasta nuestros días: así encontramos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la ley de abstenerse de ciertos alimentos.

En los tiempos más antiguos los fieles acostumbraban abstenerse en ciertos días del año no sólo de la carne, sino también del vino y del aceite. Tanto para el ayuno como para la abstinencia, la práctica se adelantó al precepto. La Iglesia hubo de intervenir también contra la práctica de abstinencias inspiradas en falsos y perversos motivos, como ocurrió en las sectas maniqueas y cátaras. Así en los «Cánones de los Apóstoles» (can. 400) se señala la pena de corrección o excomunión (deposición para los clérigos) a aquellos que se abstenían de las nupcias, de la carne o del vino por un fin no recto *(non propter exercitationem, sed propter detestationem)*.

3. Disciplina del CIC vigente. - La disciplina establecida por el CIC la tenemos en los cáns. 1250-54. La ley de la abstinencia prohibe el uso de la carne y del extracto y caldo de carne, pero no el uso de los huevos, lacticinios o cualquier condimento incluso de grasa de animales (can. 1250).

La exclusión de la carne la defiende Santo Tomás por la necesidad de reprimir la concupiscencia de la carne, la cual encuentra un excitante mayor y un particular deleite en los alimentos que provienen de la carne de los animales terrestres de sangre caliente y que mejor se adaptan al cuerpo humano. En la determinación concreta de estos animales ejercieron una gran influencia las opiniones populares. El permiso para tomar huevos, leche y sus derivados y condimento de grasa de animales no es más que la conclusión de una larga práctica autorizada de concesiones e indultos particulares continuados durante siglos. La ley de la abstinencia se presenta en el Código en relación con la del ayuno. La a. sola ha de observarse todos los viernes (can. 1252, § 1), excepción hecha de los días festivos fuera del tiempo de cuaresma (ibíd., § 4). Cesa a la medianoche del Sábado Santo (Decretum generale quo liturgicus hebdomadæ sanctæ ordo instauratur, 16 nov. 1955, n. 10). La a. y el ayuno se ha de observar el Miércoles de Ceniza, los viernes y sábados de cuaresma, las ferias de las cuatro témporas, la vigilia de Pentecostés, de la Asunción, de todos los Santos y de Navidad (ibíd., § 2). Aun en estos días, excepto los días de cuaresma, cesa la obligación cuando en ellos concurre una fiesta de precepto (ibíd., § 4). No se anticipan las vigilias (ibíd., § 4). El obligado al ayuno no puede hacer más que una comida completa una vez al día; pero no está prohibido tomar un ligero desayuno a la mañana y la colación a la noche. En cuanto a la calidad y la cantidad han de tenerse presentes las costumbres locales (can. 1251, § 1). Con las prescripciones de los cánones 1250-1252 no se pretende modificar lo establecido por indultos particulares, por votos de personas físicas o morales, por constituciones y reglas de religiosos e institutos aprobados (can. 1253). En el can. 1254, § 1, se señala la edad para la obligación de la abstinencia: siete años cumplidos, siempre que haya uso de razón, que a esta edad se presupone (can. 12).

Algunos combinan la ejecución material de este precepto con la intemperancia y con la gula; otros toman pretexto de él para burlarse; la Iglesia, sin embargo, no ha creído conveniente por estas razones abolir un recuerdo viviente de la sencillez antigua y del antiguo rigor, cancelar todo vestigio de penitencia y quitar a tantos hijos suyos un medio de ejercerla obedeciéndolo. No faltan entre los ricos quienes sinceramente y por espíritu de penitencia observan esta ley penitencial; ni faltan entre los pobres quienes forzados a una sobriedad, que hacen noble y voluntaria al aceptarla amorosamente, encuentran algún medio para usar alguna mayor severidad con sus cuerpos los días en que la Iglesia prescribe una mortificación especial. La Iglesia, como madre prudente, no deja por otra parte de salir al paso a las diversas necesidades de los fieles. Durante la última guerra mundial aligeró notablemente, hasta suspenderla casi, la ley del ayuno y de la abstinencia (Indulto Apostólico de 19 diciembre 1941). Posteriormente (Sda. Cong. del Concilio, 28 enero 1949), teniendo en cuenta el mejoramiento de las condiciones de la postguerra, volvió a poner en vigor parcialmente la antigua ley prorrogando la facultad concedida a los ordinarios durante la guerra de dispensar con las siguientes limitaciones: *a)* La abstinencia se ha de observar todos los viernes del año; *b)* la a. y el ayuno serán observados el Miércoles de Ceniza, el

Viernes Santo y las vigilias de la Asunción y de Navidad; en los cuales días se concede por otra parte a los ordinarios la facultad de conceder el uso de huevos y lacticinios aun en las pequeñas refecciones de la mañana y de la tarde (AAS, 41 [1949], 32-33). Todas estas prácticas no pueden decirse sustitutivas de la sobriedad, ni dispensan de ella; por el contrario, la suponen y son un perfeccionamiento de ella. *Pal.*

Respecto de las disposiciones que atañen en España a los que tienen la Bula de la Santa Cruzada, v. esta palabra.

BIBL. — A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Église*, París, 1909, p. 265-308; íd., en DDC, I, 130-135; H. MICHAUD, *Le jeûne et l'abstinence dans la discipline actuelle de l'Eglise*, en *Revue Apolog.* (1937), 284-303; P. PALAZZINI, *Digiuno*, VII: *Attualità della legge sul digiuno*, en EC, IV, 1594-1595 (con más bibliografía).

ABSTINENCIA Y CONTINENCIA. — 1. DEFINICIÓN. - La a. significa etimológicamente mantenerse lejano, abstenerse de alguna cosa y, particularmente, de determinadas comidas y bebidas, así como del trato sexual, y esto sobre todo por motivos religiosos más o menos conocidos a todos los pueblos desde la más remota antigüedad.

2. A. DE COMIDA Y BEBIDA. - La observancia de la a. de determinados alimentos se deriva tal vez del carácter sagrado atribuído a algún animal y en ocasiones menos frecuentes a algunas plantas, por donde estaba prohibido rigurosamente matarlo y mucho más comerlo; según otra opinión proviene de concepciones metempsicósicas; según otras se basa en la creencia de que un determinado animal es impuro por pertenecer a una potencia diabólica o por ser considerado sagrado por otros pueblos rivales, etc. Es verosímil que, al menos en ciertos casos, la prohibición de determinados alimentos haya tenido un fundamento higiénico, fundamento evidente en el caso de las bebidas fermentadas y embriagantes. En el cristianismo quedó eliminada toda prohibición de esta clase y sólo quedaron en vigor algunas restricciones, como la obligación de la abstinencia de carnes de cualquier animal que no sea acuático en los «días de vigilia», con un fin exclusivo de mortificación y penitencia (v. *Abstinencia y ayuno*).

3. A. SEXUAL. — En cuanto a la a. sexual (*continencia* o *castidad*) si se entiende no como virtud moral, sino como limitada a ciertas personas y a determinadas circunstancias de lugar y de tiempo, la encontramos muy difundida incluso entre las poblaciones de bajo nivel cultural. Esta continencia se deriva de muchos «tabú» que rodean el acto sexual y que hacen que se juzgue nefasto si se practica, por ejemplo, entre parientes, o entre personas de tribus diversas, o si tiene lugar antes o durante empresas de caza o guerra, festividades religiosas, etc.

En las civilizaciones superiores se recomienda o prescribe como un deber la a. absoluta o relativa. Sólo en el cristianismo la castidad (v.) alcanza el valor de una virtud moral racional, que interesa no sólo los actos externos, sino también los apetitos, los deseos, los pensamientos impuros, cuya constante eliminación constituye la condición indispensable de la abstinencia-virtud.

La a. absoluta (no ordenada, sino aconsejada en el Evangelio) excluye, por motivos de mayor perfección moral, cualquier concesión al instinto sexual. La a. relativa concede su uso según el dictamen de la naturaleza solamente en el legítimo matrimonio.

4. PREJUICIOS ACERCA DE LA A. SEXUAL. - Dos son las objeciones que comúnmente se esgrimen contra la a. sexual: *a*) La imposibilidad de practicarla; *b*) su nocividad.

a) Que el hombre, al contrario de la mujer, no pueda practicar la a. es un prejuicio vulgar, basado en la circunstancia de que un elevado porcentaje de hombres se abandona, más o menos frecuentemente, a la satisfacción de sus instintos sexuales y que cada uno de ellos trata de excusar en esta costumbre una conducta que su propia conciencia le reprueba. Es un hecho cierto que muchísimas personas, por una recta concepción moral o por temor a enfermedades, se mantienen castas. Y esta castidad, al igual que cualquier otra a. de determinados placeres extrasexuales (p. ej., de fumar), es más practicable y fácil en quienes jamás se han entregado a actos impuros y es tanto menos difícil y ardua cuanto mayor sea el periodo transcurrido desde el último pecado de lujuria: lo cual encuentra su confirmación en encuestas realizadas entre individuos encarcelados o puestos en otros ambientes en los que por largo tiempo les haya sido imposible todo comercio sexual.

Se ha de tener presente además que la castidad es más fácilmente actuable, y que con frecuencia se llega a alcanzar establemente sin particular esfuerzo, cuando se practica según los dictámenes de la moral cristiana: o sea, poniendo el mayor cuidado en evitar las ocasiones y en apartar la mente de pensamientos y deseos impuros. En este dato de hecho, que encuentra su confirmación en la

experiencia personal de cada individuo, se puede comprobar cuán profunda sea la sabiduría de los preceptos religiosos que, aparte de su profundo significado ético, constituyen la mejor metodología para conseguir y conservar el estado de castidad sin sufrimiento y casi sin esfuerzo.

b) En cuanto al prejuicio de la nocividad de la continencia, ha sido totalmente descartado por una enorme masa de investigaciones histológicas, biológicas, clínicas y neuropsiquiátricas: investigaciones que demuestran cómo, tanto en el animal como en el hombre, la a. sexual no influye de ninguna manera ni sobre la actividad fisiológica de las gónadas ni sobre la salud física, ni sobre el equilibrio nervioso o mental de los individuos.

Así sabemos que cuando cesa el deflujo seminal, la espermatogénesis se retrasa y puede llegar a detenerse por un mecanismo compensador que pone en reposo la actividad del parénquima testicular, restableciéndose tan pronto como se reanuda el comercio sexual. Téngase presente además que en el hombre la verificación de las poluciones nocturnas periódicas constituyen una regulación automática y fisiológica de las gónadas.

De la a. no puede provenir ningún desorden neuropsíquico, ninguna psiconeurosis, ni mucho menos ninguna psicosis. Si algunos científicos, incluso modernos, son de opinión contraria, depende exclusivamente del hecho de que ellos han observado estas perturbaciones en sujetos que, por temor al contagio, o por otros motivos de orden muy poco espiritual, practicaban materialmente la castidad, pero abandonándose al mismo tiempo a sus fantasías sexuales. Nosotros, en cambio, entendemos la continencia como un principio moral voluntariamente adoptado y acompañado de una sana regla de vida, que evita toda indulgencia y concesión a las fantasias impuras.

Téngase presente, finalmente, que no pocos abstinentes lo son por efecto de fobias u otras formas psiconeuróticas de este tipo; y en estos casos no puede ciertamente imputarse a la a. un valor causal respecto a la psicosis, de la cual en realidad la misma a. no es más que un efecto.

Convendrá considerar — y esto lo decimos sobre todo a los médicos — que con frecuencia las turbaciones psiconeuróticas que se juzgan de naturaleza abstinencial, se benefician grandemente de los remedios opoterápicos. En tales casos un tratamiento oportuno podría contribuir — junto con la psicoterapia, adopción de curas físicas racionales, etc. — a recobrar la salud somatopsiquica o, por lo menos, a aplacar las ansias y otros desórdenes psiconeuróticos, sin que se haya de conceder, ni menos aconsejar, el abandono de la castidad.

5. Conclusiones. - La a. sexual, pues, no es ni nociva ni imposible de practicar, y aun aquellas observaciones, esencialmente funcionarias, a las cuales nos hemos referido antes, pueden ser curadas eficazmente sin que haya necesidad de interrumpirla. Por otra parte, sabemos bien cómo en los psiconeuróticos de fondo sexual, el abandono del hábito abstinencial trae consigo frecuentemente otras objeciones, otros desórdenes neuropsíquicos sugeridos por el remordimiento, la sifilofobia, etc. De manera que aun por esta razón, sin tener en cuenta los peligros de posibles contagios, la interrupción de la continencia por fines terapéuticos es algo muy discutible, aparte del punto de vista de la moral católica. Bien sería que todo esto lo asimilaran intimamente los médicos y cuantos pueden ser interrogados sobre el asunto, para que con conciencia ilustrada y firme puedan dar siempre aquellos sanos preceptos en que la moral coincide con las normas del arte de la salud.

La a. absoluta (v. arriba), dictada por motivos superiores de perfección cristiana, es, por esto sólo, atributo de una minoría y, como ya hemos indicado, se conserva con tanta mayor facilidad, cuanto el individuo adentrándose por el camino de la pureza interior evite más toda ocasión y se aleje de todo apetito y de todo mal deseo. La a. del joven que pretende crearse una familia con prole florida y sana se encuentra también facilitada por una castidad fundamental de la mente y lejos de favorecer la impotencia o las psiconeurosis, es promesa y garantía de un eficaz y equilibrado desarrollo somático e intelectual; como escribe el gran clínico Marañón, es «un precepto eugenésico de importancia primordial». *Riz.*

BIBL. — U. Fracassini, *Astinenza*, en EI, V, 81; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953; G. F. Bayón, *La continencia conyugal periódica*, en *Il. del Cle.* (1935), 350-353; Joaquín E. Maña Tarrades, *Grave caso de conciencia en el matrimonio. Su solución por la continencia periódica según el método de Ogino*, Barcelona, 1942; Ramiro Camacho, *Moral intima de los cónyuges*, Madrid, 1951; Andrés Azcárate, *Catecismo de los casados*, Pamplona, 1953; César Vaca, *El amor y el matrimonio*, Madrid, 1955.

ABUSO DE PODER. — 1. Noción. - El a. de poder (en derecho canónico propiamente a. de autoridad o de oficio) se verifica siempre que el funcionario, sobrepasando los límites de su competencia (u omitiendo cumplir los deberes inherentes a su oficio o autoridad), comete un acto ilícito. Para determinar el a. de poder es necesario partir de la concepción relativa al oficio y a la autoridad (v. *Superior*), en cuanto que la suma de las atribuciones que la persona titular de un oficio o autoridad tiene el derecho y el deber de ejercitar, señala los límites positivos y negativos del poder de esa persona y constituye por lo tanto la competencia de la misma.

2. El a. de poder en el CIC. - Presupuesto que el a. de potestad da siempre lugar a un acto ilícito penal (can. 2404), observamos que el CIC lo considera bajo tres aspectos:

a) Como delito específico acumulado a actividades específicas criminosas (p. ej., en los casos de abuso de potestad eclesiástica: cans. 2405-2414, así como en los casos de impedimentos puestos al curso legítimo de la disciplina eclesiástica: can. 274, n. 4; 336, § 2);

b) Como circunstancia agravante específica (p. ej., en los delitos de que se trata en los cánones 2347, n. 2; 2390, n. 2; 2399);

c) Como circunstancia agravante común (can. 2207, n. 2) en cualquier delito (p. ej., si para la comisión de los delitos señalados en los cánones 2320, 2326, 2328, 2345-46, 2360-62, 2392, etc., el sujeto activo se valiese de su autoridad u oficio).

2. En el CPE. - Los códigos civiles consideran el a. de poder, autoridad u oficio, bajo los mismos aspectos; así el CPE, tít. VII, donde se enumeran los delitos en que pueden incurrir los funcionários públicos en el ejercicio de sus cargos, y el tít. II, cap. II, sec. II, donde se señalan los delitos que pueden ser cometidos por los funcionarios públicos contra el ejercicio de los derechos de la persona.

Es evidente el fundamento de estas disposiciones penales: se verifica una malicia específica si una determinada actividad delictiva es puesta por obra por un funcionario público o por quien está revestido de autoridad, ya que en este caso se produce una más grave disminución de la seguridad social. *Vio.*

Bibl. — I. Beys, *Juris canonici compendium*, II, Brujas, 1949, n. 942.

ACATÓLICOS. — 1. Noción. - A. o no católicos es el nombre general con que se comprende a todos aquellos que no son miembros de la Iglesia Católica. «Entre los miembros de la Iglesia —dice la Enc. *Mystici Corporis Christi* (29 junio 1943) — se han de contar exclusivamente cuantos recibieron el lavatorio de la regeneración y, profesando la verdadera fe, ni se separaron desgraciadamente por sí mismos de este cuerpo, ni fueron separados de una manera definitiva por la autoridad legítima por gravísimas culpas cometidas por ellos.»

2. División. - Se dividen, pues, los a. en: *a*) No bautizados, aunque sean catecúmenos; *b*) herejes, porque no profesan la verdadera fe; *c*) cismáticos, por haberse separado voluntariamente de la Iglesia, y en este caso están también los apóstatas. Los excomulgados han sido separados por la autoridad legítima de la comunión eclesiástica, pero como han sido separados provisionalmente, con la intención de readmitirlos lo más pronto posible y, sobre todo, como conservan la fe y siguen sujetos a la disciplina eclesiástica, no son propiamente a.

3. Derechos y deberes. - El error no tiene por sí mismo derecho ninguno a la existencia; la tolerancia de otras religiones se funda tan sólo en consideraciones prácticas (buena fe, etc.). El derecho a la libertad de conciencia (v. *Libertad* [de pensamiento, etc.]) comprende solamente el derecho a abrazar y profesar públicamente la verdadera fe, sin oposición por una parte y sin ser obligado a ello por otra (can. 1351); la Iglesia puede ejercitar solamente sobre sus propios súbditos los medios disciplinares conducentes a hacerles profesar la fe verdadera (*Syllabus*, 77-79; León XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1 noviembre 1885; *Libertas*, 20 junio 1888). Respecto del bautismo es ilícito bautizar al hijo niño de un a. (fuera del peligro de muerte), sin consentimiento al menos de uno de los padres o de quien hace sus veces (can. 750, 751). Todos los a. tienen el deber de profesar aquella religión que de buena fe creen ser la verdadera; si se hallan dudosos están obligados a inquirir hasta llegar a la certeza.

4. Relaciones con la Iglesia Católica. - Los a. bautizados se hallan sujetos por el bautismo a la Iglesia (can. 87) y como tales deben obediencia a sus leyes, excepto aquellas de que la misma Iglesia los ha dispensado explícita (p. ej., can. 1099, § 2) o implícitamente. Aunque los a. no tienen ningún derecho a ellos, la Iglesia no les niega cierta participación en los medios saludables en poder de ella; pero en distinto grado según que sean bautizados o no (v. *Apostasía*, *Ca-*

tecúmeno, Herejía, Infieles, Cisma). La Iglesia ruega por todos los a. y desde el comienzo de su existencia, con ritmo siempre creciente, sobre todo en los últimos siglos, trabaja por lograr su conversión. Los a. de buena fe forman parte del alma de la Iglesia, siempre que no tengan pecados mortales, y aunque en circunstancias más difíciles que los católicos no están excluídos de la posibilidad de salvarse (v. también *Bautismo, Fe*). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 10; A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ, 1930, n. 188-194; G. MICHIELS, *Normæ Generales Juris Canonici*, I, Lublin, 1929, p. 283-290; J. BAUCHER, *Liberté (des cultes)*, en DTC, IX, 697-703; S. FRAGHI, *De membris Ecclesiæ*, Roma, 1938.

ACCESIÓN. — 1. NOCIÓN. - Llámase a. la unión de una cosa a otra para formar una nueva. Si las cosas que se unen pertenecen al mismo dueño o si los diversos dueños se ponen de acuerdo para unirlas no hay dificultad particular ni en el derecho ni en la moral. Pero si dos o más cosas pertenecientes a diversos dueños se unen sin el mutuo consentimiento de éstos, el dominio sobre la nueva cosa queda establecido según el principio de equidad ya en vigor en el derecho romano : si las cosas pueden separarse, deben separarse y volver cada una a su dueño; si esto es imposible, la parte accesoria sigue a la parte principal *(accessorium sequitur principale)* a menos que la cosa accesoria sea de tal valor que en la común estimación y en el valor económico supere a la parte principal. En todo caso el dueño de la cosa formada por la a., está obligado a compensar al otro dueño por todo aquello en que ha salido aventajado *(id quo factus est ditior)*, más aún, si de mala fe procuró la a., está obligado a una indemnización *(quantum domini interest)*.

2. LA A. EN LOS BIENES INMUEBLES. - La a. en las cosas inmuebles sucede o por industria del hombre o por sola la naturaleza. En el primer caso tenemos la «edificación», la «plantación» y la «siembra», para las cuales vale el clásico principio de la pertenencia del suelo : *quicquid plantatur, seritur, vel inædificatur, omne solo cedit, radices si tamen egit.* El dueño del suelo debe, sin embargo, pagar al dueño el material de construcción, de las plantas, de las semillas, etc., todo cuanto éste ha gastado en la obra de construcción, plantación o siembra. En el caso de que la construcción haya sido hecha de mala fe, el constructor, etc., puede ser obligado según el CCE a demoler la obra o arrancar la plantación o siembra a su propia costa (CCE, art. 363).

Si las plantaciones, construcciones u otras obras han sido hechas con materiales de un tercero, éste puede reivindicarlas, previa la separación a expensas del constructor o plantador, si esta separación se puede hacer sin grave daño de las obras o de la finca. Subsidiariamente, y en el caso de que el que los empleó no tenga bienes con que pagarlo, habrá de responder de su valor el dueño del terreno; el cual, sin embargo, se verá libre de esta obligación si hizo uso de la facultad que le concede el citado art. 363. Si tanto el constructor como el dueño hubieran obrado de mala fe, los derechos de ambos serian equivalentes a los que tuvieran si hubieran obrado de buena fe. Y se entiende haber mala fe por parte del dueño cuando la obra se hace a su vista, ciencia y paciencia sin oposición suya (CCE, art. 364).

Por las fuerzas naturales se puede verificar la a. por «aluvión», «avulsión» y por la formación de una «nueva isla».

Entendemos por aluvión la unión de tierras y los incrementos que se van formando sucesiva e imperceptiblemente en las fincas situadas junto a las riberas de los rios y de los torrentes. En cambio, la avulsión ocurre cuando estas uniones o incrementos se deben al rio o torrente, pero de una manera perceptible y violenta. En el aluvión el propietario de la finca se hace también propietario de la porción de tierra añadida a su finca (CCE, art. 366); sin embargo, en la avulsión el dueño de la finca a que pertenecía la parte segregada conserva la propiedad de ésta (CCE, art. 368). Si un río o torrente varian su cauce naturalmente, el cauce abandonado pertenece a los dueños de los terrenos ribereños en toda la longitud respectiva a cada uno. Si el cauce abandonado separaba heredades de distintos dueños, la nueva línea divisoria correrá equidistante de unas y otras (CCE, art. 370).

Las islas formadas en los ríos pertenecen a los dueños de las riberas más cercanas o a los de ambas márgenes si la isla se halla en medio del río, dividiéndose longitudinalmente por la mitad. Si esta isla distase más de una ribera que de la otra, perteneceria al dueño de la margen más cercana. Sin embargo, tratándose de ríos navegables y flotables, lo mismo que en los mares costeros de España, las islas formadas pertenecen al Estado español (CCE, art. 371). Coinciden con el derecho español el italiano, portugués,

los hispanoamericanos y el filipino. Si un río navegable y flotable varía naturalmente de dirección abriendo cauce en heredad privada, este cauce entrará a ser de dominio público y el dueño podrá volver a recobrarlo sólo si las aguas, ya naturalmente, ya por trabajos legalmente autorizados, vuelven a dejarlo seco (CCE, art. 372).

3. Accesión en los bienes muebles. - En los bienes muebles la a. sucede por «unión», por ««especificación», por «confusión» y por «conmixtión».

En la «unión», las diversas cosas, aunque formando un solo cuerpo, permanecen sustancialmente distintas, como en las aleaciones de metales, en los tejidos, en la pintura, en la escritura, etc. En todo caso si las diversas cosas no pueden separarse sin grave daño, el dueño de la cosa principal se convierte en dueño de la accesoria, a menos que la cosa accesoria sea de tal valor (como, p. ej., la pintura respecto del lienzo) que se considere como cosa principal. En este caso, de no intervenir mala fe, el propietario de la principal adquiere la accesoria, aunque indemnizando de su valor al dueño de ésta. Si las cosas pueden separarse sin detrimento, los dueños respectivos pueden exigir la separación. E incluso con detrimento si la cosa accesoria es mucho más preciosa que la principal, en cuyo caso puede exigirla el dueño de aquélla (CCE, arts. 375 y ss.). Tenemos la «especificación» cuando una cosa se transforma en otra, cuando una especie se transforma en otra especie, de manera que se pueda decir que ha formado una nueva cosa, una nueva especie: en otras palabras, es la accesión de una nueva forma a una materia preexistente. Según el CCE, el que de buena fe empleó materia ajena en todo o en parte para formar una obra de nueva especie, hará suya la obra, indemnizando el valor de la materia al dueño de ésta. Pero si ésta es más preciosa que la obra, el dueño de ella podrá quedarse con la nueva especie, previa indemnización de la obra, o pedir indemnización por la materia. Si hubo mala fe, el dueño puede quedarse con la obra sin indemnización o exigir indemnización por la materia y los daños y perjuicios que se le hubieran ocasionado (CCE, art. 383).

La «confusión» es la unión de varios líquidos; la «conmixtión» es la unión de varios áridos. Si de esta unión surge una nueva especie se han de aplicar los principios de la especificación: en caso contrario, y siempre que las cosas no puedan separarse sin notable detrimento, cada propietario adquiere un derecho proporcional a la parte que le corresponde, atendido el valor de las cosas mezcladas o confundidas. Mediando mala fe, el que obró de esta manera pierde la cosa y queda obligado a indemnizar por perjuicios causados (CCE, arts. 381 y 382).

Los CC de los países hispánicos coinciden sustancialmente en la materia; cfr. CCE, arts. 353-383; arg.-par., 2567-2600; bol., 291-318; bras., 536-549; col., 713-739; cost., 506-519; chil., 643-649; ecua., 632-658; guat., 580-628; mex., 573-621; nic., 643-649; per., 490-535; q., 400-442; port., 2289-2308; salv., 713-739; urug., 1706-1732; ven., 531-562. El derecho filipino conservó vigente el código español hasta 1949, en que estos artículos fueron ligeramente enmendados. *Fel.-Tr.*

BIBL. — A. Guarneri-Citati, *Appunti critici in materia di accesione in diritto romano*, en *Annali della R. Università di Macerata*, 5 (1929), 260-288; íd., *La così detta accessione separabile e i suoi effetti*, en *Annali del Sem. Giurid. della R. Università di Palermo*, 14 (1930), 227-387; M. Ricca-Barberis, *Acquisto per ritrovamento o invenzione*, Torino, s. d.; Allote de la Fuye, *Accession*, en DDC, I, 146-49; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova, 1948, p. 361-363; P. Palazzini, *Accessione*, en EC, I, 185-187.

ACCIDENTE. — 1. Noción. - Entiéndese por accidente cualquier suceso desgraciado imprevisible o involuntario que produce lesiones o disminución en las facultades. Entiéndese por lesión cualquier alteración anatómica y, por disminución, el efecto de la alteración sobre la función.

Los accidentes son de dos clases: accidentes de trabajo y accidentes extraprofesionales. Los accidentes de trabajo están cubiertos en todos los países civilizados por formas de seguros obligatorios; los accidentes extraprofesionales por formas de seguros voluntarios.

A los efectos asegurativos el daño se valora no según la lesión, sino según la disminución, siendo esta última la que perjudica la eficiencia del individuo, particularmente en su capacidad laboral.

2. Indemnización de accidentes. - Los accidentes de trabajo son indemnizables si son determinados por una causa violenta y ocurren con ocasión del trabajo. La causa violenta no es siempre una causa mecánica, basta en efecto para que sea violenta que sea una causa concentrada en el tiempo y que produzca una lesión no del todo superficial. En efecto, la enfermedad profesional (v.) no es un a. de trabajo, ya que falta la violencia en la causa. En cuanto a la ocasión de tra-

bajo se determina por la relación que debe existir entre el trabajo y el suceso; el a. ha de verificarse en el acto del trabajo o durante las fases preparatorias al trabajo (por ej., a. *in itinere*) o en otras contingencias relacionadas con las operaciones laborales.

3. CONDICIONES PARA LA INDEMNIZACIÓN. - Las condiciones para la indemnizabilidad de los accidentes extraprofesionales son de diversa especie y de ordinario se especifican en las pólizas asegurativas o en los contratos. En estos últimos puede haber cláusulas complementarias que varíen según las diversas empresas aseguradoras, las cuales pueden ampliar o restringir el concepto de a. (p. ej., excluir los accidentes determinados por el estado de embriaguez, imprudencia, inobservancia de leyes y reglamentos). En cuanto a la causa debe probarse que se trata de lesión derivada exclusivamente del accidente. La prima que se paga es tanto más elevada cuanto menor es el número de las exclusiones, como, p. ej., las exclusiones de las lesiones determinadas por agentes atmosféricos, terremotos, estado de guerra, etc. *Pav.*

BIBL. — BORTOLOTTO, *Infortuni sul lavoro e malattie professionali*, Milano, 1937; LA LOGGIA, *La nuova legislazione infortunistica*, Milano, 1939; DIEZ, *L'assicurazione contro gli infortuni*, Bologna, 1940; íd., *Traumatologia infortunistica*, Roma, 1942; SÁNCHEZ BORDONA y GARCÍA TORNEL, *Valoración de las incapacidades en los accidentes del trabajo*, Madrid, 1955; J. CARRO, *El concepto del accidente del trabajo en el Derecho español*, Barcelona, 1953; M. HERNÁINZ MÁRQUEZ, *Accidente del trabajo y enfermedades profesionales*, Madrid, 1945; A. GARCÍA ORMAECHEA, *Jurisprudencia del Tribunal Supremo sobre accidentes del trabajo*, Madrid, 1912-1934; R. RODRÍGUEZ MARTÍN, *Accidentes del trabajo (Teoría y práctica de la responsabilidad)*, Madrid, 1923.

ACCIÓN CATÓLICA. — 1. NOCIÓN. - Es la colaboración en forma organizada de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia (Pío XI).

2. HISTORIA. - Desde los tiempos apostólicos, algunos fieles seglares ayudaban generosamente a los Apóstoles disponiendo los ánimos al Evangelio, o proveyendo al sostén y defensa de los Apóstoles o asistiendo a los fieles en sus necesidades materiales y espirituales. Esta colaboración, más o menos amplia, persistió siempre en las comunidades cristianas tomando diversas formas según las exigencias de los tiempos. Así surgieron las Órdenes de Caballería, las Cofradías de Penitencia, las Terceras Órdenes de Franciscanos y Dominicos, las Corporaciones y Gremios, los Montes de Piedad, las Compañías de la Doctrina Cristiana, etc.

La rebelión protestante primero, y más tarde la Revolución francesa, hacen cada vez más evidente la presencia activa del laicado en la acción defensiva y conquistadora de la Iglesia. A la tentativa luterana de abatir la jerarquía poniendo la Iglesia a merced de los príncipes y de los ciudadanos, responde un movimiento generoso entre los laicos que, en obsequio al episcopado y a la Santa Sede Romana, cooperan a la renovación espiritual del cristianismo (p. ej., en Roma la Compañía del Amor Divino) y a la beneficiosa reforma católica. Como reacción al espíritu jacobino, racionalista y ateo de la Revolución francesa que disuelve los gremios, suprime los institutos religiosos y las escuelas católicas, surgen en diversas partes, casi simultáneamente, nuevas formas de organización de los seglares católicos: en Francia, la *Ligue catholique pour la defense de l'Eglise;* en Bélgica, la *Union catholique;* en Alemania, la *Katholischer Verein;* en Inglaterra, *The Catholic Union;* en España, la *Asociación de Católicos;* en Italia, la *Associazione Cattolica per la libertà della Chiesa*. Casi al mismo tiempo se inician diversos movimientos de carácter social que reciben el sello pontificio con la *Rerum novarum* de León XIII (1891). No faltan incertidumbres, contradicciones, desviaciones: pero el filón de oro continúa en medio de afortunadas vicisitudes, demostrando cada vez más la necesidad de una presencia organizada de los católicos seglares en los sectores de la vida social y política, no sólo para defender los valores religiosos y morales de la fe, sino sobre todo para llenar el abismo que las sectas, el liberalismo, el materialismo, el capitalismo y el socialismo han abierto entre la Iglesia y el mundo.

Después de la trágica experiencia de la primera guerra mundial Pío XI, el Papa de la A. Católica, con clarividente intuición de las exigencias de los tiempos, incluye esta colaboración de los seglares en la ordenación eclesiástica (parroquia, diócesis). Pío XII, recibiendo la preciosa herencia de su predecesor, desarrolla su contenido doctrinal y favorece la técnica organizadora. En todas las naciones las organizaciones católicas se van extendiendo y perfeccionando bajo la cura vigilante del episcopado. Este vasto movimiento que abraza instituciones tan diversas como son los lugares y personas, atraviesa por natural impulso los confines nacionales. Así surgen las Internacionales católicas que se agrupan en la *Conférence des Présidents*, mientras la Santa Sede promueve la constitución de la *Actio Catholica* (1940) y del Co-

mité *permanente para los congresos mundiales del Apostolado de los seglares* (1952).

3. NATURALEZA. - La a. católica es, por lo tanto, la ordenación principal de los católicos militantes bajo la dependencia estrechísima de la jerarquía; tiene la representación oficial del apostolado de los seglares; es un instrumento en las manos de la Jerarquía y como la prolongación de su brazo, sometida por su propia naturaleza a la dirección del superior eclesiástico. Por esta dependencia las Congregaciones Marianas se pueden con todo derecho *(pleno iure)* llamar A. católica (Pío XII, *Bis sæculari*, 27-IX-1948). Por divina elección y por mandato personal, el apostolado en sentido total y perfecto corresponde tan sólo a los Apóstoles elegidos por Jesucristo. De ellos, por legítima sucesión, pasa a los Obispos en comunión con el Romano Pontífice. En virtud de la sagrada ordenación, los sacerdotes son los *cooperadores de la jerarquía en el sagrado ministerio*, mientras que los laicos por estar injertados en el Cuerpo Místico de Cristo, son llamados a prestar de un modo activo su colaboración a la venida del Reino de Dios en el mundo. Aunque no a todos ha dado Dios posibilidad y aptitud para una específica vocación apostólica, sin embargo, como *deber* anejo a la propia *misión de vida*, el apostolado urge a todos los fieles a una presencia activa y a una valerosa profesión de la fe: *somos ante Dios el buen olor de Cristo tanto para los que se salvan como para los que se pierden* (II Cor., 2, 15).

En respuesta a las particulares exigencias de nuestra época, el apostolado se organiza en múltiples instituciones más o menos dependientes de la autoridad eclesiástica. Entre ellas la a. católica, que por su naturaleza se propone el mismo fin que la Iglesia, se distingue por una especial y directa subordinación a la jerarquía y a su cabeza, el Romano Pontífice.

Al fin general, que es la salvación de las almas, acompañan, como fines intermedios, la formación religiosa, moral, social de sus miembros para una vida íntegramente cristiana; la educación en una vigilante conciencia del deber apostólico según los tiempos y los lugares; una actividad de defensa, de afirmación, de penetración de los principios cristianos; una singular devoción y una obediencia absoluta al Vicario de Cristo. Aunque la A. católica no tenga una definición precisa en el Código de derecho canónico, su posición jurídica en la Iglesia y en las diócesis ha sido afirmada por el magisterio pontificio, por las disposicones del episcopado (Concilios nacionales y provinciales; sínodos diocesanos), por el reconocimiento explícito en no pocos Concordatos (Letonia, 1927; Italia, 1929; Alemania, 1933; Austria, 1934; Yugoslavia, 1935; Portugal, 1940; España, 1953, art. 34; Rep. Dominicana, 1954). En la A. Católica, aunque la autoridad eclesiástica mantiene la alta dirección, los dirigentes seglares tienen sus propias funciones ejecutivas de responsabilidad y los sacerdotes la misión autorizada de asistencia espiritual y moral (Pío XII, 11 oct. 1946). La A. Católica no ha sido creada para ser una fuerza en el campo de la política partidista. Los ciudadanos católicos, unidos en asociaciones de actividad política, aunque sean miembros de la A. Católica, pueden, sin embargo —y hasta puede ser deseado—, participar en la vida pública, especialmente en la solución de los problemas que interesan ante todo la religión (Pío XII, 14 oct. 1951).

La organización de la A. Católica se diferencia según los diversos países. En las naciones latinas, excepto Francia y Bélgica, se halla modelada según la estructura de la Iglesia: parroquias, diócesis y órganos nacionales de coordinación, propulsión y alta dirección. En las demás naciones se han preferido las asociaciones profesionales y de carácter federativo. Al lado de la A. Católica hay otras asociaciones con fines o formas de apostolado: *obras católicas, dependientes* directamente o simplemente *coordinadas* con A. Católica en campos específicos de la actividad conquistadora; *instituciones católicas* de educación, propaganda, beneficencia, crédito y en general de apostolado; *oficinas* y *movimientos* de inspiración católica y en relaciones con ella de mutua y sincera cooperación. *Urp.*

BIBL. — Cfr. los documentos pontificios, reproducidos en la AAS: Pío X, *Il fermo proposito*, 11 julio 1905, vol. 37, AAS; BENEDICTO XV, *Accepimus vos*, 1 agosto 1916, vol. 8, AAS; Pío XI, *Ubi arcano*, 23 diciembre 1922, vol. 14, AAS; íd., *Quae nobis*, 23 noviembre 1928, vol. 20, AAS; íd., *Lætus sane*, 6 noviembre 1929, vol. 21, AAS; íd., *Non abbiamo bisogno*, 29 junio 1931, vol. 23, AAS; íd., *Perhumano litterarum*, 28 septiembre 1934; íd., *Quamvis nostra*, 26 octubre 1935, vol. 27, AAS; T. VEGGIAN, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del sec. XIX*, Vicenza, 1902; F. OLGIATI, *La Storia dell'Azione cattolica* (1865-1904), Milano, 1922; A. M. CAVAGNA, *Pio XI e l'Azione cattolica*; A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la Rerum novarum*, Milano, 1945; R. ORTIZ, *A Ação catolica no direito eclesiastico*, Quevec, 1947; L. CIVARDI, *Manual de Acción Católica*, Barcelona, 1943; G. NOSENGO, *L'azione apostolica dei laici*, Roma, 1947; A. ALONSO LOBO, *Laicología y Acción Católica*, Madrid, 1955; J. SABATER, *Derecho constitucional*

de la Acción Católica, Barcelona, 1950; P. DABIN, S. I., *La Acción Católica*, Madrid, 1943; J. AZPIAZU, S. I., *Manual de Acción Católica*, Madrid, 1941.

ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA. — 1. NOCIÓN. - Aunque en su sustancia, la Acción Católica sea tan antigua como el cristianismo, no obstante en los últimos tiempos la autoridad eclesiástica se vió impulsada a crear esta nueva organización positiva por causas de índole diversa: la creciente paganización de la sociedad contemporánea, la impotencia del clero para cumplir perfectamente toda la misión religiosa que Cristo le confiara, la mayor amplitud que alcanzaron las actividades apostólicas y la parcial eficacia en los tiempos modernos de las asociaciones eclesiásticas de seglares tradicionales.

De los múltiples documentos pontificios y de los Reglamentos que gobiernan la Acción Católica Española podemos deducir que esta nueva organización es «la colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia, sistematizada de un modo particular por los últimos Romanos Pontífices».

2. HISTORIA. - Así como fueron precisos muchos tanteos y ensayos antes de que Pío XI organizara universalmente la Acción Católica mundial, así también en España precedió a la forma de asociación que ahora conocemos una etapa laboriosa de preformación, que corrió a cargo principalmente de los Arzobispos de Toledo, los Cardenales Moreno (1876), Sancha (1874), Aguirre (1910) y Reig (1926). Pero la sistematización definitiva fué hecha en la Conferencia de Reverendísimos Metropolitanos, celebrada el año 1939, en la que se sustituyó el sistema *federativo* por el *específico* que Pío XI había implantado en Italia. Se abandonó, pues, la práctica de conjugar la actividad apostólica de las múltiples asociaciones de seglares entonces existentes que, conservando plenamente sus características propias, se federaban para la actuación conjunta, dando así lugar a la Acción Católica propiamente tal, para pasar a crear una organización nueva distinta, con entidad diferente y actividades personales propias.

3. NATURALEZA. - Siendo la Acción Católica *una* en todo el mundo, reviste no obstante modalidades propias en las diversas naciones. Ya dijimos que en España se adoptó el sistema de asociación *específica* propia, en contraposición a la forma federativa que antes había tenido y que aun sigue conservando en otras naciones.

Según los reglamentos por los que se gobierna, existen para toda la nación cuatro *Ramas* que representan a los hombres, a las mujeres, a los jóvenes y a las jóvenes; en cada diócesis y en cada parroquia hay organismos similares que se engarzan en las respectivas asociaciones nacionales. Lejos de excluirse, más bien hay aspiración a crear centros *especializados* que congreguen a los elementos homogéneos de determinados ambientes y profesiones, v. gr., de universitarios, de patronos, de obreros, etc. Todo este organismo nacional, diocesano y parroquial está presidido por la *Junta Suprema*, compuesta por la Conferencia de Metropolitanos, en representación del Episcopado Español y bajo la presidencia del Cardenal Primado.

Puesto que la Acción Católica tiene por misión específica colaborar con el clero pastoral en el apostolado jerárquico, de ahí que se encuentre en dependencia absoluta de la autoridad eclesiástica respectiva por lo que se refiere a las normas *directivas;* pero como la asociación está compuesta de seglares, ha de corresponder a éstos la dirección y responsabilidad *ejecutiva* de las funciones apostólicas que ellos deban realizar. En el Concordato firmado entre España y la Santa Sede (el 27 de agosto de 1953) se reconoce esa competencia de la Iglesia para dirigir las actividades de la Acción Católica Española y para exigir responsabilidades a los socios cuando ello fuese preciso: «Las Asociaciones de la Acción Católica Española —leemos en el artículo 34— podrán desenvolver libremente su apostolado, bajo la inmediata dependencia de la Jerarquía eclesiástica, manteniéndose por lo que se refiere a las actividades de otro género, en el ámbito de la legislación del Estado.»

4. CONFIGURACIÓN JURÍDICA. - La Acción Católica, en su sistematización actual, es posterior a la promulgación del Código de Derecho Canónico (27 de marzo de 1917); quizá por ello no se la mencione ni una sola vez en este Código disciplinar de la Iglesia. No obstante, los documentos pontificios y episcopales ofrecen base suficiente para afirmar que, hoy por hoy, la Acción Católica Española reviste las caracteristicas de una asociación eclesiástica de seglares perteneciente a la especie canónica formada por las Pías Uniones constituídas a modo de cuerpo orgánico. *Alonso Lobo.*

BIBL. — VIZCARRA, *Curso de Acción Católica*, Madrid, 1953; ALONSO LOBO, *Laicología y Acción Católica*, Madrid, 1955; HERVÁS, *Jerarquía y Acción Católica a la luz del Derecho*, Valencia, 1941; SÁEZ GOYENECHEA, *Lecciones esquemáticas de Acción Católica*, Vitoria,

1945: SABATER MARCH, *Derecho Constitucional de la Acción Católica*, Barcelona, 1950; J. M. TABOADA LAGO, *La Acción Católica en España*, Barcelona.

ACELERACIÓN DE LA MUERTE. — 1. NATURALEZA. - Es simplemente una abreviación de la vida. Se dice aceleración de la muerte cuando ésta se juzga cercana; y, en cambio, abreviación de la vida cuando la muerte es todavía más o menos lejana.

Llámase hoy a. de la muerte también la occisión directa de una persona que, aun sin tal intervención, moriría pronto. Es éste un abuso de expresión que causa cierta confusión. Si matar una persona que está para morir es «acelerar su muerte», también lo es matar a una persona sana y joven. La diferencia es completamente accidental. En el primer caso se abrevia la vida por unos pocos días, en el segundo por muchos años, no se puede saber con precisión por cuánto tiempo. En cierto sentido toda occisión es una a. de la muerte. Por esto si en el segundo caso nadie habla, y con razón, de a. de la muerte, no es justo hacerlo en el primer caso. Matar directamente (por lo tanto también la eutanasia) es suicidio u homicidio, pero no a. de la muerte. Hablar de a. de la muerte serviría solamente para esconder la verdadera naturaleza del acto, que es homicidio o suicidio, según el caso.

Se da este mismo nombre a un acto distinto del homicidio (suicidio). Es un acto o modo de obrar que no causa de suyo la muerte, pero que ejerce un influjo nocivo debilitante sobre el cuerpo humano, hasta el punto de que las fuerzas naturales del cuerpo humano van debilitándose y consumiéndose poco a poco hasta llegar a la muerte (p. ej., trabajando continuamente en un ambiente malsano; bebiendo excesivamente bebidas alcohólicas; haciendo excesivas penitencias, etc.).

2. MORALIDAD. - Es siempre pecado obrar con intención de acelerar la muerte. Pero realizar un acto o vivir de una manera determinada, que ciertamente o con toda probabilidad ha de acelerar la muerte o abreviar la vida, es lícito cuando se halla determinado por razones de grave necesidad o de gran utilidad, proporcionadas al efecto nocivo. Por esta razón, cuanto más grave es la a. de la muerte, tanto más graves han de ser las razones para justificarla. *Ben.*

BIBL. — I. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, II, Roma, 1932, p. 124-138, n. 159; 150, n. 159; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953; E. PIÑÁN Y MALVAR, *El homicidio piadoso*, en *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 9 (1926), 11-59; A. DE SOROA, *Deontología médica ante la muerte*, en *Rel. y Cult.* (1935), 78; J. CRESPO, *La eutanasia*, en *Ciencias*, 12 (1947), 1452.

ACIDIA. — 1. NOCIÓN. - Significase con esta palabra un tedio consentido, o sea, un disgusto libremente admitido de las obras saludables, en particular del cumplimiento del deber, a causa de las renuncias y del esfuerzo requerido (a. general); significa además una repugnancia voluntaria a la gracia, o sea a la amistad con Dios, cuya conservación requiere sacrificios y fatigas (a. especial). No hay que confundir la a. con la tristeza nacida solamente de la incomodidad o trabajo que lleva consigo un acto virtuoso, ni con los movimientos indeliberados de repugnancia por las cosas espirituales.

2. CAUSAS. - Son diversos los factores que más o menos directamente conducen a la a.; la causa próxima de este mal es, sin embargo, siempre el amor desordenado de sí mismo que nos hace huir a toda costa de la mortificación y del esfuerzo y refugiarnos en la pereza e ignavia.

3. EFECTOS. - La a. nos lleva no sólo a obrar sin entusiasmo y a hacer poco caso de las imperfecciones y de los pecados veniales, sino también a descuidar deberes graves; puede incluso conducir hasta la desesperación de la salvación propia. El perezoso siente aversión por aquellos que con su palabra o ejemplo le incitan a obrar bien y llega a veces a desear que las cosas espirituales no existan o no sean conocidas por él, y a detestar estas cosas, renegando de las promesas del bautismo. La a. incita además a buscar consuelo en cosas ilícitas.

4. MORALIDAD. - La a. general es pecaminosa. Es culpa mortal cuando por ella se descuida un deber grave y cuando constituye un peligro grave para el cumplimiento de tal deber. Las transgresiones culpables, ocasionadas por la a. no son, sin embargo, pecados numéricamente distintos de la a. misma, sino que forman, bajo el aspecto moral, un todo con ella; más aún, puede decirse que no hay pecado en que no intervenga algo de a. La a. especial es un pecado de suyo mortal contra la caridad; la culpa subjetiva puede ser, sin embargo, venial, por falta de pleno consentimiento por parte de la voluntad.

5. REMEDIOS. - Para evitar o desarraigar la a., es necesario: tener ante los ojos el fin de nuestra vida y los ejemplos de Cristo y de los Santos; tener una gran claridad de conciencia con el confesor y seguir dócilmente sus consejos; examinar cuidadosamente la conducta propia; mortificarse todos los

días alguna vez en aquellas cosas en que la a. se hace sentir más. *Man.*

BIBL. — G. BARDY, *Acédie*, en DS, I, 166-169; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, Torino, 1937, p. 29-45; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 449 ss.

ACROBACIA. — 1. NOCIÓN. - A. de ἄκρον = cima, punta, y βαίνω = voy, camino. Esta palabra significaba originariamente funámbulo, extendiéndose más tarde el nombre al arte de todos aquellos que con cualquier ejercicio gimnástico impresionante divierten a la gente.

2. MORALIDAD. - Se considera la a. por la moral en cuanto que el acróbata se pone en peligro de perder la vida o de sufrir otros daños corporales (v. *Peligro de muerte*). Para formarse el juicio sobre la posibilidad del peligro el acróbata puede tener en cuenta la habilidad adquirida que le da garantía de la ausencia de todo peligro serio. Está obligado a tomar las medidas posibles para evitar el peligro tanto durante los ensayos como durante las representaciones. Buscar el peligro, o no tomar medidas para eliminarlo, está siempre en contradicción con la moral. Por lo demás, valen para el acróbata las normas morales que prohiben exponerse al peligro de muerte o de heridas sin causa proporcionada al peligro. Asistir a una representación acrobática no es pecado, mientras no se tenga la certeza de ser contra la moral; la cual certeza no es fácil que se dé, ya que el espectador no conoce la habilidad del acróbata. Es reprensible, sin embargo, la asistencia a estos espectáculos por puro deseo sensacionalista. Esta ansia de sensaciones fuertes es malsana. *Ben.*

BIBL. — L. FODOR, *Christiana cultura corporis cum speciali respectu ad modernum sport (natura et moralitas)*, Claudiopoli, 1947; ORRIOLS MARQUÉS, *El deporte ante la luz de la verdad moral*, Vich, 1951.

ACTA APOSTOLICAE SEDIS. — Es el boletín oficial de la Santa Sede y de la Ciudad del Vaticano. Fué instituído por Pío X con la Const. *Promulgandi* de 28 sept. 1908, e inició su publicación el 1 enero 1909. La redacción y administración fueron reglamentadas con más detalle el 5 enero 1910.

En él se publicó el texto del CIC en el fascículo del 28 junio 1917.

Actualmente y en virtud del can. 9 del mismo Código se publican en él, salvo otros medios excepcionales de promulgación, todas las leyes de la Sede Apostólica, las cuales comienzan a obligar pasados tres meses del día de la fecha del fascículo en que se publican, a menos que la naturaleza de la ley no exija su inmediata aplicación o ésta se urja expresamente dentro de un plazo determinado distinto.

Sale en fascículos de periodicidad varia, reunidos en volúmenes anuales, y además de las leyes publica también las citaciones de los tribunales romanos, relaciones de audiencias concedidas a Jefes de Estado y a sus representantes. Desde 1929 se publica en lengua italiana el *Supplemento per le leggi e disposizioni della Città del Vaticano*, que contiene las leyes de aquel territorio. *Pal.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *De Legibus*, Mechliniæ, 1930, p. 129; *Annuario Pontificio 1956*, Città del Vaticano, 1956.

ACTA SANCTAE SEDIS. — Es el periódico que precedió y preparó la publicación oficial de la Santa Sede «Acta Apostolicae Sedis».

Nació por iniciativa privada del sacerdote Pedro Avanzini, fundador y primer director del mismo, en Roma el año 1865, bajo un título un poco distinto (*Acta ex iis discerpta quœ apud S. Sedem geruntur...*), que se cambió por el definitivo en 1870.

Su publicación cesó en 1908, al fundarse el Boletín Oficial de la Santa Sede, *Acta Apostolicae Sedis* (v.).

En total salieron 41 volúmenes, además de los índices, que se publicaban cada diez años, y el índice general publicado por C. Pecorari en 1909. En él se publicaban los actos del Sumo Pontífice y de los diversos dicasterios, más algunos comentarios a los documentos y algunos estudios.

Era de carácter privado, pero un rescripto de la Sda. Congr. de Propaganda Fide, de 23 mayo 1904, lo declaró auténtico y oficial para los actos futuros de la Santa Sede. *Pal.*

BIBL. — *Annuario Pontificio 1956*, Città del Vaticano, 1956.

ACTO HEROICO DE CARIDAD. — 1. NOCIÓN. - Existe el a. heroico de caridad hacia las almas del purgatorio cuando un fiel, bien usando alguna fórmula, bien mentalmente tan sólo, ofrece a Dios por las almas del purgatorio todas las obras satisfactorias que haya de realizar mientras viva, y hasta los sufragios que se le apliquen después de muerto (Decr. *Urbis et Orbis*, 19 dic. 1885). Esta oferta es, por lo tanto, un acto de verdadera caridad, más aún de caridad heroica, en cuanto que quien lo emite está dispuesto a sufrir personalmente las penas del purgatorio para que otros sean liberados de ellas más pronto.

Tal acto, aunque se le da el nombre de voto, sin embargo no obliga bajo pena de pecado. Más aún, puede ser revocado libremente, según el Decr. del Sto. Oficio de 20 febrero 1907.

Muchos al pronunciar este voto ponen sus obras satisfactorias y sufragios en manos de la Sma. Virgen para que ella los distribuya a su voluntad a favor de las almas del purgatorio. Esta especie de designación no debe ser considerada como parte integrante del voto, sino como una devoción accesoria al acto, aunque muy digna de recomendarse a los fieles (Decr. 19 dic. 1885).

2. Datos históricos. - Atribúyese el a. heroico de caridad a Santa Gertrudis (1256-1302/03), pero el primero en emitirlo en la forma actual parece haber sido el P. Fernando de Monroy (m. en Lima en 1646). Lo propagaron el P. Gaspar Oliden y San Alfonso. Fué aprobado canónicamente por Benedicto XIII el 23 agosto 1728.

3. Objeto del a. heroico de caridad. - El objeto de la ofrenda, hecha con el a. heroico de caridad, son las obras satisfactorias y los sufragios.

Por consiguiente, con este voto:

a) No se ofrece el fruto del mérito que no puede ser aplicado a los demás;

b) No se quita la fuerza impetratoria a nuestras oraciones, de manera que, aun después de haberlo emitido, puede cada uno orar libremente por sí y por los demás, para obtener una gracia o un beneficio, y el sacerdote puede celebrar la Misa según la intención de quien ofrece la limosna;

c) Se ofrece la parte satisfactoria o sea el fruto especial que nos viene de nuestras obras en cuanto son satisfactorias, y de los sufragios que más tarde nos son aplicados. A estos frutos hay que renunciar, de suerte que no satisface al voto u ofrenda aquel que quisiera reservarse las indulgencias concedidas para los vivos (Decr. 19 dic. 1885).

Es, por lo tanto, necesario aplicar a las almas del purgatorio, además de las indulgencias aplicables a los difuntos y demás obras satisfactorias, las indulgencias concedidas para los vivos (Decr. 24 nov. 1854). Sin embargo, el sacerdote que celebra la Misa está obligado a aplicar la indulgencia del Altar Privilegiado al alma por quien celebra la Misa.

Aquellos que emiten el a. heroico no han de temer por este motivo estar largo tiempo en el purgatorio. Habiendo ejercitado todos los días la caridad para con los difuntos, pueden justamente confiar en la Divina Misericordia, según las palabras de S. Lucas (6, 38): *Dad y se os dará; con la misma medida que midiereis, se os medirá a vosotros.*

Añádase además que se ha de estimar más el menor aumento del mérito que la liberación de mayor pena del purgatorio, porque esta pena terminará un día, en tanto que el aumento del mérito nos hará más felices por toda la eternidad.

4. Indulgencias concedidas. - Las indulgencias concedidas a los que pronuncian este voto han sido recogidas en los decretos de 20 sept. 1852, 20 nov. 1854 y 26 en. 1932. La indulgencia plenaria, aplicable solamente a los difuntos, se obtiene:

a) Cada día que se reciba la Sda. Comunión, si, confesados, se visita alguna iglesia u oratorio público y se ruega por las intenciones del Romano Pontífice;

b) Todos los lunes del año si se oye la Santa Misa en sufragio de los mismos difuntos y se cumplen las condiciones acostumbradas.

Por lo tanto, quien además de asistir a la Santa Misa reciba en lunes la Sda. Comunión podrá lucrar dos indulgencias plenarias, siempre que visite dos veces una iglesia y ruegue dos veces por las intenciones del S. Pontífice.

Siempre que hubiere algún impedimento para recibir la Sda. Comunión u oír la Santa Misa, tienen facultad los ordinarios para subdelegar confesores entre los aprobados que autoricen la conmutación en otras obras piadosas.

Los sacerdotes que hayan emitido el susodicho a. heroico de caridad, pueden además gozar del indulto de Altar Privilegiado personal todos los días del año. *Pal.*

BIBL. — I. Lacau, *Il prezioso tesoro delle indulgenze*, Torino, 1925, p. 411-418; D. Mannaioli, *L'atto eroico di carità in suffragio delle anime del purgatorio: trattato teologico*, Roma, 1932; M. Jugie, *Le purgatoire*, París, 1940, p. 341-355; E. F. Regatillo, *Las indulgencias*, Santander, 1941, p. 187-191.

ACTO HUMANO. — 1. Noción. - Es el acto de que es dueño el sujeto (hombre). El dominio al que aquí nos referimos es el psicológico, que ejercitamos determinándonos a obrar; y de esta manera el a. humano puede definirse también el que procede del hombre en virtud de una libre determinación suya.

No es por lo tanto a. humano el que, si bien puesto físicamente por el hombre, se halla sustraído al dominio psicológico del sujeto, cual es el acto de un loco o de un

durmiente. Estos actos en el lenguaje técnico de nuestros moralistas se llaman actos del hombre, pero no humanos.

Un a. no humano (en el sentido dicho) no es capaz de ninguna valoración ética, por donde sólo los actos humanos son objeto de la ciencia moral.

El dominio sobre los actos es proporcionado al grado de conocimiento que de ellos tiene el sujeto y al grado de libertad de que goza.

2. DIVISIÓN. - Es evidente la división de los actos humanos en internos y externos. Éstos tienen un lado que los hace perceptibles, aunque de hecho no sean percibidos, por un observador distinto del sujeto operante, como un gesto de la mano; los primeros, en cambio, se realizan y quedan cerrados dentro del sujeto, como una meditación o un afecto del alma. Obsérvese que es posible tener actos humanos meramente internos, pero no es posible tener actos humanos meramente externos, ya que si falta todo elemento interno (la cognición y la voluntad) el a. deja de ser humano.

Otra distinción es la de a. buenos y malos, según que estén conformes o disconformes con la norma moral. En abstracto, es decir, en una consideración puramente objetiva, se pueden idear actos que no tengan ninguna relación con la ley moral y, por lo tanto, indiferentes; pero en concreto, es decir, en el sujeto operante esta categoría se niega ordinariamente, en cuanto que todo acto verdaderamente humano (o sea deliberado) no puede ser más que o bueno o malo.

Bajo el aspecto teológico se distinguen los actos naturales y sobrenaturales, según que los realicemos con solas nuestras fuerzas o bajo el influjo de la gracia divina.

Llámase heroico el acto obstaculizado por gravísimas dificultades y que por esta razón exige en el sujeto una excepcional fuerza de voluntad, como exponerse a un grave e inminente peligro de muerte. V. también: *Circunstancias del a. humano; Objeto del a. humano.* *Gra.*

BIBL. — G. WALSCH, *Tractatus de actibus humanis*, Dublin, 1891; V. FRINS, *De actibus humanis*, Freiburg Br., 1897-911; I. BUCCERONI, *Commentar. de actibus humanis*, Roma, 1906; G. B. PAGANI, *Tractatus de actibus humanis, praevia dissertatione de ethica christiana*, Florencia, 1924; P. Lumbreras, *De actibus humanis*, Roma, 1928.

ACTO HUMANO (FIN DEL). — 1. CONCEPTO Y DISTINCIÓN. - Fin de un acto es aquello a lo que este acto tiende. Un acto puede tender a diversos fines. Éstos se disponen entonces o en el mismo plano o en planos diversos, que pueden ser inmediatos o mediatos, más o menos próximos o remotos, intermedios o últimos. Estos términos no necesitan explicación. Hemos de observar tan sólo que, hablando objetivamente, el fin último de todo a. humano, más aún, de todo hombre y de todo el universo, es uno solo, Dios mismo, que hemos de alcanzar y gozar en la vida eterna. La pluralidad, pues, de fines últimos es sólo posible por nuestra ignorancia y nuestra perversidad.

Menos sencilla y más apropiada a la doctrina moral es la distinción del fin en extrínseco e intrínseco. Éste es aquel fin al que el acto tiende por su propia naturaleza, por lo que no es separable de él y es objetivo; se le llama también fin de la acción o de la obra *(finis operis)*; es el efecto necesario del acto. El primero es aquel fin a que el sujeto operante dirige el acto *(finis operantis)*; es, por lo tanto, subjetivo y separable del acto mismo. Así el fin intrínseco del estudio es aprender; el fin extrínseco puede ser muy diverso en cada individuo, como la vanagloria, el lucro, la ambición, etc.

2. VALORACIÓN MORAL. - El fin ejerce mucha influencia sobre la moralidad de nuestros actos. De la consideración aislada del fin intrínseco y del extrínseco no surge dificultad alguna, ya que es evidente que el primero, al formar parte de la constitución objetiva del acto, pesa también sobre la conciencia de quien realiza el acto; el segundo, al determinar la voluntad a obrar, la comunica también su propia calificación moral.

Las dificultades, en cambio, nacen del encuentro de los dos fines y de la diversa relación en que pueden encontrarse. Para aclarar la situación distingamos tres hipótesis: coincidencia, concordancia, discordancia de los fines.

Cuando el fin subjetivo coincide con el objetivo la distinción de los fines es puramente conceptual y no hay problema ninguno. Entonces el sujeto hace suya de un modo reflejo la moralidad del fin intrínseco.

Cuando el fin subjetivo concuerda, al menos en la cualidad genérica de bueno o de malo, con el fin objetivo, entonces la moralidad de los dos fines se suma en la conciencia y en la responsabilidad del sujeto, prevaleciendo aquel que ejerce mayor fuerza sobre la determinación voluntaria y que de ordinario es el subjetivo.

Cuando los dos fines están en desacuerdo de manera que uno de ellos sea bueno y el

otro malo, surgen las dificultades mayores en la valoración moral del acto. Si el fin objetivo (intrínseco, inseparable) es malo el acto no puede ser justificado por ningún fin bueno subjetivo (extrínseco, separable); y esto en virtud del principio de que no se puede hacer mal con buen fin: el fin, por bueno que sea, no puede jamás justificar los medios ilícitos. Si por el contrario es bueno el fin objetivo, pero es malo el fin subjetivo, entonces la malicia de este fin puede anular o disminuir la bondad propia de la acción por su fin objetivo: la anula cuando el fin subjetivo es mortalmente malo, o también cuando es el móvil exclusivo de la acción; la disminuye cuando su malicia no es grave y al mismo tiempo no es el único móvil del acto. *Gra.*

BIBL. — *S. Theol.*, I-II, q. 19, a. 7, ad 2; I-II, q. 20, a. 6, c. e., ad 1; REICHMANN, *Der Zweck heiligt die Mittel*, Freiburg, 1908; G. LA PIRA, *L'uomo soggetto della morale*, en *La morale di Cristo e le professioni*, Roma, 1942, p. 53-65.

ACTO HUMANO (OBJETO DEL). — 1. CONCEPTO. - En el a. humano suelen distinguir los moralistas el objeto, el fin, las circunstancias. Esta distinción parece algún tanto empírica, porque no es fácil señalar límites exactos a estos tres términos. Fijándonos ahora en el primero notamos que objeto del a. humano, en sentido amplio pero propio, sería todo aquello que está ante la voluntad como materia o término de su acto; y así este objeto comprendería también el fin y las circunstancias. Los moralistas, sin embargo, prefieren limitar su significado, y llaman objeto del a. humano a aquello que constituye su núcleo central, desligado de aquellos elementos más concretos que son su fin y circunstancias. Hay que distinguir, sin embargo, el objeto físico del objeto moral; el primero es el núcleo del acto considerado en su realidad psicológica, económica, etc.; el segundo es el núcleo del acto considerado en su valor ético, o sea, es el primer elemento por el cual el acto físico viene trasladado al campo moral y se hace capaz de valoración en él. El objeto físico del acto de insultar al prójimo será *hablar;* el objeto moral es pronunciar *injurias.* En el objeto así definido ven los moralistas la primera fuente de la moralidad de nuestros actos, lo cual es razonable, ya que el sentido común nos enseña que lo primero que se ha de hacer para poder pronunciar un juicio sobre la moralidad de la conducta de un hombre, es informarse sobre lo que ha hecho, es decir, sobre el objeto de sus actos.

2. DIVERSAS ESPECIES DE OBJETOS. - Hay objetos que son de suyo morales *(buenos* o *malos),* por donde las acciones con que se realizan son siempre, necesariamente, buenas o malas, siempre que sean hechas de modo humano. Así tenemos objetos o acciones intrínsecamente morales o inmorales, cuales son alabar a Dios o blasfemar de Él.

Hay otros objetos que no llevan unida necesariamente ninguna nota moral y se llaman indiferentes; tales son todos los objetos que hemos llamado físicos, como hablar, leer, escribir, caminar. Estos objetos, desprovistos de moralidad intrínseca, pueden adquirirla de una fuente extrínseca, por ejemplo, de un mandamiento o prohibición. Dicen algunos también que la moralidad puede nacer aquí de algunas circunstancias, como sería hablar de un modo obsceno, leer libros irreligiosos, etc.; pero esto no es exacto: la obscenidad de la conversación, la irreligiosidad de la lectura, moralmente hablando, no son circunstancias; son, en cambio, el primer elemento moral del acto, del cual por lo tanto son objetos; su presencia señala el paso del simple orden físico al ético. *Gra.*

BIBL. — *S. Theol.*, I-II, q. 18; REICHMANN, *Der Zweck heiligt die Mittel*, Freiburg, 1908; O. LOTTIN, *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1923.

ACTO JURÍDICO. — 1. HECHO Y ACTO JURÍDICO. - Todo hecho que tenga alguna importancia en el derecho, y en particular todo hecho que produzca un efecto jurídico, o sea el nacimiento, extinción o modificación de una relación jurídica, se llama hecho jurídico en sentido lato.

Pero en sentido estricto se suele denominar hecho jurídico el que no depende directamente de la voluntad del hombre (p. ej., el nacimiento o muerte de un hombre, el paso del tiempo, etc.), mientras que se acostumbra llamar a. jurídico el producido por la voluntad del hombre, del cual es por lo tanto elemento esencial, para que se verifiquen los efectos jurídicos, la voluntad del autor.

2. DIVISIÓN DE LOS ACTOS JURÍDICOS. - Entre las varias distinciones de los actos jurídicos son importantes la que los divide en actos *lícitos* e *ilícitos*, según que sean permitidos (o incluso mandados) por el derecho o por el contrario sean prohibidos por él; y la de actos *unilaterales, bilaterales* y *complejos.* Esta segunda clasificación se refiere al número de personas que participan en un acto y al modo como participan: en efecto, son *unilaterales* los actos que consisten en la

actividad de un solo sujeto (p. ej., testamento, reconocimiento de un hijo ilegítimo), o también de varios sujetos que obran en la misma dirección (p. ej., renuncia a un derecho, hecha colectivamente por varios titulares del mismo); son *bilaterales* los actos en que varios sujetos obran en dos direcciones contrapuestas, pero convergentes (p. ej., el contrato); son, finalmente, actos *complejos* aquellos en los que a la actividad del sujeto o de los sujetos principales *(partes)* se añade la de otro sujeto, público o privado, bajo la forma de asentimiento, aprobación, confirmación y semejantes.

3. Negocio jurídico. - En el derecho privado sobre todo, y en la categoría general del a. jurídico, se viene distinguiendo hace tiempo una categoría más restringida de actos, denominados negocios jurídicos, y para los cuales se ha formulado un conjunto de principios generales valederos para todas las especies de tales actos, y que constituyen una *doctrina general del negocio jurídico.*

Entiéndese por negocio jurídico ordinariamente aquel a. jurídico que consiste en una manifestación de la voluntad dirigida a producir un efecto jurídico.

Son, pues, requisitos esenciales de todo negocio jurídico: la *voluntad* del autor o de los autores; la *capacidad* (natural o legal) de los mismos, dado que la voluntad no tiene efecto ante la ley si no emana de un sujeto capaz; la *manifestación externa*, sin la cual la voluntad interna no se toma en consideración por el derecho. Para cada especie de negocio jurídico establece la ley otros requisitos esenciales, y además pueden ser puestos otros por la voluntad privada.

La falta de cualquiera de estos requisitos esenciales, como también la ilicitud del negocio, hacen que el derecho no reconozca al negocio los efectos jurídicos que le serían propios, o sea, que resulte *nulo;* lo mismo se ha de decir en el caso de que la externa manifestación de la voluntad no coincidiese con la voluntad interna; y en el caso de que, prescribiendo la ley que la manifestación externa de la voluntad se hiciera de un modo determinado *(forma)*, haya sido hecha de una manera distinta. La ley, sin embargo, ha establecido diversos atenuantes, en beneficio sobre todo de aquellas personas que sin culpa suya habrían sido perjudicadas de ser nulo el negocio.

En cambio, la falta de requisitos de menor importancia, o también la simple irregularidad de requisitos, aun esenciales, tiene por efecto no que el negocio jurídico sea nulo, sino que sea *anulable*, o sea que ciertas personas, indicadas por la ley, puedan requerir que sea anulado (esta anulación normalmente ha de ser pronunciada por el juez). Entre los casos más importantes de anulación hay que tener presente los llamados vicios de la voluntad, que se dan cuando la voluntad subsiste, pero ha sido formada de una manera irregular a causa de temor grave, error esencial o dolo (engaño) ajeno.

Otro estado del negocio jurídico que hemos de considerar es la *pendencia* del mismo, que se tiene cuando falta algún requisito para que el negocio exista y para que produzca sus efectos, aunque existe todavía la posibilidad de que sobrevenga el requisito que falta. El caso más común lo tenemos cuando el autor o los autores del negocio jurídico subordinan su voluntad a un suceso futuro e incierto (condición) de cuya verificación o no verificación hacen depender la existencia (en este caso la condición se llama suspensiva), o bien la cesación (condición resolutiva) del negocio jurídico. *Cip.*

BIBL. — V. Scialoia, *Negozio giuridico*, Roma, 1938; P. Ciprotti, *Lezioni di diritto canonico*, Padova, 1943, p. 136-168; C. Betti, *Teoría general del negocio jurídico*, Madrid, 1943; G. Stolfi, *Teoria del negozio giuridico*, Padova, 1947; L. Cariota Ferrara, *El negocio jurídico*, Madrid, 1955; R. Scognamillo, *Contributo alla teoria del negozio giuridico*, Napoli, 1950; Martín Ballestero, *De la causa en los negocios jurídicos contractuales*, Madrid, 1955.

ACTOR (en el proceso). — 1. Concepto. - El actor es aquel que promueve un juicio contencioso con el acto introductivo del mismo, es decir, con la demanda judicial, en la cual requiere el reconocimiento de un derecho o la satisfacción de una obligación. A éste le incumbe la obligación de suministrar las pruebas en que apoya su demanda. La parte contra la cual se promueve el juicio se llama *demandado* (v.).

A. y demandado toman en el juicio el nombre genérico de *partes* y pueden variar de posición aun cuando las posiciones iniciales y principales permanezcan inmutables. Así en las excepciones el demandado asume la figura del a., en cuanto al tomar como arma de defensa la excepción, le incumbe a él la carga de probar las justificaciones propuestas. Si además invoca la compensación, y si, por otras razones, presenta una verdadera y propia demanda llamada reconvención para disminuir o anular la demanda del a., se convierte a su vez propiamente en a. por vía reconvencional en cuanto se refiere a tal

demanda, mientras que el adversario asume la figura y el nombre de demandado por vía reconvencional.

2. NATURALEZA. - En los antiguos procesalistas se nota la tendencia a pasar en seguida al examen de las diferentes posiciones del a. y del demandado, del contraste entre ellos, de sus características específicas, sin investigar los elementos que les son comunes y aquellos otros que sirven para individuar sus relaciones en cada una de las posiciones, así como las relaciones de derecho sustancial discutido. Pero no faltan algunos que observan, tal vez intencionadamente, que el elemento base del concepto de a. es el obrar en el juicio en nombre propio. La ciencia procesal, después de una lenta elaboración ha llegado hoy a liberar el concepto de acción de la sujeción al derecho material, devolviéndole su autonomía. De esta manera los términos a. y demandado no se basan en relaciones sustanciales, sino en situaciones y relaciones procesales: son términos correlativos, cuyos conceptos básicos se reclaman mutuamente (cfr. can. 1646) para contraponerse.

3. INDIVIDUACIÓN. - El a., pues, se determina por la demanda judicial, siempre que ésta sea admitida por el juez: por ella también queda determinado el demandado, llevado necesariamente a participar como sujeto pasivo en la relación procesal que se establece entre las partes y el juez. No es necesario que la acción invocada por el a. y enunciada en la demanda judicial tenga fundamento concreto o en las consideraciones de quien la ha propuesto. Esto se verá con el proceso en la sentencia que se seguirá de él. El a. y el demandado lo serán, aunque el primero sea condenado o pierda el pleito. Basta, pues, que la demanda no sea rechazada desde el principio *(in limite litis)*. La relación sustancial no cuenta.

4. REQUISITOS PERSONALES. - Aun cuando el derecho canónico reconoce a todos el derecho a presentar sus propias querellas ante el tribunal y, por consiguiente, a formular y presentar al juez competente la demanda judicial y sostenerla en el proceso, la figura del a. debe estar integrada por algunos requisitos esenciales, en defecto de los cuales se dice que no tiene capacidad para estar en juicio *(non habet personam standi in iudicio)* y, por lo tanto, su demanda es rechazada sin más. Debe ser ante todo un sujeto jurídicamente capaz de sostener ante el tribunal su propia pretensión. Ordinariamente no puede ser más que un bautizado (can. 87). Debe tener además facultad para proponer una acción determinada en el tribunal: lo cual no puede hacer un acatólico, un excomulgado o quien fué causa culpable del impedimento que hizo nulo el matrimonio que se impugna. Es también necesario que tenga facultad libre y expedita para poner todos los actos procesales requeridos por el desarrollo normal del proceso, es decir, de poner en ejercicio procesal sus propios derechos o pretensiones: lo cual no siempre compete a todos, ya que alguno por su edad o por otra razón o impedimento puede encontrarse en condiciones personales que no le consientan en un caso determinado tal facultad. Finalmente, ha de tener derecho a poner personalmente los actos requeridos.

A estos impedimentos ofrece el derecho canónico, en su deseo de salvaguardar la recta administración de la justicia, remedios oportunos y convenientes.

Es natural que el derecho civil sea más amplio que el canónico en la consideración de la posición de a. y demandado, aun cuando también tiene prescripciones particulares y contingentes, p. ej., que los súbditos de un estado extranjero no puedan tomar la figura de a. en determinados momentos y circunstancias.

5. PROMOTOR DE JUSTICIA. - En el juicio criminal, por el contrario, la figura del a. queda predeterminada institucionalmente en el Ministerio Público, que en el derecho canónico toma el carácter de Promotor de justicia y en el civil el carácter de procurador fiscal. Sin embargo, es análogo el mecanismo con que se instituye el juicio. De hecho el juicio criminal no comienza sino en el momento en que surge la contradicción entre el Promotor de justicia (fiscal) y el acusado; lo cual sucede precisamente en forma normal por medio de la exhibición del libelo de acusación al juez. Al Promotor de justicia o fiscal, como órgano público que asume una posición de parte, le incumbe también la defensa de todos los intereses de naturaleza pública. A él, p. ej., le toca acusar el matrimonio cuando los cónyuges no tienen capacidad para estar en juicio, o en algunos casos, cuando los mismos no pretenden servirse de la facultad de hacer valer sus propios derechos. Como órgano público sin interés privado que lo mueva, al Promotor de justicia no se le puede negar la calidad de parte, esto es, de a. en la causa. *Pug.*

6. LICITUD DE LA ACCIÓN JUDICIAL PARA LA CONSERVACIÓN DE LOS DERECHOS AJENOS Y

PROPIOS. - El sentido genuino de la caridad cristiana entraña que en la práctica ella sea ante todo conservadora de los derechos y bienes esenciales inherentes a la naturaleza humana, como la vida, el buen nombre, la propiedad, etc. No puede ser distinto el oficio del derecho que se yergue en defensa del orden moral. La caridad, además, no es solo conservadora de los derechos esenciales del prójimo, sino también de los bienes normales y ordinarios inherentes a la vida de todo hombre libre. Y por esta razón la caridad, antes que la misma justicia, prohibe todo engaño, fraude, violencia, etc., y juntamente exige la fidelidad a la palabra dada, la satisfacción de las obligaciones contraídas, etc.

Por reacción natural a las múltiples posibilidades de infracciones del orden moral existe en el hombre una inclinación particular a defenderse de todo lo que le puede perjudicar *(jus præventionis);* de lo que le perjudica de hecho *(jus defensionis);* o del mal recibido *(jus urgendæ satisfactionis)*. Una virtud especial, parte potencial de la justicia, preside el dominio de esta inclinación defensiva del hombre: la *punición vindicadora* (cfr. *Summa Theol.*, I-II, q. 108), virtud que no es sólo de los superiores, sino también de los individuos, aunque éstos no puedan ni deban, salvo raras excepciones (v. *Defensa legítima*), ejercitarla por sí mismos, sino sólo desearla y conseguirla por los trámites de la autoridad competente.

7. RECURSO A LA AUTORIDAD. - Cuando se trate, por lo tanto, de un derecho discutido, de la compensación de daños o de la reparación de una grave ofensa recibida, es lícito en general, y algunas veces necesario, apelar a la autoridad pública. El mismo apóstol, para librarse de las insidias de los hebreos, apeló al César (Act., 25, 11). Por otra parte los tribunales públicos no son tan sólo utilísimos, sino necesarios para decidir perentoriamente las controversias, para reprimir la audacia de los malos y para que la idea de la defensa particular no degenere en la venganza. De aquí se prueba cuán justamente afirma San Pablo en su carta a los romanos: *Los magistrados no son objeto de temor por las obras buenas, sino por las malas que puedas hacer..., pero si obras mal, has de temer, porque el magistrado no se ciñe en vano la espada, siendo como es ministro de Dios* (Rom., 13, 3-4).

8. MODERACIÓN DE LA DEFENSA. - El verdadero cristiano, al propugnar o defender sus propios derechos, o al reclamar la compensación de daños, ha de guardarse en absoluto del uso de la mentira, la calumnia, el dolo, etc., y ha de seguir el dictamen de la moral católica, la cual manda que todo se haga con caridad. Por lo tanto: *a)* El recurso a la autoridad o poder público no se ha de hacer con espíritu de venganza o con ánimo de hacer daño, sino con justa causa y en la proporción debida. Castíguese el pecado, pero ámese al prójimo (*puniatur peccatum, diligatur proximus:* Eccle., 7, 10; Jac., 1, 20; Eph., 4, 26); destrúyanse los errores, pero ámense los que yerran *(interficite errores, diligite errantes)*, decían los Santos Padres en la lucha contra los herejes; *b)* Pendiente o decidido el pleito no se alimente contra el adversario un espíritu de mala voluntad, ira u odio, según aquel axioma: enemigos de la causa, seamos sin embargo amigos de la persona *(quamvis inimici causæ, amici tamen personæ simus)*.

9. REGLAS DE MODERACIÓN. - A ninguno, sin embargo, se le oculta cuán difícil y duro sea a solas las fuerzas humanas el moderar el sentimiento de rebelión o venganza frente a una ofensa. La razón, iluminada por la fe, nos manda: perdonad y seréis perdonados: *dimittite et dimittemini* (Luc., 6, 37; cfr. también Mat., 5, 44; Eccl., 28, 3).

Esto no excluye, sin embargo, que no se puedan reivindicar los derechos propios, es más, a veces puede incluso haber obligación de hacerlo. Sin embargo, todo se ha de hacer con prudencia y moderación, buscando la defensa del derecho propio y no tomando como objeto de mira la persona. Por consiguiente:

a) En cosas de poca importancia se ha de ceder antes que exponerse a ofender la caridad y la misericordia (Luc., 23, 34) y a hacer gastos irracionales;

b) Cuando por razones graves se vea uno obligado a defender su derecho propio, se ha de vigilar para que no se introduzca en el corazón el odio y tras de la acción judicial se esconde la pasión contra el adversario (cfr. Rom., 12, 19; Mat., 18, 23);

c) Estése siempre dispuesto a una componenda amigable y, sobre todo, pronto al perdón y al olvido. *Tar.*

BIBL. — FR. TOLEDO, *Instructio sacerdotum*, Roma, 1645, lib. IV, c. 10-11; SOTO, *De Just.*, l. V, q. 5, a. 1, d. 3; HURTADO DE MENDOZA, *In 2-2*, disp. 163, 207; B. H. MERCKELBACH, *Theol. Mor.*, II, Paris, 1947, n. 875; C. BERTOLINI, *Appunti didattici di diritto romano. Il processo civile*, I, Torino, 1913; II, Torino, 1914; F. CARNELUTTI, *Lezioni di diritto processuale civile*, II, Padova, 1926; G. CHIOVENDA, *Istituzioni di diritto processuale civile*, I, Napoli, 1935; J. ARAGONESES, *Técnica procesal*, Madrid, 1955; M. MORENO, *Derecho procesal canónico*, Madrid, 1956.

ACTOS PONTIFICIOS. — 1. NOCIÓN. - Son los actos que emanan personalmente del Papa en el ejercicio de sus funciones para el gobierno de la Iglesia. Distínguense de los actos de la Santa Sede, que comprenden los de las SS. Congregaciones, Tribunales y Oficios de la Santa Sede (cfr. can. 7). Distínguense también de los actos del Concilio Ecuménico y de los actos del Sumo Pontífice en cuanto soberano temporal del Estado de la Ciudad del Vaticano.

Los actos pontificios pueden ser escritos u orales (como las alocuciones, los discursos por radio, etc.). Los primeros constituyen la categoría más numerosa y de los cuales nos ocuparemos aquí exclusivamente.

2. ACTOS ESCRITOS PONTIFICIOS. - El nombre que se da vulgarmente a gran parte de los documentos pontificios es el de *bula*. Este nombre corresponde al sello de plomo y no al documento propiamente. En la Cancillería Pontificia no se ha usado nunca oficialmente el nombre de bula (el nombre oficial era *Apostolicæ sub plumbo litteræ*); como dejamos dicho sólo vulgarmente, ya en la Edad Media se hablaba de *bullæ minores* y de *bullæ maiores*, según la mayor o menor solemnidad con que se extendían los documentos pontificios y se autorizaban con sello de plomo frente a otros documentos, sellados con cera *(breves)* o privados totalmente de sellos *(súplicas, quirógrafos, motuproprios)*. Los nombres que oficialmente se dan a los escritos pontificios se distinguen según la *forma* (criterio adoptado por los que se dedican a los estudios diplomáticos), o según el *contenido* (criterio propio de los canonistas). En el correr de los siglos han cambiado también los nombres, y han caído en desuso algunas formas en tanto que han surgido otras nuevas formas de actos.

Examinemos los documentos pontificios según el criterio diplomático y el canonístico para dar una idea de la forma y contenido actual de los actos escritos pontificios.

Para seguir un criterio cierto de división que responda mejor a los *criterios diplomáticos*, será conveniente distinguir en la evolución de los actos pontificios los documentos en las siguientes clases: cartas *sub plumbo*, breves (con sello de cera), súplicas, quirógrafos, motuproprios (sin sello).

3. CARTAS SUB PLUMBO. - Las cartas *sub plumbo*, llamadas vulgarmente bulas, comienzan todas con el nombre del Papa seguido del título *episcopus servus servorum Dei*, que vienen usando los Pontífices desde San Gregorio Magno (590-604). Estas cartas se escribieron hasta el siglo X en papiro; en la primera mitad del siglo XI comenzó a usarse el pergamino, que desde la segunda mitad de dicho siglo se convirtió en el material exclusivo para este género de documentos.

Estas cartas, escritas siempre en latín, fueron en cuanto a los caracteres escritas en letra curial romana hasta el siglo XII, en minúscula diplomática en los siglos XII-XIV, en gótica cursiva en el siglo XV y en escritura bularia en los siglos XVI-XIX. Las cartas *sub plumbo* se pueden subdistinguir en dos grandes clases: privilegios y cartas.

A) *Privilegios*. El privilegio fué durante mucho tiempo la forma más solemne de los documentos pontificios. Aparece el privilegio a fines del siglo VIII, se desarrollan sus caracteres en los siglos X a XI y desaparecen en el XIV. Se empleó en actos de reconocimiento o concesiones de carácter perpetuo. El nombre de privilegio viene de la concesión que frecuentemente se hacía con este documento de ciertos derechos e inmunidades a los monasterios y a las iglesias. El documento se caracteriza por la fórmula *in perpetuum* y otras equivalentes, por la fórmula salutatoria del Papa *bene valete*, puesta al fin del documento o en caracteres grandes o en monograma; por el *sello rodado*, la firma del Papa y de los Cardenales, la fórmula usada para las fechas, las cláusulas conminatorias y la firma del notario y del Canciller o Bibliotecario.

No todas estas características, ni sólo éstas, se encuentran en todos los privilegios; es preciso atender a la época en que el privilegio fué otorgado: en general, después de Nicolás II, en el siglo XI (1059-1061), muchas fórmulas, por ejemplo la de la fecha (lugar, día, mes, año del Señor, año del pontificado y de la indicción), se hacen fijas y se encuentran en todos. Además, no todos los privilegios tenían la misma solemnidad; los menos solemnes se llamaban *privilegia minora* o también *indulgentiæ* o privilegios simples. Constituyen una forma intermedia entre los documentos redactados con solemnidades formales y las cartas. No son cartas, porque por su contenido y ciertas formas externas se acercan más a los privilegios. Los primeros ejemplares de esta clase se remontan a Pascual II (1099-1118).

B) *Cartas*. Las cartas han constituído siempre el género de documentos más abundante. En los siglos más antiguos llevaban una *subscriptio* autógrafa del Papa, en forma de

saludo, según el uso epistolar romano (p. ej., *Deus te incolumem custodiat, carissime fili*), pero no se conserva ningún original hasta el siglo XI en que se abandonó esta costumbre.

De mediados del siglo XI a la primera mitad del siglo XII tenemos tres cartas originales de Alejandro II y dos de Gregorio VII. A partir de mediados del siglo XII se hacen más numerosas, extendiéndose más tarde a varias clases de negocios de la Curia.

Una de las caracteristicas de las cartas es la sencillez de la forma en que está redactado el documento. Podemos distinguir dos categorías de cartas: *a)* la una para transmitir órdenes; *b)* la otra para conceder privilegios y gracias.

Al viejo sistema de prender el sello con un hilo de seda se añadió el nuevo de prenderlo con hilo de cáñamo. De esta manera se tienen las cartas *cum filo serico*, que siguen la vieja tradición, y cartas *cum filo canapis*.

Se pueden hacer varias divisiones de las cartas según el argumento, el modo de expedición y los caracteres externos.

a) Según el argumento o el contenido tenemos cartas: *de provisione prælatorum*, *de prebendis vacantibus*, *de prebendis vacaturis*, *de officio tabellionatus*, etc.

Además de esta división específica se puede hacer otra (del siglo XII en adelante) teniendo en cuenta el contenido general: cartas graciosas *(litteræ gratiosæ)*, que llevan el sello de plomo prendido con hilo de seda como los privilegios, y cartas ejecutorias *(mandata* o *litteræ exsecutoriæ)*, que tienen el hilo de cáñamo.

b) Según el modo de expedición en la cancillería; 1) *cartas simples* o *comunes*, que podían ser dadas por el Canciller y por los notarios por haber aprobado el Papa sus fórmulas; 2) *cartas legendæ*, que era necesario leer siempre al Papa por conceder gracias o tratar de asuntos excepcionales. Esta distinción la encontramos en un formulario del siglo XIII y también en el XIV. Sabemos, además, que a fines del siglo XIII las cartas *legendæ* se distinguían de las simples porque la inicial de la *legenda* era una pequeña mayúscula en lugar de una letra capital; 3) *cartas de Curia* o *curiales*. Las encontramos a partir de Inocencio IV (1244), y se llaman así tanto en los registros como en los originales. Se escribían en registros destinados al efecto. *De Curia* significa que estas cartas eran concedidas en interés de la Curia, por lo cual quedaban exentas de todo arancel; 4) *cartas secretas* y *patentes;* estas últimas se entregaban abiertas, aquellas en cambio se cerraban *(litteræ clausæ)* y se aseguraba su cierre con un cordoncillo del que pendía el plomo. En el siglo XII encontramos los primeros ejemplos de cartas cerradas.

c) Según los caracteres externos se distinguían, como queda dicho, las cartas con hilo de seda *(graciosas)* y las cartas con hilo de cáñamo *(ejecutorias)*.

En el siglo XIII surge una nueva clase de cartas *(solemnes)*, que en su protocolo inicial llevan la fórmula *ad perpetuam rei memoriam* u otra semejante. A este género de cartas pertenecen las cartas consistoriales *(litteræ consistoriales)*, que en cierto sentido son derivaciones de los antiguos privilegios en cuanto a su forma externa. Llevaban las firmas del Papa y de los Cardenales. Recibían los nombres de *privilegia apostolica*, *præceptum* y otros.

Otras formas de cartas *sub plumbo* eran las *cédulas consistoriales*.

Si del criterio diplomático pasamos al *canonístico*, las cartas pontificias se dividen también en varias clases.

a) *Cartas dogmáticas (epistulæ dogmaticæ)*, es decir, que trataban cuestiones dogmáticas. Es célebre la de León Magno al patriarca Flaviano sobre las dos naturalezas en Cristo (13 junio 419).

b) *Cartas exhortatorias* o *admonitorias (litteræ hortatoriæ* o *monitoriæ)*, que tenían forma admonitoria, sin un verdadero contenido legislativo (cfr. la 1.ª epist. de S. Clemente a los Corintios a fines del s. I).

c) *Cartas preceptorias (litteræ præceptoriæ;* llamadas también *auctoritates)*. Eran aquellas cartas con que el Pontífice manifestaba su voluntad de legislador. Vinieron después las cartas decretales *(litteræ decretales)*, que forman el material más abundante de las colecciones canónicas. Tuviéronse también colecciones auténticas, como las *Decretales* de Gregorio IX (año 1235).

d) *Cartas de paz (epístulæ pacis)*. Eran las cartas que el Pontífice enviaba a los Obispos como testimonio de la idéntica comunión de fe (cfr. S. León, Epístola 111, cap. I: PL 54, 1185).

e) *Cartas sinodales (epistulæ synodicæ* o *synodales)*. Eran aquellas cartas que contenían una profesión de fe que atestiguaba la comunión de doctrina entre la iglesia oriental y la occidental. Su uso existía en tiempos de Pelagio I (cfr. las cartas de Anastasio II y de Pelagio I: Jaffé-Wattenbach, 746 [377], 938 [618]).

f) *Litteræ clericæ*, especie de circulares llamadas también *catholicæ*, si se dirigían a todos los fieles. No eran, sin embargo, exclusivas del Papa y tomaban diversos nombres según su argumento: *declarativæ, indicativæ, paschales*, etc.

4. Quirógrafos, súplicas, motuproprios. Son documentos que pertenecen al género de las cartas, pero sin sello.

a) *Quirógrafos* (χειρ = mano, γραφειν = escribir). Se usaron desde el siglo XVI y fueron usados en su mayor parte para disposiciones de orden administrativo; aunque no tiene la solemnidad de la Cancillería y Secretaría, llevan la firma del Papa. Todavía hoy están en uso, aunque poco frecuente.

b) *Súplicas*. Eran demandas dirigidas al Sumo Pontífice que daban origen a cartas de concesión, se presentaban en tres formas: 1) súplica simple; 2) súplica con la fórmula *motu proprio*, con la cual se requería que el documento pontificio fuese redactado como *motu proprio;* 3) súplicas con la fórmula *sola signatura*, con la cual (desde Martín V, 1417-1431) se concedía que la gracia tuviese validez, aun sin la expedición del documento, con sola la señal de concesión sobre el documento.

c) *Motuproprios*. Eran y son (ya que su uso está todavía en vigor) cartas pontificias, extendidas por mandato del Papa, el cual usa en esta ocasión las palabras *motu proprio*. Los *motuproprios* comienzan en el siglo XV. Los más antiguos llevan la fecha como en las bulas (año del pontificado y día del mes); a partir de León X se usa la fecha moderna.

Escritos en papel, estos documentos llevan el nombre del Papa y se inician con las palabras *motu proprio*. La suscripción autógrafa del Papa se expresaba con la fórmula *Placet motu proprio* seguida de la inicial de su nombre de pila. Actualmente se omite la fórmula *Placet* y el nombre usado es el de su pontificado. El *motu proprio* no lleva sello ni otras formalidades.

5. Breves. - También éstos pertenecen al género de las cartas, pero se diferencian de las dos clases citadas por llevar un sello de cera. En su origen, pues, eran cartas cerradas y expedidas *sub anulo piscatoris*, selladas con cera roja con el anillo pontificio en que está grabada la figura de S. Pedro pescando en el mar. Fueron usados en el curso de los siglos para toda clase de concesiones.

La noticia más antigua de este sello parece remontarse a Clemente IV (1265-1268), pero el breve más antiguo conocido hasta ahora es el de Bonifacio IX (17 octubre 1390). El nombre de breve tiene su origen en el hecho de que estas cartas se expedían *brevi manu* o *via;* en la forma exterior el breve se distinguía de las cartas *sub plumbo*, además de por el sello, por el pergamino que era más sutil y por la escritura que ha seguido la evolución de la caligrafía (gótica cursiva en los siglos XIV-XV, humanística cursiva en los siglos XV-XVI, y hasta 1878 la cursiva romana enlazada de lectura bastante difícil). Ahora se observa la escritura común latina. El Papa no suscribe los breves sino en casos excepcionales. Los breves de alguna importancia llevan la firma del Cardenal Secretario de Estado, mientras que en los demás casos llevan sólo la firma del Canciller de breves. Al presente son redactados y expedidos por la Cancillería de Breves Apostólicos (en otros tiempos por los secretarios apostólicos), sección tercera de la Secretaría de Estado, aun cuando se trate de documentos pertenecientes a otro dicasterio.

6. Clasificación actual. - Al catalogar los documentos pontificios, tales cuales son en la actualidad, es oportuno atenerse al contenido y al valor jurídico de los documentos mismos.

a) *Cartas encíclicas (litteræ encyclicæ)*. Van dirigidas a los Obispos de todo el mundo *(Ad venerabiles fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes)* o de una determinada región, para dar directrices generales sobre los más diversos asuntos: en materia de fe, de costumbres, de culto, etc. Se abren y se cierran con el nombre del Pontífice: por ejemplo, *Pii Pp. XII, Litteræ encyclicæ... Pius Pp. XII, Venerabiles fratres salutem et apost. Benedictionem*.

b) *Constituciones apostólicas (constitutiones apostolicæ)*. Son cartas emanadas del Pontífice por propia iniciativa, en materia disciplinar, etc. Ábrense con la calificación del documento *constitutio apostolica*, la enunciación del contenido y el nombre del Papa con su título de *episcopus servus servorum Dei... ad perpetuam rei memoriam*. Se cierran con sólo el nombre del Papa, que se firma Obispo de la Iglesia Católica *(catholicæ Ecclesiæ episcopus)*, si se trata de constituciones dogmáticas; con los nombres del Cardenal Datario y Prefecto del Dicasterio competente y de los protonotarios en los demás casos.

Se usa en general esta forma para las definiciones dogmáticas (así la *Munificentissimus Deus* de Pío XII, 1 nov. 1950, para la

saludo, según el uso epistolar romano (p. ej., *Deus te incolumem custodiat, carissime fili*), pero no se conserva ningún original hasta el siglo XI en que se abandonó esta costumbre.

De mediados del siglo XI a la primera mitad del siglo XII tenemos tres cartas originales de Alejandro II y dos de Gregorio VII. A partir de mediados del siglo XII se hacen más numerosas, extendiéndose más tarde a varias clases de negocios de la Curia.

Una de las características de las cartas es la sencillez de la forma en que está redactado el documento. Podemos distinguir dos categorías de cartas: *a*) la una para transmitir órdenes; *b*) la otra para conceder privilegios y gracias.

Al viejo sistema de prender el sello con un hilo de seda se añadió el nuevo de prenderlo con hilo de cáñamo. De esta manera se tienen las cartas *cum filo serico*, que siguen la vieja tradición, y cartas *cum filo canapis*.

Se pueden hacer varias divisiones de las cartas según el argumento, el modo de expedición y los caracteres externos.

a) Según el argumento o el contenido tenemos cartas: *de provisione prælatorum, de prebendis vacantibus, de prebendis vacaturis, de officio tabellionatus*, etc.

Además de esta división específica se puede hacer otra (del siglo XII en adelante) teniendo en cuenta el contenido general: cartas graciosas *(litteræ gratiosæ)*, que llevan el sello de plomo prendido con hilo de seda como los privilegios, y cartas ejecutorias *(mandata* o *litteræ exsecutoriæ)*, que tienen el hilo de cáñamo.

b) Según el modo de expedición en la cancillería; I) *cartas simples* o *comunes*, que podían ser dadas por el Canciller y por los notarios por haber aprobado el Papa sus fórmulas; 2) *cartas legendæ*, que era necesario leer siempre al Papa por conceder gracias o tratar de asuntos excepcionales. Esta distinción la encontramos en un formulario del siglo XIII y también en el XIV. Sabemos, además, que a fines del siglo XIII las cartas *legendæ* se distinguían de las simples porque la inicial de la *legenda* era una pequeña mayúscula en lugar de una letra capital; 3) *cartas de Curia* o *curiales*. Las encontramos a partir de Inocencio IV (1244), y se llaman así tanto en los registros como en los originales. Se escribían en registros destinados al efecto. *De Curia* significa que estas cartas eran concedidas en interés de la Curia, por lo cual quedaban exentas de todo arancel; 4) *cartas secretas* y *patentes;* estas últimas se entregaban abiertas, aquéllas en cambio se cerraban *(litteræ clausæ)* y se aseguraba su cierre con un cordoncillo del que pendía el plomo. En el siglo XII encontramos los primeros ejemplos de cartas cerradas.

c) Según los caracteres externos se distinguían, como queda dicho, las cartas con hilo de seda *(graciosas)* y las cartas con hilo de cáñamo *(ejecutorias)*.

En el siglo XIII surge una nueva clase de cartas *(solemnes)*, que en su protocolo inicial llevan la fórmula *ad perpetuam rei memoriam* u otra semejante. A este género de cartas pertenecen las cartas consistoriales *(litteræ consistoriales)*, que en cierto sentido son derivaciones de los antiguos privilegios en cuanto a su forma externa. Llevaban las firmas del Papa y de los Cardenales. Recibían los nombres de *privilegia apostolica, præceptum* y otros.

Otras formas de cartas *sub plumbo* eran las *cédulas consistoriales*.

Si del criterio diplomático pasamos al *canonístico*, las cartas pontificias se dividen también en varias clases.

a) *Cartas dogmáticas (epistulæ dogmaticæ)*, es decir, que trataban cuestiones dogmáticas. Es célebre la de León Magno al patriarca Flaviano sobre las dos naturalezas en Cristo (13 junio 419).

b) *Cartas exhortatorias* o *admonitorias (litteræ hortatoriæ* o *monitoriæ)*, que tenían forma admonitoria, sin un verdadero contenido legislativo (cfr. la 1.ª epíst. de S. Clemente a los Corintios a fines del s. I).

c) *Cartas preceptorias (litteræ præceptoriæ;* llamadas también *auctoritates)*. Eran aquellas cartas con que el Pontífice manifestaba su voluntad de legislador. Vinieron después las cartas decretales *(litteræ decretales)*, que forman el material más abundante de las colecciones canónicas. Tuviéronse también colecciones auténticas, como las *Decretales* de Gregorio IX (año 1235).

d) *Cartas de paz (epistulæ pacis)*. Eran las cartas que el Pontífice enviaba a los Obispos como testimonio de la idéntica comunión de fe (cfr. S. León, Epístola 111, cap. I: PL 54, 1185).

e) *Cartas sinodales (epistulæ synodicæ* o *synodales)*. Eran aquellas cartas que contenían una profesión de fe que atestiguaba la comunión de doctrina entre la iglesia oriental y la occidental. Su uso existía en tiempos de Pelagio I (cfr. las cartas de Anastasio II y de Pelagio I: Jaffé-Wattenbach, 746 [377], 938 [618]).

f) *Litteræ clericæ*, especie de circulares llamadas también *catholicæ*, si se dirigían a todos los fieles. No eran, sin embargo, exclusivas del Papa y tomaban diversos nombres según su argumento: *declarativæ, indicativæ, paschales*, etc.

4. Quirógrafos, súplicas, motupropríos. Son documentos que pertenecen al género de las cartas, pero sin sello.

a) *Quirógrafos* (χειρ = mano, γραφειν = escribir). Se usaron desde el siglo xvi y fueron usados en su mayor parte para disposiciones de orden administrativo; aunque no tiene la solemnidad de la Cancillería y Secretaría, llevan la firma del Papa. Todavía hoy están en uso, aunque poco frecuente.

b) *Súplicas*. Eran demandas dirigidas al Sumo Pontífice que daban origen a cartas de concesión, se presentaban en tres formas: 1) súplica simple; 2) súplica con la fórmula *motu proprio*, con la cual se requería que el documento pontificio fuese redactado como *motu proprio;* 3) súplicas con la fórmula *sola signatura*, con la cual (desde Martín V, 1417-1431) se concedía que la gracia tuviese validez, aun sin la expedición del documento, con sola la señal de concesión sobre el documento.

c) *Motupropríos*. Eran y son (ya que su uso está todavía en vigor) cartas pontificias, extendidas por mandato del Papa, el cual usa en esta ocasión las palabras *motu proprio*. Los *motupropríos* comienzan en el siglo xv. Los más antiguos llevan la fecha como en las bulas (año del pontificado y día del mes); a partir de León X se usa la fecha moderna.

Escritos en papel, estos documentos llevan el nombre del Papa y se inician con las palabras *motu proprio*. La suscripción autógrafa del Papa se expresaba con la fórmula *Placet motu proprio* seguida de la inicial de su nombre de pila. Actualmente se omite la fórmula *Placet* y el nombre usado es el de pontificado. El *motu proprio* no lleva sello ni otras formalidades.

5. Breves. - También éstos pertenecen al género de las cartas, pero se diferencian de las dos clases citadas por llevar un sello de cera. En su origen, pues, eran cartas cerradas y expedidas *sub anulo piscatoris*, selladas con cera roja con el anillo pontificio en que está grabada la figura de S. Pedro pescando en el mar. Fueron usados en el curso de los siglos para toda clase de concesiones.

La noticia más antigua de este sello parece remontarse a Clemente IV (1265-1268), y el breve más antiguo conocido hasta ahora es el de Bonifacio IX (17 octubre 1390). El nombre de breve tiene su origen en el hecho de que estas cartas se expedían *brevi manu* o *via;* en la forma exterior el breve se distinguía de las cartas *sub plumbo*, además de por el sello, por el pergamino que era más sutil y por la escritura que ha seguido la evolución de la caligrafía (gótica cursiva en los siglos xiv-xv, humanística cursiva en los siglos xv-xvi, y hasta 1878 la cursiva romana enlazada de lectura bastante difícil). Ahora se observa la escritura común latina. El Papa no suscribe los breves sino en casos excepcionales. Los breves de alguna importancia llevan la firma del Cardenal Secretario de Estado, mientras que en los demás casos llevan sólo la firma del Canciller de breves. Al presente son redactados y expedidos por la Cancillería de Breves Apostólicos (en otros tiempos por los secretarios apostólicos), sección tercera de la Secretaría de Estado, aun cuando se trate de documentos pertenecientes a otro dicasterio.

6. Clasificación actual. - Al catalogar los documentos pontificios, tales cuales son en la actualidad, es oportuno atenerse al contenido y al valor jurídico de los documentos mismos.

a) *Cartas encíclicas (litteræ encyclicæ)*. Van dirigidas a los Obispos de todo el mundo *(Ad venerabiles fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes)* o de una determinada región, para dar directrices generales sobre los más diversos asuntos: en materia de fe, de costumbres, de culto, etc. Se abren y se cierran con el nombre del Pontífice: por ejemplo, *Pii Pp. XII, Litteræ encyclicæ... Pius Pp. XII, Venerabiles fratres salutem et apost. Benedictionem*.

b) *Constituciones apostólicas (constitutiones apostolicæ)*. Son cartas emanadas del Pontífice por propia iniciativa, en materia disciplinar, etc. Ábrense con la calificación del documento *constitutio apostolica*, la enunciación del contenido y el nombre del Papa con su título de *episcopus servus servorum Dei... ad perpetuam rei memoriam*. Se cierran con sólo el nombre del Papa, que se firma Obispo de la Iglesia Católica *(catholicæ Ecclesiæ episcopus)*, si se trata de constituciones dogmáticas; con los nombres del Cardenal Datario y Prefecto del Dicasterio competente y de los protonotarios en los demás casos.

Se usa en general esta forma para las definiciones dogmáticas (así la *Munificentissimus Deus* de Pío XII, 1 nov. 1950, para la

definición del dogma de la Asunción de la Virgen María al Cielo).

c) *Epístolas encíclicas (epistulæ encyclicæ).* Son como las encíclicas, incluso en su protocolo inicial (sustituyendo el nombre de *litteræ* por el de *epistula*) y en su párrafo final, aunque menos solemnes, y empleadas generalmente sólo cuando se trata de dar directrices a una sola región.

d) *Exhortación apostólica (adhortatio apostolica).* Es del género de la carta encíclica, pero menos solemne, en cuanto que no se dirige a todo el mundo, sino a determinadas categorías de fieles. Se inicia con el nombre del Papa, título y contenido del documento, repetición del nombre del Papa y el vocativo de las personas a quienes va dirigida (p. ej.: *Ss.mi D. N. Pii divina Providentia Papæ XII, adhortatio ad clerum pacem et communionem cum apostolica sede habentem — de sacerdotalis vitæ sanctitate promovenda — Pius Pp. XII... Venerabiles fratres ac dilecti filii salutem et apostolicam benedictionem).* Suscribe el Papa con su nombre pontifical *(Pius Pp. XII).*

e) *Cartas decretales (litteræ decretales).* Son cartas relativas a un negocio particular, que se emplean hoy sobre todo para decretar la canonización de los Santos. Se inician con el nombre del Papa seguido del título clásico: *episcopus servus servorum Dei* y *ad perpetuam rei memoriam.* Con el Papa que suscribe... *catholicæ Ecclesiæ episcopus,* firman los Cardenales presentes en la Curia (los últimos el Card. Canciller y el Prefecto de la Congregación competente) y dos protonotarios apostólicos. Siguen los registros de un minutante de la Cancillería Apostólica, del *plumbator,* u oficial del sello, de un secretario apostólico y del archivero.

f) *Cartas apostólicas (litteræ apostolicæ)* son cartas que se emplean de ordinario para nuevas erecciones, nombramientos, etc., como las erecciones de nuevas nunciaturas, nuevas basílicas, nombramiento de Santos Patronos, proclamación de nuevos Beatos, colación de beneficios reservados. Se inician con el nombre pontifical del Papa y la frase *ad perpetuam rei memoriam.* Van firmadas por los Cardenales Palatinos (Secretario de Estado o Cardenal Datario).

g) *Epístolas (epistulæ).* Son cartas de nombramiento (p. ej., para los Legados) y gratulatorias a Cardenales, Obispos, Superiores de Órdenes, etc., con ocasión del 25 o 50 aniversario del sacerdocio, episcopado o cardenalato, del centenario de la orden, etc.

Se inician con el vocativo *Dilecte Fili noster* (para los Cardenales), *Venerabilis frater* (para los Obispos), *Dilecte fili* o *Dilecta filia* (para los demás) *salutem et apostolicam bendictionem.* Llevan la firma pontifical del Papa (p. ej., *Pius Pp. XII*).

h) *Motu proprio:* v. arriba.

i) *Breves:* v. arriba. Se usan para nombramientos prelaticios, distinciones honoríficas, envíos de Cardenales o Legados a Congresos, augurios y felicitaciones a Soberanos y Jefes de Estado, concesiones de indultos y privilegios, etc.

l) *Quirógrafos:* v. arriba. Se inician y terminan con el nombre pontifical del Papa; por lo demás tienen la forma de una carta común (cfr., p. ej., AAS, 22 [1930], 89, 93). *Pal.*

BIBL. — F. D. VENCINI, *De litteris encyclicis,* Aug. Taurin., 1728; E. MANGENOT, *Encyclique,* en DTC, 14-16; A. MELAMPO, *Attorno alle bolle papali da Pasquale I a Pio X. Parte I. Da Pasquale I a Leone IX,* en *Miscellanea di storia e cultura eccl.,* 3-4 (1904-1907); B. KURTSCHEID, *Historia iuris canonici, Historia institutionum,* Roma, 1941, p. 29 ss.; O. DOER, *Supplik,* en *Lexicon für Theologie u. Kirche,* IX, 908; K. A., *Fink Untersuchungen über die päpstlichen Breven des 15. Jahrhunderts,* en *Römische Quartalschrift,* 43 (1935), 55-86; A. VAN HOVE, *De recriptis,* Mechliniae-Romae, 1936, passim; O. PAOLI, *Diplomatica,* Firenze, 1942; A. VAN HOVE, *Prolegomena,* Mechliniae-Romae, 1945, p. 69 ss., 137 ss., 186 ss.

ADIVINACIÓN. — 1. NOCIÓN. - La adivinación es el arte de conocer y de anunciar el futuro contingente o las cosas ocultas mediante la comunicación con fuerzas secretas. Es un acto de índole religiosa. Por lo tanto, donde no entra el elemento religioso, no hay adivinación; así cuando se procede por deducción científica, o por conjetura, o por medio de habilidad psicológica, o simplemente siempre que el procedimiento empleado admita una explicación natural (clarividencia, rabdomancía, telepatía, e incluso quiromancía, entendida como estudio basado en los signos de la mano de los aspectos caracteriológicos y tendenciales del individuo). Esta explicación, sin embargo, debe tener un fundamento racional, que varía según los diversos estados de cultura y civilización, y no un fundamento frívolo y ridículo, cual es con frecuencia el de los fautores del espiritismo y de otras llamadas ciencias ocultas.

La comunicación con las fuerzas ocultas puede ser explícita o expresa, e implícita o tácita. Es explícita cuando invoca el auxilio de estas fuerzas evocándolas o implorando que se manifiesten por medio de signos o señales. En el primer caso se trata de obtener la evocación de los muertos *(necroman-*

cia) u otras apariciones, o bien se pretende que las fuerzas ocultas se apoderen de la persona que las invoca o de otra persona con especiales disposiciones a este efecto, el *medium* (pitonismo, mediumnismo [v. *Medium, Espiritismo*], a. directa o personal). En el segundo caso (a. indirecta o real) se puede tener una a. natural o artificial, la primera procede de signos casuales, la segunda de signos buscados y procurados por el observador. Como especies de a. natural señalemos la *astrología*, la *quiromancia*, la *oniromancía*, entendidas como medios de predecir el futuro; como especies de la a. artificial están, por ejemplo, las que emplean las *cartas*, *suertes*, los «*juicios de Dios*» u *ordalías*, etc.

La comunicación con las fuerzas ocultas es tácita o implícita si los medios para conocer el futuro o las cosas ocultas son de tal índole que requieren o favorecen su intervención, aunque no sean expresamente invocadas.

2. Moralidad. - La a. con invocación expresa o tácita de las fuerzas ocultas es siempre pecado grave: *a)* Excluído que Dios o las fuerzas espirituales que le obedecen puedan cooperar a los métodos frívolos y a los fines frecuentemente necios de la a., y siendo por otra parte imposible que se les pueda someter a ninguna fuerza evocadora humana (v. *Magia*), no nos queda más que identificar las fuerzas ocultas con las fuerzas infernales. De donde su invocación, tácita o expresa, es siempre una provocación a la ayuda y a la colaboración de Satanás, enemigo declarado de Dios y de los hombres. *b)* Es una grave injuria para con Dios atribuir al diablo el conocimiento cierto del futuro contingente, que, como dependiente de la voluntad libre, es conocido sólo para Dios. c) En todo caso el hombre se expone con este arte a peligros gravísimos en el orden espiritual: 1) en los casos en que sin una clara intervención de Satanás es favorecida su intervención por la frivolidad de las operaciones, el hombre se expone al peligro de los pecados gravísimos expuestos en a) y b); 2) se expone siempre al peligro de ser arrastrado al engaño con respecto a su eterna salvación y a la fe por aquel que es «el padre de la mentira desde el principio».

Lo mismo se ha de decir de las consultas hechas seriamente, porque constituyen un reato de cooperación formal (v.) a los pecados expuestos.

Así se entienden las gravísimas prohibiciones de la Sagrada Escritura (cfr. Lev., 20, 6 y 27; Deut., 18, 10-12).

Adviértase, sin embargo, que no hay pecado, al menos grave, cuando adivino y consultante obran por burla manifiesta, sin atribuir ningún valor religioso a sus actos. El mismo adivino que obra únicamente por fraude no comete los pecados gravísimos citados, aunque comete un grave pecado de escándalo y pecado de injusticia. Muchas veces los consultantes cometen sólo pecado venial porque obran por simpleza o ignorancia. *Pal.*

BIBL. — San Alfonso, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 1, dub. 2; *S. Theol.*, I-II, q. 95; H. Leclercq, *Divination*, en DACL, IV, 1198-1212; T. Ortolan, *Divination*, en DTC, IV, 1442-1445; I. Garezzo, *De moderno occultismo*, Casali Montisferrati, 1941; Frate Fuoco, *Occultismo e suoi fenomeni*, Alba, 1941.

ADIVINACIÓN (entre los pueblos no cristianos). — 1. A. y magia. - En su origen la a. fué una rama de la magia simpática (v. *Magia*). Después cambió de significado, considerando ciertos fenómenos *no* ya como causas de ciertos efectos futuros, sino como signos por medio de los cuales la divinidad hacía conocer su propia voluntad.

2. Principales medios adivinatorios. - Los numerosos medios y géneros de a. han sido diversamente distinguidos y clasificados: aquí nos atenemos a la clasificación tradicional, basada en su mayor parte en la obra *De divinatione* de M. T. Cicerón.

Ante todo se ha de hacer una primera distinción entre a. personal o directa (cuando una persona, por dotes propias extraordinarias o por la acción de un espíritu del cual está poseída es capaz de revelar inmediata y claramente las cosas futuras u ocultas) y la a. real o indirecta, que consiste en la interpretación de signos ya existentes.

Los oráculos constituyen el sistema más conocido de a. directa. Éstos eran respuestas que daban los dioses por medio de las especiales categorías de sacerdotes adivinos, los cuales suministraban también la interpretación, puesto que a menudo aquellas respuestas eran oscuras y había pocos en condiciones de interpretar el pretendido lenguaje de los ídolos.

La a. indirecta, que comprende la mayor parte de los medios adivinatorios, se distingue, como hemos dicho, en natural y artificial. Entre las muchas variedades de a. natural en parte ya citadas, es oportuno considerar algunas en particular.

La astrología (v.), fundada en la observación e interpretación de los signos celestes, admitiéndose que tanto los movimientos de los astros, como las vicisitudes atmosféricas

tienen una influencia inevitable sobre la vida de los hombres.

La oniromancía o interpretación de los sueños: arte apreciadísimo en todos los pueblos y en todos los tiempos.

La ornitomancía: arte augural en el cual se distinguieron los romanos y que se basaba principalmente en la observación e interpretación del vuelo de los pájaros.

Entre las numerosísimas especies de a. artificial, recordamos la hidromancía: a. fundada en el examen de los movimientos de un objeto arrojado a una fuente sagrada, o en la observación de los diversos movimientos o encuentros de diversos líquidos (generalmente agua y aceite) echados en una copa. Otras veces el adivino se fijaba atentamente en un vaso lleno de agua y, entrando después en trance (v. *Medium*), veía diseñarse en el líquido figuras y escenas que anunciaban el futuro; con este medio Cagliostro vió y predijo los horrores de la Revolución francesa.

La piromancía, en la cual las formas de las llamas de un fuego sacrifical indicaban la voluntad o el consejo de la divinidad a la cual había sido inmolada la víctima.

La nigromancía: a. realizada observando e interpretando los fenómenos putrefactivos de los cadáveres humanos. Este mismo término de nigromancía significa, más comúnmente, el arte de evocar los muertos, siempre con el objeto de conocer cosas ocultas o futuras.

Una derivación particular del arte nigromántica, muy en uso en la Edad Media, consistía en la prueba del féretro. En casos de homicidio por mano desconocida, se ponía el cadáver de la víctima en un féretro descubierto para que lo tocaran todos los sospechosos autores del delito. Si ocurría que, al aproximarse uno de éstos, el cadáver hacía algún movimiento o su herida sangraba, se le consideraba a aquél como el asesino. Es evidente que la prueba del féretro, aunque a veces podía inducir a confesar a un homicida pusilánime o supersticioso, más a menudo era causa de graves errores, ya que era muy fácil la acusación de algún pobre inocente por efecto de la sugestión (o la mala voluntad) de los jueces que vigilaban el cadáver o habían de denunciar el esperado movimiento.

La cartomancía es el medio adivinatorio más en uso en nuestros tiempos. Este arte —ejercitado generalmente por mujeres y que utiliza las cartas de la baraja, cada una de las cuales tiene un significado particular— sugestiona no sólo al pueblo sencillo, sino también a veces a personas dotadas de ingenio y de cultura.

Para otras especies de a., v. también las voces *Quiromancía*, *Premonición*, *Rabdomancía*.

3. Crítica científica. - La ciencia moderna, basada en la observación de los hechos, en la experiencia y en la crítica objetiva de los resultados experimentales, niega a la a., en sus diversas expresiones y manifestaciones, todo fundamento serio por estar en contradicción con la razón y con la experiencia. Geminiano Montanari, insigne astrónomo de Módena, puede considerarse el primer representante del moderno escepticismo científico a propósito de la a.: en efecto, refiriéndose a lo que se consideraba entonces la más ilustre de las artes adivinatorias, escribió hacia 1680 su famosa obra *L'astrologia convinta di falso*, llegando a la conclusión —basada en un prolongado y diligentísimo estudio y confrontación de los sucesos con los aspectos astrales— de que las rarísimas coincidencias que existían se habían de juzgar puramente casuales. *Riz.*

BIBL. — A. Bonchee-Léclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1882; W. Halliday, *Greek divination*, London, 1913; E. Stemplinger, *Antiker okkultismus*, en *Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbildung*, 5 (1929), 144 ss.

ADMINISTRACIÓN. — 1. Noción. - En sentido lato puede decirse que es una actividad ordenada a la consecución de un fin (privado, público, social). Presupone una voluntad (elemento individual) y una acción ejecutiva. De cualquier naturaleza que sean los fines que se han de alcanzar, deberá haber siempre una actividad encaminada a la adquisición de los bienes económicos necesarios para la consecución de estos fines. En esta actividad y en las acciones consiguientes consiste en sentido estricto la a. económica. El fin económico subsiste siempre como medio para alcanzar los fines directos (aun los religiosos, sociales, etc.) a que tienden las entidades.

Junto a aquellas entidades que son económicas sólo en el medio, hay otras que lo son en su fin propio (fin de lucro, como en las empresas comerciales, financieras, etc.).

El concepto de a. económica se halla ligado con el de hacienda, ya que la administración presupone una organización apta para recibirla (a. económica del Estado, de la provincia, del municipio, de una sociedad comercial o industrial).

Toda hacienda (o a. económica) presupone

una o más personas libremente asociadas o un ente moral o persona jurídica y, por lo tanto, un sujeto capaz de adquirir derechos o contraer obligaciones.

La a. en su aspecto ejecutivo está confiada a las personas (administradores, dirigentes, empleados) que junto con los bienes económicos constituyen la organización, en la cual todos los elementos concurren armónicamente a alcanzar el mismo fin: las personas y los bienes económicos se ordenan y disponen de manera que las primeras puedan cumplir todas las acciones de la a. económica y los segundos rendir los servicios necesarios para la consecución directa y segura del fin.

2. PRINCIPIOS. - Las administraciones (o haciendas) son privadas o públicas. Las privadas pueden ser individuales o colectivas.

La ciencia de la a. constituye el sistema de los principios racionales relativos a la a. pública en su acción y se distingue del derecho administrativo, que comprende la legislación administrativa de un Estado. Por lo que toca a las haciendas, se reduce a la aplicación de las normas legislativas y a la elección de los medios mejores para alcanzar el fin social.

3. JUICIO MORAL. - La a., aun en el caso de que la entidad o sociedad tenga fines económicos o de lucro, debe estar informada por el respeto a los principios morales y a las normas jurídicas para la salvaguardia de los intereses de los socios y de los terceros interesados y que de algún modo tengan relación con la entidad administrada (v. también *Balance*).

Los administradores (en las haciendas privadas), los ministros (en la hacienda estatal) como lo indica el mismo sentido etimológico de la palabra, deben ser los «servidores» de los administrados y del bien común (de la hacienda y del Estado). Las legislaciones vigentes sancionan en todas partes penalmente los abusos o infracciones de las normas de una recta a., cuando de estos abusos o infracciones se siguen daños para la entidad o para terceros. El Código de Derecho Canónico fija también normas (can. 1522-1523) para la recta administración de las cosas eclesiásticas. *Bau.*

BIBL. — V. E. ORLANDO, *Diritto amministrativo e scienza dell'amministrazione* (Arch. Giud., 1887); B. FESTA, *Ragioneria*, I, Milano, s. a.; I. CREUSEN, *Quelques problèmes de morale professionnelle*, Bruxelles-Paris, 1935; J. G. BAYÓN, *Deberes profesionales generales*, en *Virtud y letras*, 10 (1951), 69-75.

ADMONICIÓN (monitio, monitum). — Conocida ya en el Derecho Canónico de la Iglesia antigua, con el correr del tiempo la a. ha ampliado su significado; en efecto, el Derecho Canónico actual considera diversas especies.

1. A. REMEDIO PENAL. - La a. *(monitio)* es en primer lugar un remedio penal (v. *Pena*), es decir, un medio de seguridad punitiva. Según el can. 2307 suele tener lugar en dos casos, a saber: *a)* cuando alguno se halla en ocasión próxima de cometer un delito, o también, *b)* cuando alguno después de una investigación cuidadosa se encuentra bajo la grave sospecha de haber cometido un delito, que por otra parte no puede ser demostrado (can. 1946, § 1, n. 2). De manera que tal a. no es en realidad una pena canónica en el sentido estricto de la palabra, ya que ésta, según el can. 2233, tiene lugar tan sólo cuando un delito se determina con toda certeza, pero puede considerarse como pena en un sentido más bien amplio, en cuanto significa una disminución del honor y conexión con la idea del delito. Su fin es preservar al amonestado del delito y de la pena consiguiente. Las admoniciones pueden dirigirse lo mismo a los clérigos que a los seglares. La autoridad competente es únicamente el Ordinario, el cual puede obrar también por medio de una persona expresamente encargada al efecto; el Vicario General no puede obrar por sí mismo, sino que tiene necesidad de un mandato expreso (can. 2220, § 2). Quien no es Ordinario, por ejemplo, un párroco, puede dar una admonición, aunque ésta no reviste el carácter de una a. canónica.

La a. puede ser pública o secreta: la pública puede tener lugar oralmente (ante un notario o dos testigos) o por escrito (por medio de una carta). Cuando se da verbalmente ha de ser registrada en un documento y se ha de conservar en el archivo, firmada por el amonestado y por el notario o los dos testigos. La que se da por escrito ha de ser redactada en dos copias, una de las cuales se debe hacer llegar de una manera segura al amonestado y la otra se ha de conservar en el archivo con el recibo de la primera firmado por el amonestado.

No se prescriben formalidades precisas para hacer la a. secreta; no faltan autores según los cuales se ha de dar con el mismo procedimiento que la a. pública, entendiendo que en tal caso tanto el notario como los testigos se encuentran obligados al silencio, incluso bajo juramento; de todos modos está prescrito que aun para la a. secreta se redacte un documento que se ha de conservar en el archivo (can. 2309, § 5). Esta a. secreta suele enten-

derse hoy como a. canónica, aunque algunos autores, tratando de la Institución de la Sagrada Congregación de Obispos Regulares de 11 de junio de 1880 (Gasparri, Fontes, IV, n. 2005), tienden a clasificarla como a. paterna. Se deja al prudente arbitrio del Ordinario que sea pública o secreta; la misma a. canónica pública puede de hecho tenerse secreta, lo cual será recomendable en la mayoría de los casos; una y otra pueden darse varias veces (can. 2309, § 6) y puede añadírsele alguna penitencia (can. 2313, § 2).

2. A. DESPUÉS DEL DELITO. - Aunque la a., precisamente por ser un remedio penal, pretende prevenir y preservar de la comisión de un delito, el CIC considera también las admoniciones que tienen lugar después de la comprobación de un delito, cuales son en primer lugar las que dirige la autoridad eclesiástica competente en ejecución de los cánones 2233, § 2, y 2242, § 2, antes de que se decrete una censura; las dos admoniciones que los superiores mayores de las religiones clericales exentas deben dirigir a un religioso de votos perpetuos antes de iniciarse el proceso para su dimisión (can. 656 y ss.) y, finalmente, las que el Ordinario debe dirigir a un clérigo antes de dar lugar a un proceso regular según las normas del CIC (can. 2168, 2176, 2182).

En todos estos casos, pues, debe existir la constatación del delito (can. 658; 2233, § 2), o por lo menos debe presuponerse (can. 2168, 2176, 2182). Tales admoniciones no son ni un remedio penal en el sentido del can. 2307, ni una pena propiamente dicha, sino que se han de considerar como unos actos previos en el desarrollo de un proceso jurídico que reclaman una pena, por lo que es oportuno que toda a. haga mención de la pena correspondiente que puede infligirse.

Las admoniciones en las religiones clericales antes del proceso para la dimisión y contra el clérigo que haya descuidado sus deberes se hacen en la misma forma que la a. penal (can. 659-661, 2143); el CIC no prescribe esta forma para la a. que ha de infligirse antes de que se decrete una censura, pero la doctrina común la sugiere, o por lo menos la recomienda.

3. A. PATERNA. - Además de las dos recordadas admoniciones canónicas, hemos de hacer mención también de la a. paterna. Esto se distingue de la a. canónica por la falta de consecuencias jurídicas inmediatas y puede ser infligida incluso por personas que no tengan potestad jurisdiccional: es una simple exhortación a hacer alguna cosa, como, p. ej., la a. de un Obispo a un párroco para que abandone voluntariamente la parroquia antes de que el Obispo se vea obligado a removerlo (can. 2158, 2160, 2166), o una exhortación eficaz a corregirse, como la que ha de hacerse a los religiosos de votos temporales antes de ser dimitidos por falta de espíritu religioso (can. 647, § 2). La a. paterna debe hacerse en la suspensión llamada *por conciencia informada* (ex informata conscientia) (v. *Suspensión*) infligida por el Ordinario (canon 2193). Dícese, finalmente, a. paterna la exhortación en sentido común, esto es las recomendaciones y advertencias que con fin religioso y educativo suelen dirigir los Maestros de espíritu a los clérigos de las órdenes religiosas (can. 588, § 1). *Led.*

BIBL. — *Hinschius*, IV, p. 761 y ss.; MENDELSSOHN-BARTHOLDY, *De monitione canonica* (Diss.), Heidelberg, 1860; MÖRSDORF, *Die Rechtes-Sprache des CIC*, en *Görresgesellschaft*, 74. Heft, Paderborn, 1937, p. 399.

ADOPCIÓN. — 1. NOCIÓN Y LEGISLACIÓN ESPAÑOLA. - Institución que tiene sus orígenes en el derecho romano y que consiste en que una persona tome a un extraño en condiciones análogas a las de un hijo.

Recientemente, por Ley de 24 abril 1958, fueron reformados los arts. 172-180 del CCE que tratan de la adopción dando una nueva configuración a este instituto.

La modificación más notable ha sido la de la creación de la «adopción plena» reservada exclusivamente a los abandonados y expósitos por cónyuges que vivan juntos, procedan de consuno y lleven más de cinco años de matrimonio sin hijos legítimos, legitimados o naturales reconocidos. Por excepción se autoriza también a las personas en estado de viudedad.

Con esta nueva figura de adopción se ha querido crear en favor de estos seres desamparados una institución lo más similar posible a la familia natural, aunque sin rebasar ciertos límites que es lógico y prudente se respeten.

La adopción ha de verificarse por expediente ante el Juez, quien la autorizará o expresará las causas que la impidan en el término de ocho días, después de oír al Ministerio Fiscal y previo el consentimiento del adoptado mayor de edad, de las personas que debieran darlo para su matrimonio si fuera menor y del cónyuge si fuera casado.

La adopción es irrevocable. Pueden pedir la extinción el padre o madre legítimos o naturales durante la minoría o incapacidad del adoptado, siempre que no hubieren tenido culpa en el abandono, y el Ministerio Fiscal por motivos graves que afecten al cuidado del adoptado. Éste a su vez puede pedirla dentro de los cuatro años siguientes a la mayoría de edad o fecha en que desapareciera la incapacidad, fundado en alguna de las causas que dan lugar a la desheredación.

En la forma actual se establece un vínculo hereditario de manera que al adoptado, y por representación a sus descendientes legítimos, se les reconoce el mismo derecho que a los hijos naturales reconocidos y por su parte al adoptante los que la Ley concede al padre natural. El adoptado queda exento de deberes respecto de sus parientes naturales y esotros a su vez pierden todo derecho sobre él, excepto en uno y otro aspecto a los alimentos en determinadas condiciones. El adoptado, sin embargo, conservará los derechos sucesorios que le correspondan en la familia por naturaleza.

El adoptado podrá y en algunos casos deberá ostentar los apellidos del adoptante en la forma regulada por el Reglamento de la Ley del Registro Civil de 14 noviembre 1958, artículos 201-204.

Subsiste la prohibición del matrimonio entre el adoptante y el adoptado; entre éste y el cónyuge viudo de aquél o aquél y el cónyuge viudo de éste; entre los descendientes legítimos del adoptante con el adoptado mientras subsista la adopción (art. 84, n. 5 y 6). El Gobierno con justa causa puede dispensar a instancia de parte los impedimentos que se refieren a los descendientes del adoptante (art. 85).

2. Obligaciones morales. - Están en la línea de las obligaciones entre padres e hijos. Las leyes civiles, aun las que prohiben la adopción en favor del núcleo familiar, pueden estimarse obligatorias en conciencia. Pueden surgir particulares problemas de la imprudencia en proceder apresuradamente a la a. y de las pretensiones de los padres naturales del adoptado. Es ilícito una vez que el niño ha sido bien criado y educado, reclamar y pretender la restitución, llegando con fin de lucro a hacer fuerza sobre el afecto que liga al adoptante con el adoptado.

3. La a. como impedimento matrimonial. - La Iglesia acepta íntegramente en este punto la ley civil, siendo éste uno de los casos más típicos de canonización de la ley civil (cfr. cáns. 1059 y 1080). En consecuencia la a. es o no impedimento y siéndolo es dirimente o impediente según lo establezca la ley, constituyendo el impedimento llamado de cognación o parentesco legal.

En España es por lo tanto impedimento dirimente que habrá de ser dispensado cuando existiere necesariamente por la Iglesia por ser ya un impedimento de derecho eclesiástico.

Con algunas variantes es impedimento dirimente en los códigos bol., 108; bras., 183; colomb., 140; guat., 120; per., 143; es impediente en el ven., 54; no parece ser ni uno ni otro en los códigos arg., cost., chil., ecuat., mej., nic., port., salv. *Cip.-Tr.*

BIBL. — A. Esmein - R. Genestal, *Le mariage en droit canonique*, I, Paris, 1929, p. 93, 394 ss.; II, Paris, 1935, p. 292, 392; A. C. Jemolo, *Matrimonio tra adottante e adottato*, en *Riv. di Dir. Privato*, I (1931), 28-42; C. Bernardini, *De impedimento cognationis legalis*, en *Apollinaris*, 8 (1935), 440 ss.; P. Ciprotti, *De impedimento cognationis legalis ex affiliatione*, ibid., 14 (1938), 584 ss.; F. M. Cappello, *De matrimonio*, Torino-Roma, 1947, p. 328-38, 535-37; J. B. Ferreres, *El impedimento de parentesco legal*, en *R. y F.* (1918), 352; F. Puig Peña, *Las situaciones finales en la adopción*, en *Rev. de Der. Priv.* (1948), 1045-1062; F. Lodos, *El impedimento matrimonial canónico de adopción*, en *Miscelánea*, Comillas (1949), 275; J. Santamaría Ansa, *Comentarios al Código Civil* (con las últimas reformas), Madrid, 1959; cfr. *Sal Terræ*, 8-9 (1958), 486 ss.

ADORACIÓN. — 1. Noción. - La a., en el sentido teológico de la palabra, equivale al culto de latría (v. *Culto*) y significa el reconocimiento formal de Dios como Supremo Señor, y de nuestra dependencia absoluta de Él. Puede ser interna o externa : la a. externa se tiene cuando el reconocimiento de la supremacía de Dios se manifiesta en un gesto expresivo del cuerpo. Como la a. interna o mental es el alma de la externa, esta última no tiene sentido, sino en cuanto se deriva de la primera o sirve para incrementarla. Todo acto de culto externo hacia Dios (véase *Culto*) constituye un acto de a., pero el sacrificio, esto es, la manifestación de los sentimientos de sumisión propia mediante la oblación a Dios de una cosa sensible en reconocimiento de su supremo dominio es la a. en el sentido más riguroso. En lo que respecta a los demás actos, la a. externa se puede hacer de diversas maneras : postrándose, arrodillándose, inclinando el cuerpo, etc. Conviene notar, sin embargo, que ninguno de estos gestos es por su naturaleza un acto de latría : se hace tal o por la intención de quien lo pone o por determinación de la Igle-

sia. En el rito latino tienen esta significación la postración, genuflexión con una o dos rodillas, la inclinación del cuerpo y la inclinación profunda de la cabeza aunque no cuando se hacen ante personas vivientes. En cambio, la forma antigua de a., consistente en besar la mano volviéndola después hacia el objeto venerado ha caído totalmente en desuso, fuera del uso popular en algunas regiones donde es una simple muestra de veneración.

2. Objeto. - La a. se reserva únicamente a Dios. Por consiguiente, puede prestarse tan sólo a la Sma. Trinidad, a cada una de las Personas Divinas, a Cristo Nuestro Señor, incluso bajo las especies sacramentales (canon 1255, § 1). Se debe también a la Humanidad Santísima de Nuestro Señor, por estar sustancialmente unida a su divinidad y a cada una de sus partes (Sdo. Corazón). A las reliquias de la Sta. Cruz y a todas las demás reliquias que nos recuerdan al Salvador, a sus imágenes, lo mismo que a las de la Sma. Trinidad y al Crucifijo se les debe una a. relativa (v. *Culto*), en cuanto que ésta se dirige a la persona representada.

3. Necesidad. - La a. es la expresión de una de las más profundas relaciones de la criatura espiritual, la relación con su Creador que invade todo su ser. Por esto responde a las más íntimas necesidades de su naturaleza y es, después de los actos de las tres virtudes teologales, su máximo perfeccionamiento. De aquí se sigue su necesidad inderogable (de la cual hablamos más ampliamente en las palabras *Culto* y *Religión*). El culto de a. encuentra su coronación en el culto social o público, cuya expresión más perfecta es la liturgia, que a su vez culmina en el sacrificio. El único sacrificio verdadero es el de la Cruz, renovado en la Sta. Misa (v.). De aquí la necesidad de que todos los miembros de la Iglesia participen en el sacrificio de la Misa.

4. Pecados contrarios. - Fáltase a la a. o rehusando adorar a Dios (v. *Irreligión*), o adorando personas u objetos distintos de Dios (v. *Idolatría*). De cuanto va dicho se sigue con evidencia la extrema gravedad de estos pecados. *Pal.*

BIBL. — Suárez, *De virtute religionis*, tr. 2, l. 1, c. 1-3; Sto. Tomás, *S. Theol.*, I-II, q. 84; J. Bainvel, *Cœur Sacré de Jésus*, en DTC, III, 271-303; E. Beurlier, *Adoration*, en DTC, I, 437-442; A. Chollet, *Culte en général*, III y IV, en DTC, III, 2414-2419.

ADORACIÓN EUCARÍSTICA. — 1. Principio doctrinal. - Adoración en sentido estricto es el culto de latría, reservado a Dios. La a. eucarística se funda en la doctrina de la presencia real de Jesucristo bajo las especies eucarísticas: siendo perenne la presencia de Jesús entre nosotros en su sacramento de amor, ha de ser perenne también el obsequio de alabanzas y amor hacia Él por parte de los cristianos. Por esto es tan querida a las almas eucarísticas y tan recomendada por la Iglesia católica esta piadosa práctica. No obstante las dificultades prácticas que se oponen a la adoración perpetua *(laus perennis)*, especialmente a la nocturna, la piedad católica se ha esforzado en actuarla con frecuentes horas de adoración y con períodos y turnos determinados dedicados al mismo fin.

2. Historia. - En la primera antigüedad cristiana no se acostumbraba conservar la Sda. Eucaristía más que para los enfermos. Por esta razón la a. eucarística se limitaba a ciertos momentos de la misa o de la comunión de los enfermos. Pero a partir del siglo xiii encontramos en distintos lugares la práctica piadosa de una verdadera exposición de las especies eucarísticas para su adoración; en Francia es Luis VII quien después de la victoria contra los albigenses quiso que se expusiera a la adoración el Santísimo velado en la capilla de la Sta. Cruz de Aviñón en acción de gracias; en España, en Lugo, se instituyó una adoración perpetua en reparación de la herejía prisciliana. Pero la cuna de la a. eucarística de una manera regular y perpetua fué Italia. En 1527, en Milán, la Compañía del Santo Sepulcro inició en diversos períodos del año la práctica de las Cuarenta Horas, que ya desde finales del s. xiii se usaba en los últimos tres días de la Semana Santa como vela del Santo Sepulcro. A fines del xvii surgieron varias congregaciones y archicofradías con el fin de la adoración perpetua; algunas de ellas practican también la reparación de las ofensas que se hacen a Cristo, especialmente en el Smo. Sacramento; entre éstas se encuentra la Obra de la Adoración Reparadora de las naciones católicas, instituida en Roma y que en pocos años se ha extendido a todas las regiones del mundo. El día fijado por cada nación los fieles de ella presentes en Roma han de visitar la Iglesia donde está expuesto el Smo. Sacramento en forma de Cuarenta Horas; en otras partes los fieles visitan una Iglesia escogida por ellos rogando por las intenciones de la Obra. De esta manera en torno a los altares de Cristo eucarístico no faltan en ningún momento almas escogidas que representan las innumerables que no se acuerdan del amor con que las ha amado el Hijo de Dios.

3. Diversas formas. - Entre las diversas formas de a. eucarística está la de visitar al Santísimo, tal como se usa en los conventos y seminarios antes o después de la comida, la de la adoración diurna y la perpetua; una forma más solemne es la de las Cuarenta Horas (v.). V. también *Bendición eucarística*. *Opp.*

BIBL. — A. Koestler, *De custodia SS. Eucharistiæ*, Roma, 1940.

ADORNOS FEMENINOS. — 1. Moralidad en general. - Para todo ser humano, pero en especial para el sexo femenino, es algo completamente natural la tendencia a adornar el propio cuerpo y dentro de ciertos limites no hay en ello nada reprensible, antes al contrario, ya que la naturaleza, a diferencia de lo que sucede con los animales, ha dejado a la iniciativa del entendimiento humano un perfeccionamiento ulterior de la belleza externa. Cierto es que en toda la historia de la religión nos encontramos con infinitas advertencias contra las diversas especies de adornos femeninos: en la Sda. Escritura (p. ej., Is, 3; I Tim., 2, 9-10; I Ped., 3, 3); en los escritos de los Padres (p. ej., Clemente Alejandrino, *Pædagogus;* Tertuliano, *De cultu fœminarum; De virginibus velandis;* S. Cipriano, *De habitu virginum;* y otras innumerables predicaciones y cartas) y esta tendencia de los Padres prosiguió en los siglos siguientes en predicadores y pastores de almas. La razón, sin embargo, de esta actitud negativa no hay que buscarla en un premeditado desprecio de la belleza humana o de un razonable ornato, sino en los excesos a que se exponen las mujeres con sus adornos. Nadie ha puesto más en evidencia la dignidad del cuerpo humano que la religión cristiana, que lo llega a proclamar templo del Espíritu Santo, que lleva en sus miembros al mismo Dios (I Cor., 6, 19-20). Pero precisamente esta dignidad justifica y permite el ornato sólo en cuanto da realce a la belleza del cuerpo como sede de un alma espiritual. El exceso en los adornos femeninos es pecado, por lo tanto, si excede los límites, bien por la intención ilícita (seducción, vanidad, etc.), bien por el efecto desordenado (escándalo, abuso del tiempo y del dinero, etc.). La intención de seducir hace gravemente pecaminoso el acto; la vanidad es con frecuencia pecado venial; el efecto puede ser de gravedad diversa. La norma para determinar cuándo en concreto es excesivo un adorno difiere algún tanto según los tiempos y lugares y depende también de la condición personal del sujeto (v. también *Vestidos*).

2. La ficción. - Han sido siempre objeto de una atención especial aquellos ornatos femeninos que sirven para dar un aspecto externo distinto del que la naturaleza ha dado en concreto y que, por lo tanto, contienen una falsedad y mentira. Según la doctrina común es pecado usar aquellos ornatos femeninos destinados a engañar positivamente acerca de la belleza real del sujeto. En cambio, no es pecado servirse moderadamente de aquellos adornos que se usan generalmente en una región determinada, porque éstos de hecho ya no engañan por ser comunes, como tampoco emplear medios decorativos no con el fin de pretender bellezas inexistentes, sino para ocultar defectos corporales originados por desgracias, enfermedades, accidentes u otras causas. *Dam.*

BIBL. — *S. Theol.*, II-II, q. 169; S. Alfonso, *Theol. mor.*, l. 2, n. 54-55; l. 3, n. 425; Daniel Concina, *Theologia christiana*, II, dissert. 9, c. 9.

ADORO TE DEVOTE. — 1. Noción. - Es una oración y canto eucarístico que el Misal Romano propone entre las oraciones para después de la Misa. La métrica es la medieval acentuativa: versos senarios, compuestos según el acento, rimados de dos en dos, agrupados en siete estrofas de cuatro versos cada una. La primera y la última estrofa reunidas constituyen en música un motete eucarístico. La melodía gregoriana es de composición estrófica. Es una composición armoniosa, sencilla y profunda al mismo tiempo, una verdadera obra ejemplar.

2. Autor. Contenido. - Esta plegaria ha sido conservada en unos treinta manuscritos, tres de los cuales son del s. xiv y los demás de los s. xv-xvi. Excepto seis manuscritos que no dicen nada de su autor, todos los demas, incluidos los más antiguos (el que más lo es el Cód. *Klosterneoburgense* de hacia 1350, que contiene una redacción de 1323), lo atribuyen a Sto. Tomás de Aquino (v.). Wilmart (*Auteurs spirituels et textes dévotes du Moyen-Age*, París, 1932, p. 361-414) ha combatido la tesis tradicional con argumentos que no parecen decisivos. Hace notar este autor que la tradición manuscrita se remonta a 1323, en tanto que Sto. Tomás murió en 1274; que la circunstancia recogida por muchos códices de que Sto. Tomás hizo esta composición antes de recibir el viático está en contradicción con la narración del biógrafo del Santo, Guillermo de Tocco (*Vita*, X, 59); que hay una gran divergencia entre

la sencillez y lirismo de esta composición y el oficio del Corpus Domini.

El incierto valor de estos argumentos autoriza a mantener la tesis tradicional.

La composición es todo un himno de adoración, alabanza, plegaria al misterio eucarístico, por lo que su uso es muy común en las funciones eucarísticas. *Pal.*

BIBL. — U. CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum*, I, Louvain, 1892, p. 518-521; A. GAUDEL, *A propos de la controverse touchant l'attribution de l'A. Te devote à S. Thomas*, en *Revue des sciences religieuses*, 10 (1930), 258-60; E. DUMOUTET, *Aux origines des saluts du Saint-Sacrement*, en *Revue Apologétique*, 52 (1931, I), 421-425; O. HUF, *De Sacrament hymnen van den Hl. Thomas v. Aq.*, Maastricht, 1934; C. BLUME, *A. te devote*, en *Lexicon für Theol. u. Kirche*, I, 108.

ADULACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La adulación en sentido estricto consiste en buscar más de lo que conviene el ser grato a otros con la intención de obtener alguna ventaja. Puede cometerse con palabras o con hechos.

2. MORALIDAD. - De suyo, la a. es pecado venial. Pero será mortal cuando se alaba una acción gravemente pecaminosa, cuando se trata de obtener algo que no puede ser concedido sin culpa grave, cuando se irroga un daño notable al adulado, induciéndole por medio de la a. a pecar gravemente.

BIBL. — G. GUIBERT, *La bontà*, Turín, 1944, p. 108-113; A. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 317-318.

ADULTERIO. — 1. NOCIÓN Y DIVISIÓN. - A. es el acto sexual lesivo del vínculo conyugal, sea el propio, sea el ajeno, sea el de ambos cómplices; en los primeros dos casos el a. es simple, en el último doble. Puede ser perfecto o imperfecto: perfecto si se da con concúbito, imperfecto si es un acto incompleto de dos, o si se trata de un acto solitario o contra naturaleza cometido incluso con el propio cónyuge. Puede ser ocasional, o habitual con la misma persona; en este último caso se llama concubinato adulterino.

2. MORALIDAD. - El a. perfecto es una especie de lujuria según la naturaleza, distinta de la fornicación simple. A la malicia de este pecado (v. *Fornicación*) añade la ofensa contra la justicia (el derecho del cónyuge propio o ajeno) y, según algunos, incluso contra la religión (en el caso del matrimonio sacramental); el a. es un atentado contra el triple bien del matrimonio (*bonum prolis, fidei, sacramenti:* Encl. *Casti Connubii*, 31 diciembre 1930). Esta malicia especial no se disminuye por el consentimiento del otro cónyuge: porque el derecho de éste no es un derecho absoluto, que pueda cederse a voluntad propia, sino ligado inseparablemente con el estado matrimonial; por lo cual, aunque el cónyuge puede renunciar al uso de su derecho, no puede renunciar al derecho mismo, ni mucho menos a su uso haciendo renuncia en favor de un tercero. Además, el consentimiento del cónyuge no quita la ofensa contra la piedad y la religión (v. la prop. 50 condenada por Inocencio XI, Dec. S. C. S. Off., 4 marzo 1697, Denz 1200).

El a. es un pecado gravísimo y como tal ha sido condenado en la Sda. Escritura (Ecl., 23, 25-29; I Cor., 6, 9). El a. de la mujer es más grave que el del hombre, porque (sobre todo realizado con varios hombres) puede producir esterilidad y, si no quiere añadirse un pecado contra la naturaleza, puede crear el peligro de introducir un hijo ilegítimo en la familia.

3. CONSECUENCIAS CIVILES Y CANÓNICAS. - El CPE considera como adulterio solamente el de la mujer casada que yace con varón que no es su marido y el del que yace con ella sabiendo que es casada, aunque después se declare nulo este matrimonio. La pena — de prisión menor — no se aplicará sino en virtud de querella presentada por el marido agraviado. Esta querella ha de alcanzar a ambos, de modo que no se podrá presentar cuando uno de los culpables hubiera muerto, o si el marido hubiera perdonado a uno de ellos. Remitida por el marido la pena impuesta a su consorte, se tendrá por remitida la de su cómplice (CPE, arts. 449-451). Al marido le alcanzan estas mismas penas y en las mismas condiciones, sólo si tuviera manceba dentro del hogar conyugal o notoriamente fuera de él (art. 452).

El Código Civil, por su parte, estima causa legítima de divorcio, es decir, de sola la suspensión de la vida común, el adulterio de la mujer en todo caso y el del marido cuando resultara escándalo público o menosprecio para la mujer (CCE, arts. 104 y 105). Los adúlteros que hubieran sido condenados por sentencia firme no pueden contraer matrimonio civil entre sí (art. 84, n. 7). El adúltero condenado en juicio por adulterio no podrá por causa de indignidad suceder en herencia, ni por testamento, ni *ab intestato*, al marido de la mujer con quien cometió el adulterio, salvo el caso que éste lo conociera al tiempo de hacer testamento o habiéndolo sabido después, lo hubiera remitido en documento público (arts. 744, 756, n. 5, y 757).

La ley canónica, además de establecer varias penas eclesiásticas (can. 2357, § 2; 2358;

2359, § 2) da al cónyuge ofendido el derecho a negar, aun para siempre, toda cohabitación con la parte culpable (separación personal), a menos que él mismo no haya sido la causa, o haya consentido, o perdonado, o cometido él mismo delito (can. 1129). Si el a. se comete con promesa de futuro matrimonio o atentando a la vida del otro cónyuge el hecho da origen a un impedimento matrimonial (can. 1075). En caso de introducción de prole ilegítima en una familia a causa de un concúbito adulterino, los dos cómplices (o en caso de violencia sólo el agresor) están obligados a resarcir los daños causados al cónyuge y a los otros hijos. *Dam.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *S. Theol.*, II-II, q. 154, a. 8; S. ALFONSO, *Theol. Mor.*, l. 3, n. 651-659; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 313; L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 34-36; B. MERKELBACH, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 46-47; R. PARAYRE, R. SOUARN, A. VACANT y J. PARISOT, *Adultère*, en DTC, I, 464-511.

ADVERTENCIA. — 1. CONCEPTO. - Es el acto de la mente que aprende alguna cosa; aplicada a los actos humanos consiste en saber lo que se hace. Es uno de los requisitos indispensables para la moralidad de cualquier acto, en cuanto que un acto puesto sin ninguna a. es automático e inconscio, es decir, no humano, y, por lo tanto, incapaz de ninguna valoración ética (v. *Atención*).

2. GRADOS. - Conviene, sin embargo, observar que la a. tiene muchos grados de intensidad y de claridad; y en un grado mínimo puede tenerse, aun cuando podría faltar del todo. Se dice muchas veces que un sujeto ha obrado sin a., cuando en realidad ha obrado sin atención, pero con alguna a. (por atención entendemos aquí un esfuerzo activo del sujeto sobre el objeto; para la a. basta la acción del objeto sobre el sujeto, siempre que éste no esté privado de consciencia).

Los actos a que estamos habituados los ponemos frecuentemente sin atención, pero muy rara vez sin a. Así también los actos puestos en estado de somnolencia, de semiembriaguez, de grave perturbación pasional pueden ir acompañados de alguna a., aunque no plena. *Gra.*

BIBL. — R. VERNAY, *Attention*, en DS, IV, 1058 ss.; RIBOT, *Psychologie de l'attention*, París, 1881.

ADVIENTO. — SIGNIFICADO. - El significado original es: «llegada», «ingreso», «entrada»; como se solemnizaba la entrada de un emperador romano en su ciudad, así la Iglesia quiere celebrar la llegada del Sumo Rey, Jesucristo, a su ciudad, esto es, al mundo, por su Encarnación. Además del recuerdo del nacimiento histórico, el a. nos recuerda otra doble venida del mismo Salvador: su nacimiento en nuestras almas mediante la gracia y su venida en la consumación de los tiempos para juzgar a toda la humanidad. Del suceso recordado pasó este nombre al tiempo de preparación a este suceso, y así ya desde muchos siglos el a. es el tiempo en que la Iglesia trata de preparar a los fieles al gran acontecimiento del nacimiento del Salvador, y es al mismo tiempo la primera fase con que se abre el año litúrgico. Considerado de esta suerte el a. representa los tiempos premesiánicos, durante los cuales el pueblo de Dios esperaba su liberación del futuro Redentor; representa la misteriosa acción de la gracia, que forma nuestra alma a imagen y semejanza de Cristo a cuya venida nos preparamos, que nos injerta vitalmente a Él como miembros del mismo cuerpo místico a su cabeza; representa finalmente los siglos que habrán de pasar hasta que el Hijo de Dios venga a juzgar con pleno poder a los vivos y a los muertos. Los sentimientos que inspira el a. son, pues: *a*) Recogimiento interior y exterior; «excita en nosotros la conciencia de los pecados, que por desgracia hemos cometido; nos exhorta a que frenando nuestros apetitos con la vóluntaria mortificación del cuerpo nos recojamos en piadosa meditación y nos movamos por el deseo de volver a Dios, único que puede librarnos con su gracia de la mancha del pecado y de los males que de Él se siguen» (Pío XII, Encícl. *Mediator Dei*, 20 nov. 1947). Por esta razón en el culto divino se leen trozos de Isaías, S. Juan Bautista y S. Pablo, exhortanto a la penitencia y al cambio de vida. *b*) Ardiente deseo y grandísimo gozo por la venida del Señor, nuestro Redentor y Salvador, cuyo glorioso reino se describe en muchas lecciones, antífonas, responsorios con colores muy vivos; este deseo se manifiesta sobre todo en los últimos siete días con aquellas solemnes antífonas que comienzan con O; *c*) Devoción a María Santísima, a quien todos los días se rinde homenaje con una antífona, con la segunda oración en la Misa, con la *Statio ad S. Mariam Maiorem*, con el Evangelio de las Cuatro Témporas y en muchos países con una Misa solemne y privilegiada, todos los días, la Misa áurea, a la que concurren numerosos fieles.

2. HISTORIA. - Los orígenes del a. pueden fijarse entre los s. IV y V. La forma de la

celebración litúrgica parece haber sido establecida por S. Gregorio Magno (590-604). Fijado el día de Navidad, pronto se introdujo un tiempo de preparación a esta fiesta. Ya en el s. v encontramos la costumbre de exhortar al pueblo a prepararse a la fiesta de Navidad. Perpetuo, obispo de Tours (hacia el año 480), decretó un ayuno que había de guardarse tres veces por semana, comenzando en la fiesta de S. Martín (11 nov.) hasta Navidad; el Concilio de Mâcon (583) lo confirmó añadiendo que la Misa se celebrara según el rito cuaresmal. De las Galias pasó el a. a Inglaterra (S. Beda), a Italia y a otros países, y el ayuno o la abstinencia —que no se acostumbraban al principio— se mantuvo en muchos lugares hasta el Código de Derecho Canónico. La Iglesia ambrosiana, lo mismo que los orientales, conservan todavía seis semanas de preparación; el Sacramentario de S. Gregorio Magno cuenta cinco; desde el s. IX o X la liturgia romana conserva tan sólo cuatro domínicas, comenzando con la más cercana a la fiesta de S. Andrés (30 noviembre).

3. Ritos particulares. - Las ferias del a. son privilegiadas por lo que se conmemoran tanto en la Misa como en el Oficio todos los días; calla el órgano a excepción del domingo tercero *(Lætare)*; no se dicen el *Gloria in excelsis*, el *Te Deum*, ni el *Alleluia* en los días feriados; no se celebra la solemnidad de las nupcias; los ministros sagrados visten (excepto la domínica *Lætare*) la planeta plegada en lugar de la dalmática y tunicela, que son símbolo de alegría. El 8 de diciembre se celebra la fiesta de la Inmaculada Concepción de María, preámbulo y aurora de la Navidad. *Opp.*

BIBL. — A. Baumstark, *Liturgie comparee*, Chevetogne-Abbaye d'Amay, 1940, p. 162-174; F. Cabrol, *Avent*, en DACL, I, 3223-3240; *Revue Bénédictine* (1905), 484-495; *Revue Apologétique*, 43 (1926), 271-283; 45 (1927), 692-703; 48 (1928), 689-710; P. Perret, *Le Temps de l'Avent*, en *Les Quest. Liturg. et Paroissiales*, 17 (1932), 263-284; B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, Louvain, 1932; L. Eisenhofer, *Compendio de Liturgia católica*, Barcelona, 1957; E. Kellner, *El año eclesiástico*, Barcelona, 1940; C. Casini, *El año eclesiástico*, Madrid, 1950.

AFABILIDAD. — 1. Naturaleza. - Consiste la a. en hablar y obrar de manera que nuestro comportamiento consiga con buena ley ser grato a aquellos que han de vivir con nosotros, con lo cual sea más llevadera y agradable la vida en sociedad.

2. Moralidad. - Dada la naturaleza social del hombre, la a. es un deber.

3. Pecados contrarios. - Se peca contra la a. por exceso procurando más de lo que conviene ser grato a los demás. Este pecado puede cometerse con palabras, alabando, p. ej., una acción ajena que no lo merece, o más de lo que merece, y con hechos. La lisonja puede tener por fin únicamente el agradar o también algún otro fin. De suyo es pecado venial. Sin embargo, es culpa mortal cuando se alaba una acción gravemente pecaminosa; cuando se pretende algún fin que no puede alcanzarse sin pecado mortal; cuando se sigue, aunque no sea intencionalmente, un daño notable, induciendo a pecar gravemente.

Se peca por defecto contra la a. portándose de manera desagradable a los demás sin justa razón; particularmente hablando con aspereza o contradiciendo sin motivo los hechos y dichos ajenos. De suyo es pecado venial. Es con todo culpa mortal cuando, p. ej., a causa de su frecuencia hace muy difícil la convivencia o amarga y entristece demasiado al prójimo. *Man.*

BIBL. — A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 316-317; G. Guibert, *La bontà*, Torino, 1944; H. D. Noble, *La amistad*, Bilbao, 1950.

AFASIA. — 1. Definición. - Es la pérdida parcial o total de la capacidad de comprender las palabras o de hablar, sin que esto dependa de una alteración de los órganos del oído o de la fonación (ya que en tal caso se trataría de sordera o cofosis, o de la mudez o afonía).

2. Concepto y clasificación. - Los autores clásicos distinguían dos grandes tipos de a. (además de otros intermedios que sería superfluo enumerar):

a) *A. sensorial* (o de comprensión), consistente en la pérdida parcial o total de la capacidad de comprender el significado de las palabras habladas, de suerte que el enfermo —que no tiene conciencia de su propia situación— viene a encontrarse en las condiciones de quien oye hablar una lengua desconocida. Esta afección parece depender de una lesión destructiva del «centro verboacústico de Wernicke» que en los dextrómanos se halla situado poco más o menos en la mitad posterior de la corteza temporal del hemisferio cerebral izquierdo.

Un grado más o menos acentuado de «alexia» (incapacidad de leer), «agrafia» (incapacidad de escribir), «acalculia» (incapacidad de calcular), «amusia» (incapacidad de reconocer un motivo musical) acompaña siempre a la a. sensorial. En esta afección el lenguaje espontáneo es alterado además por «parafa-

sias», o sea, sustituciones o deformaciones de las palabras.

b) *A. motora* (o «de expresión»), consistente en la incapacidad más o menos grave, o aun completa, de hablar. El sujeto —con plena conciencia de su situación— cuando se irrita por ésta su incapacidad o también cuando se encuentra bajo otras causas emotivas, pronuncia correctamente las palabras, blasfemias, invocaciones (siempre las mismas). Esta enfermedad depende de una lesión destructiva de la llamada «área extensa de Broca», situada —en los dextrómanos— en la porción posteroinferior de la capa frontal del hemisferio izquierdo.

Ningún tipo de a. parece depender de deficiencias intelectivas; éstas, en cambio, se derivan de una condición de decaimiento global consecutivo por lo común a los desórdenes afásicos graves. Psicológicamente la a. parece la expresión de un desorden, más o menos circunscrito, de la memoria relativa a las imágenes verbales.

3. Adquisiciones modernas. - Según P. Marie (1906) existen:

a) *La anartría:* afección rarísima, por la cual el sujeto no está en condiciones de hablar (o habla mal) a causa de una lesión situada —en los dextrómanos— en la profundidad del hemisferio cerebral izquierdo. El enfermo, sin embargo, comprende perfectamente la palabra hablada o escrita y no presenta ningún desorden psíquico. En él el «lenguaje interno» está intacto y la lesión es «extrapsíquica».

b) *La a. sensorial* (v. *supra*), dependiente no ya de la pérdida de las imágenes verboacústicas, sino de un trastorno de la actividad mental, de una verdadera y propia enajenación mental.

c) *La a. motora,* constituída por la asociación de la anartría y de la a. sensorial, producida por un lesión cerebral más vasta que interesa la zona cortical de Wernicke o la zona subcortical, por lo tanto también de componente demencial.

Los más recientes especialistas han reconocido y demostrado en todos los afásicos (excluídos los anártricos puros) desórdenes más o menos claros, de orden deficitario, del pensamiento espacial, simbólico y categórico: desórdenes que en los casos más graves hacen incapaz al enfermo no sólo de un pensamiento constructivo, sino incluso de encajar correctamente el espacio y el tiempo. En la psiquis afásica existe, pues, al parecer un déficit fundamental que además del lenguaje ataca la mayor parte de las operaciones mentales. Hay que notar además que en los afásicos los aspectos más evolucionados del lenguaje son siempre más vulnerados que los aspectos inferiores y automáticos, ya que las actividades más elevadas en la jerarquía integrativa poseen una organización más compleja y más frágil y son, por lo tanto, menos resistentes frente a los factores disolutivos del proceso afásico: lo cual se halla conforme con la ley general que regula la funcionalidad psíquica, por la cual los procesos mentales más elevados, las adquisiciones más recientes, etc., son siempre los primeros en sufrir los efectos de cualquier demolición.

4. Corolarios morales. - Teniendo en cuenta estas conquistas modernas de la psicopatología es conveniente y prudente considerar a los afásicos como más o menos disminuidos en su capacidad de entender y de querer, según sea su afección: con justa razón se les puede enumerar dentro de la categoría de los semirresponsables. Los anártricos, por el contrario, conservan íntegra su responsabilidad moral.

Parece justo, pues, considerar que con frecuencia los afásicos son totalmente irresponsables de las groserías y aun de las blasfemias que profieren de un modo completamente automático en sus vanas tentativas de expresarse. *Riz.*

BIBL. — U. Ferletti, *Riassunto delle lezioni di Clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1948; G. E. Morselli, *Afasia e psicologia della forma*, en *Archivio di Psicologia, Neurologia, Psichiatria e Psicoterapia*, 6 (1945), 101-110; A. Souques, *Quelques cas d'anarthrie de Pierre Marie. Aperçu historique sur la localisation du langage*, en *Revue neurologique*, 35 (1928), 319-368.

AFECTIVIDAD. — 1. Definición. - Es la facultad de sentir el placer y el dolor; llámase también «sensibilidad» y constituye la parte más íntima de la actividad psíquica, donde se contienen los motivos de nuestra conducta. Sin esta repercusión sentimental, que infunde a los fenómenos, de que somos espectadores, cierto interés personal haciéndonoslos agradables o desagradables no tendríamos ningún motivo para salir de una contemplación pasiva y totalmente estéril. Las sensaciones, si fuesen del todo indiferentes, resultarían inactivas y, por lo tanto, inútiles.

La inteligencia nos hace conocer la realidad reflejando sus innumerables aspectos mediante una serie de representación; la a. señala estos aspectos a la conciencia en lo que valen respecto de nosotros, por el placer o el dolor que nos proporcionan. De aquí que

la a. la encontramos en todas las manifestaciones del pensamiento, las cuales ella, influyendo sobre la voluntad, transforma, modifica, rebaja o eleva según los casos.

2. Polaridades afectivas. - ¿Existen, además del placer y el dolor, otras tonalidades —o «polaridades»— afectivas? Según Wundt la complejidad de nuestra vida afectiva no se puede reducir a aquellas dos solas tonalidades, sino que debe haber otras cuatro que como las primeras se pueden reagrupar en parejas de valores opuestos: excitación-depresión, tensión-distensión. Todos los sentimientos, según este psicólogo alemán, contienen en mayor o menor medida, los elementos de estas tres parejas de polaridades afectivas. Así, p. ej., existen dolores acompañados de excitación (= cólera), otros acompañados de tensión (= angustia), y otros, finalmente, acompañados de depresión (= desaliento).

Sin embargo, estas tres parejas de polaridad afectiva, si bien se consideran, no tienen el mismo significado y valor. De hecho, mientras el tono —agradable o desagradable— de una sensación es parte integrante de la misma sensación, la excitación o la depresión son un efecto secundario de este proceso sensitivo que en su transmisión se relaciona con los elementos motores; el sentido de tensión proviene, como manifestación cenestopática (v. *Cenestesis*), del reflejo que los estados afectivos iniciales ejercen sobre la enervación muscular y visceral, y es tanto más vivo cuanto menos desahogo encuentra la excitación en ún acción; finalmente, la distensión se verifica o bien al cesar el estímulo afectivo que determinaba la tensión penosa, o bien por la influencia inhibidora que ejerce la plena satisfacción de la necesidad mediante las sensaciones agradables que la acompañan, de manera que a las sensaciones penosas, cenestopáticas, que constituían el sentimiento de tensión, sustituyen las sensaciones agradables de la cenestesis fisiológica.

Así, pues, las polaridades afectivas fundamentales son sólo dos y consisten en la pareja placer-dolor (o, en términos más generales, agradable-desagradable).

3. Emociones. - Nuestra vida psíquica discurre habitualmente en una oscilación moderada de la tonalidad afectiva entre lo agradable y desagradable. Hay, sin embargo, algunos momentos en que esta tonalidad, superados los límites habituales, turba más o menos profundamente todo nuestro ser; entonces hablamos de emociones. Éstas pueden, pues, definirse como episodios particularmente salientes de la vida afectiva que importan perturbaciones psicológicas y orgánicas y que se traducen en expresiones particulares y características. La cólera, el miedo, el entusiasmo, son otros tantos ejemplos de emociones.

Según su mayor o menor intensidad se distinguen dos categorías de emociones: la emoción-shock y la emoción-sentimiento. La primera suele ir acompañada de modificaciones en la frecuencia del pulso y de la respiración, de las secreciones, del gesto, etc. A este propósito muchos especialistas se han planteado la cuestión de si tales manifestaciones orgánicas son consecuencia de la emoción o constituyen una parte integrante de la misma, o más aún, si representan su causa; las respuestas dadas han sido diversísimas. Nos limitaremos a recordar —por ser más comprensiva y aceptable— la llamada «teoría circular» formulada a este respecto por S. De Sanctis, según el cual el ciclo emocional se descompone en los siguientes momentos: 1) estímulo y percepción; 2) actividad cerebral consciente y reconocimiento del valor afectivo de percepción (emoción primaria); 3) fenómenos somáticos reflejos nacidos en el diencéfalo; 4) retorno de estos reflejos, como nuevos estímulos, a la conciencia; 5) estado emocional completo o emoción verdadera.

4. Risa y llanto. - A propósito de la a. y de las emociones no podemos pasar por alto aquellas reacciones emotivas características que llevan el nombre de risa y llanto: reacciones tan conocidas en su fenomenología como oscuras y discutidas en los mecanismos que las determinan.

Por lo que toca a la risa, parece que se ha de sostener que se trata de una reacción emotiva clamorosa constituída por la modificación del ritmo respiratorio, de la mimica, de la vasomotilidad; y —en las formas más marcadas— de una agitación convulsiva de toda la persona, que puede llegar a la lacrimación, a la pérdida involuntaria de orina (especialmente en las mujeres, cuyos esfínteres son más débiles), a dolores abdominales por los clonos desordenados del diafragma y el choque de este último sobre las vísceras inferiores. Es más fácil en el niño que en el adulto, en la mujer que en el hombre, y susceptible de freno y hasta de inhibición por efecto de la educación y del autocontrol: de aquí las grandes diferencias que se dan de

un individuo a otro en presencia de una misma causa de risa (que puede ser una caída cómica, un chiste, una situación embarazosa para un tercero, etc.).

También el llanto es un fenómeno reflejo provocado por estímulos emotivos exteriorizado en las conocidísimas manifestaciones mímicas, vasomotoras, lacrimales, respiratorias, etc. Es también más frecuente y fuerte en el niño y en la mujer y también puede ser inhibido, hasta cierto punto, por la educación y por el autocontrol.

La risa y el llanto son, pues, reacciones fenomenológicamente diversas con estímulos emotivos de tipo diferente (agradables o dolorosos, respectivamente): estímulos que llegan a los centros mímico-emotivos diencefálicos, cuya estimulación liberadora provoca por reflejo las manifestaciones de la risa o del llanto. Estas manifestaciones tienen un valor de defensa para el tono afectivo del individuo, y constituyen útiles descargas seguidas del retorno del humor al acostumbrado nivel fisiológico y son, por lo tanto, eficaces factores del equilibrio psíquico. En otros términos, un estímulo que por su anormalidad estaba a punto de amenazar en el sentido de la excitación o en el de la depresión el engranaje afectivo del individuo, se hace innocuo al descargar con la explosión de la risa o del llanto.

Según esto, el dicho popular según el cual los dolores «mudos» son los peores tiene un profundo fundamento científico: en efecto, una explosión de lágrimas es un factor de liberación y restauración que salvaguarda el equilibrio mental del que sufre.

5. Pasiones. – Las pasiones (del griego πάσχειν = sufrir, en el lenguaje moderno (v. *Pasiones*), son aquellos sentimientos habituales y predominantes que, informando duraderamente nuestra conducta, vienen a ser signo distintivo de nuestra personalidad. Generalmente traen su raíz de las necesidades biológicas fundamentales de conservación y progreso, de donde, por un lado, nacen las pasiones egoístas (avaricia, ambición, envidia, odio, celos, etc.), en tanto que otras pasiones son alimentadas por sentimientos éticos superiores, por lo que toman la forma altruísta del amor, la abnegación y otras semejantes.

Como quiera que sea, el alma está siempre bajo el influjo de la tendencia afectiva: lo cual justifica el término «pasión» y su etimología. A la voluntad, guiada por la instrucción, la educación, la religión, le incumbe el deber y la satisfacción de combatir las pasiones egoístas, desarraigándolas o sublimándolas a sentimientos de elevado contenido moral. Para juzgar de la imputabilidad de un determinado acto pasional es preciso ver si su brote ha sido antecedente o consiguiente al acto de la voluntad (v. *Pasiones*).

6. Patología. – La patología de la a. ha de ser considerada bajo dos aspectos diferentes: *a*) la variación morbosa del tono afectivo; *b*) la acción morbosa ejercida por las emociones sobre el organismo.

Para las variaciones por exceso de la a., véanse las voces *Distimia, Manía, Melancolía.* Añadiremos que existe también un cuadro psicopatológico opuesto, caracterizado por la hipoemotividad, por la indiferencia afectiva hacia las impresiones del mundo externo, o sea por la apatía (v.), ligada a ciertas limitaciones o demoras en los procesos ideales, frecuentes en algunos frenasténicos, en paralíticos progresivos, en dementes seniles o en el torpor intelectivo de los estados tóxicos y de las compresiones cerebrales. Muy diversa es la anafectividad (o atimia) de los esquizofrénicos, que ataca los sentimientos éticos más elevados y hace callar los instintos más elementales, sobre la cual nos extenderemos al hablar de la *Esquizofrenia.* Digamos, finalmente, algo de la catatimia, con la que se indica la profunda transformación que pueden sufrir los contenidos psíquicos bajo la influencia de factores afectivos, los cuales pueden falsear el pensamiento, la evocación de los recuerdos, la asociación de las ideas (v. también *Patología de la memoria*). Conviene recordar a este propósito que la mentalidad de ciertos individuos (primitivos, oligofrénicos, histéricos, delirantes) es muchísimo más catatímica que la de los sujetos normales; lo cual se ha de tener en cuenta al juzgar el modo de pensar y de obrar de estos individuos.

Acerca de la nociva influencia de las emociones sobre el organismo, hemos de recordar que ésta se verifica por repercusiones en los aparatos endocrinovegetativos, los cuales quedan heridos más o menos gravemente y por más o menos tiempo. Estos influjos patológicos crean a veces especiales formas morbosas (recuérdese el hipertiroidismo emotivo, las neurosis y psicosis de espanto, etc.), o — más frecuentemente — agravan neurosis o psiconeurosis actuales. De otra parte, es sabido cómo los psiconeuróticos son más susceptibles a las turbaciones de la esfera afectiva. Una prueba de la deletérea influencia de los traumas emotivos sobre todo el orga-

nismo, la da la frecuencia con que se verifican manifestaciones psiconeuróticas, o somáticas (como la angina de pecho, la diabetes, etc.) en aquellos que ejercen profesiones que importan notables peligros o grandes responsabilidades. *Riz.*

BIBL. — V. M. BUSCAINO, *Biologia della vita emotiva*, Bologna, 1921; S. DE SANCTIS, *Trattato di Psicologia sperimentale*, Roma, 1929-30; M. GOZZANO, *Compendio di Psichiatria*, Torino, 1951; LEVY VALENZI, *Précis de Psychiatrie*, París, 1926.

AFINIDAD (Impedimento de). — 1. NOCIÓN DE LA A. - Según el can. 97 del CIC, que renovó totalmente la disciplina anterior en la cual la a. nacida de la cópula, fuera lícita o ilícita, es hoy, lo mismo que en los códigos civiles, un vínculo personal, que se contrae por medio del matrimonio, no sólo del consumado, sino del simplemente rato. Se contrae tan sólo entre el marido por una parte y los consanguíneos de la mujer por otra, y entre la mujer a su vez y los consanguíneos del marido. No existe, pues, a. entre los consanguíneos del marido y los de la mujer, porque de una a. no se deriva otra a. *(affinitas non parit affinitatem)*, y así se explica que sean posibles sin dispensa alguna los matrimonios entre dos hermanos por una parte y dos hermanas por la otra.

Para la a., lo mismo que para la consanguinidad (v.), el cómputo del parentesco se hace por líneas y grados; así tenemos afinidad en línea recta y en línea colateral en sus respectivos grados. Un cónyuge es afín a los consanguíneos del otro en la misma línea y en el mismo grado en que son consanguíneos de aquél. Por lo tanto, son afines en línea recta a un cónyuge en primer grado los padres del otro (suegros) y sus hijos (hijastros); en segundo grado, los padres de los suegros y los hijos de los hijastros, según que la línea sea ascendente o descendente.

Son afines en línea colateral a ambos cónyuges: *a)* en primer grado igual, los cuñados; *b)* en segundo con primero, los tíos y sobrinos del otro; c) en segundo grado igual, los primos del mismo.

2. IMPEDIMENTO DE A. - Mientras viven los dos cónyuges la a. es una relación de cuasi-parentesco; a la muerte de uno de ellos se hace impedimento que impide el matrimonio entre el cónyuge viudo y los consanguíneos del difunto. Según el can. 1077 es nulo el matrimonio entre los afines en cualquier grado en línea recta y hasta el segundo en la colateral.

El impedimento en línea recta no se dispensa. El de línea colateral en primer grado igual y el segundo con primero son impedimentos mayores; la a. de segundo grado es impedimento de grado menor, cuya dispensa es siempre válida aun en el caso de que las causas aducidas sean falsas (can. 1042). La a. se multiplica si es múltiple la consanguinidad de que se deriva, así como cuando se contrae matrimonio sucesivamente con dos personas consanguíneas.

Antes del CIC, como el impedimento nacía de un hecho oculto, cual era la cópula ilícita, se daban frecuentemente conflictos entre el foro interno y el externo, dándose el caso de matrimonios que externamente parecían válidos y que en realidad eran nulos por una secreta afinidad entre las partes. Esto dió origen a una complicada casuística en que abundan los moralistas anteriores al CIC. Existía también una a. superveniente *(affinitas superveniens)* como efecto de las relaciones de un cónyuge con su cuñado. Todo esto desapareció con gran ventaja para los fieles al adoptar la ley canónica la concepción romanista de los códigos civiles. *Bar.*

BIBL. — A. COLLART, *De affinitate et publica honestate*, en *Collationes namurcenses*, 23 (1929), 12-131; C. MICELI, *Le dispense matrimoniali*, Roma, 1941.

AFRODISÍACOS. — 1. GENERALIDADES. - Bajo este término (derivado del nombre Afrodita, diosa griega del amor) se agrupan sustancias de constitución y acción muy diversa, relacionadas solamente por los efectos (reales o hipotéticos) estimulantes de las funciones mecánicas de la reproducción.

Por su importancia y notoriedad se han de recordar especialmente los siguientes a.:

— el polvo de «cantáridas» (derivado de la desecación y trituración del cuerpo de las cantáridas); su principio activo es la cantaridina; su acción contra la impotencia procede de un reflejo que tiene su punto de partida en la irritación producida por el fármaco en la mucosa uretral en el acto de su eliminación; su uso es muy peligroso porque las dosis idóneas para la acción afrodisíaca son en muy poco inferiores a las que dañan el riñón *(nefritis hemorrágica)* por medio del cual ha de pasar la cantárida para ser eliminada;

— la «estricnina» (alcaloide de la nuez vómica), que obra aumentando la receptividad de los centros espinales a las estimulaciones reflejas y afinando las capacidades sensitivo-sensoriales aptas para exaltar, por vía psíquica, la libido;

— la «yohimbina» (alcaloide de la corteza de un árbol africano, el yohimbé) provoca la vasodilatación de los genitales, que favorecida por un aumento de excitabilidad del centro medular de la erección, exalta esta última;

— el alcohol, la morfina, la cocaína, el cáñamo indiano: fármacos dispares que influenciando la ideación y reduciendo inhibiciones corticales pueden ser considerados como a. centrales;

— las hormonas de las gónadas bajo formas de extractos o, más eficazmente, como secreciones de trasplantes.

2. Cuestiones morales. - No es lícito al médico sugerir el empleo de a. para hacer posible o más fácil y frecuente el coito extramatrimonial, ya que de este modo favorecería el uso sexual fuera del matrimonio que es intrínsecamente malo.

Este empleo se puede sugerir prudentemente, en cambio, para el uso matrimonial cuando determinadas circunstancias lo requieran, siempre que el placer físico unido a este uso conserve su valor moral de medio y no de fin. Así, tratándose de un esposo de escasa virilidad o de un marido que por edad o por enfermedad tiene su actividad sexual en clara declinación, la suministración de un afrodisíaco por parte del médico puede ser no sólo lícita, sino también aconsejable. Esta suministración habrá de ser, sin embargo, muy considerada dada la peligrosidad que existe en el abuso de estos fármacos. Añadiremos a este propósito que los a. que pertenecen más propiamente a la categoría de los estupefacientes (v.), como la cocaína, la morfina, etc., han de ser rigurosamente proscritos porque sus múltiples efectos pueden ser peligrosos para quien los usa y moralmente nefastos; conviene proscribir igualmente los polvos de cantáridas, de lo que ya hemos dado una explicación.

Lo mejor es prescribir un tratamiento hormónico a base de prehipófisis (el «motor de la función sexual») y de testículo (o de ovario en la mujer), acompañado de curas físicas e hidroterápicas, así como de psicoterapia y seguido eventualmente por una cuidadosa suministración de yohimbina. *Riz.*

Bibl. — A. Benedicenti, *Afrodisiaci*, en EI, I, 821.

AGENCIAS DE INFORMACION. — 1. Nociones. - Las a. de información son empresas públicas o privadas que se encargan de recoger para transmitir más tarde al público o a la prensa, por teléfono, por telégrafo o por medio de especiales boletines periódicos, noticias políticas, financieras, comerciales, marítimas, etc., de todas las partes del mundo. Con frecuencia están encargadas por el propio gobierno de transmitir las noticias oficiales u oficiosas del mismo.

La primera agencia se fundó en París en el primer imperio y se llamó *Havas*, del nombre de su fundador, y tuvo un gran desarrollo especialmente entre 1835 y 1858 al perfeccionarse los medios de comunicación. Sobre el modelo de ésta nacieron en Alemania la agencia *Wolf* y en Inglaterra la *Reuter*.

De carácter religioso es la agencia internacional *Fides*, órgano de la información misional. Fué instituída por el Consejo Superior de la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe en 1927, con el fin de recoger noticias de todas las misiones católicas, seleccionarlas y comunicarlas a la prensa, sobre todo a la católica. Está organizada en una red de corresponsales locales en todas las partes del mundo, designados por los obispos, vicarios y prefectos apostólicos, y de corresponsales regionales para la correspondencia y artículos de más amplio interés. La cabeza se encuentra en el centro de redacción de Roma, que selecciona las noticias y las transmite semanalmente a la prensa mundial en las principales lenguas. Dispone también de un servicio especial de fotografías, *Fides Foto*.

2. Aspecto moral. - Por la parte moral las agencias tienen los mismos deberes que la prensa (v.), ya que las noticias son destinadas a ésta o recogidas y divulgadas por ella. De aquí se deduce:

a) que los medios para buscar la información han de ser legítimos y morales;

b) que la divulgación de las noticias de cualquier modo que hayan sido recogidas no perjudique al bien público o privado.

No es lícito, por lo tanto, descubrir secretos de Estado o de cualquier otra clase, corrompiendo con dinero o de cualquiera otra manera a quienes por oficio están en posesión de él: p. ej., ministros, secretarios de Estado, diplomáticos, empleados públicos encargados del telégrafo o teléfono. Mucho menos es lícito servirse del engaño o introducirse ocultamente o por la fuerza en las oficinas estatales, comerciales, industriales. Ni tampoco es lícito el recurso a aquellos medios ofensivos a la libertad humana, cuales son la embriaguez (v.), el hipnotismo (v.), la narcosis (v. *Narcóticos*), u otras formas que debilitan la voluntad humana, confunden la inteligencia e inducen a confesar lo que en

estado de plena libertad no se confesaría nunca. Todo esto constituye un verdadero delito contra la persona humana.

c) En la divulgación de las noticias se ha de tener en cuenta que aunque sean verdaderas no traigan daño ni privado ni público. No será, pues, lícito jamás divulgar por cualquier interés privado noticias capaces de poner en peligro la seguridad internacional, o sea, las relaciones internacionales de los Estados, o la seguridad interna de un Estado, o que puedan servir de escándalo o excitar los ánimos a la revuelta.

De la misma manera no hay razón de interés público o privado que justifique la divulgación de noticias captadas por la violación de secretos profesionales o de oficio, ya que tal interés, por importante que sea, tiene siempre un carácter transitorio, en tanto que la confianza pública es una exigencia permanente, que debe prevalecer sobre los eventuales daños privados o sobre los daños públicos transitorios.

d) Finalmente, las agencias tienen la obligación de transmitir las noticias con fidelidad, esto es, no alterándolas con adiciones o modificaciones arbitrarias ni mutilando las circunstancias que la presentan en su luz verdadera y plena, a no ser en el caso de que alguna de estas circunstancias pueda originar algún daño público o privado. Las agencias no deben hacer de las noticias un arma de polémica partisana. *M. d.·G.*

BIBL. — G. Testore, *Agenzia internazionale Fides*, en EC, I, 447; M. Morgagni, *L'Agenza Stefani nella vita nazionale*, Milán, 1930; M. Prado, *Ética y estética del periodismo español*, Madrid; S. Quirós, *Código del periodismo*, Madrid.

AGNUSDÉI. — 1. Noción. - Es un sacramental, consistente en medallones de cera blanca de forma oval, que llevan en una de sus caras la imagen del Cordero Pascual con la inscripción *Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi*, y por la otra la de un santo o de algún suceso particular.

2. Origen. - Los más antiguos que se conocen se remontan a los tiempos de Gregorio IX (1227-1241) y de Juan XXII (1316-1334). Su origen probablemente es romano y no sobrepasa el siglo IX (de ellos habla en efecto un *Ordo romanus*). Antiguamente su bendición, reservada como en la actualidad al Papa, se verificaba en Letrán el Sábado Santo. El privilegio de prepararlos se dió a los monjes cistercienses del monasterio de Santa Cruz de Jerusalén.

3. Rito actual. - La bendición, como hemos dicho, está reservada al Papa, quien la realiza el año de su coronación y después de él cada siete años dentro de la octava de Pascua. Sin embargo, se suele proceder a la bendición de los A. cuando se agotan o con ocasión de solemnidades.

4. Uso. - Los A., así bendecidos, son sacramentales y objeto de devoción para los fieles, pues nos traen a la memoria el recuerdo de nuestra redención en Cristo y por Cristo. *Pal.*

BIBL. — X. Barbier de Montault, *Traité liturgique canonique et symbolique de Agnus Dei*, en *Analecta iuris pontificii*, 8.ª ser. (1865), 1475-1523; E. Mangenot, *Agnus Dei*, en DTC, I, 606-612.

AGONÍA. — 1. Definición y características. - Como lo indica la misma etimología (*ἀγωνία* = combate), este término expresa la última lucha del organismo viviente contra la muerte. Durante la a. la conciencia queda con frecuencia abolida y fuertemente obnubilada (aunque en muchos casos persiste en toda su lucidez hasta el fin), los rasgos del rostro se estiran, los labios se secan, la frente se cubre de sudor frío, las extremidades se enfrían, la respiración es irregular, el pulso casi imperceptible, la temperatura habitualmente desciende, aunque haya sido precedida de una alta fiebre. Con frecuencia el agonizante yace mudo en su lecho, otras veces se ve agitado del delirio, otras emite un ronco lamento tal vez involuntario, tal vez expresión de un sufrimiento interior.

El conjunto de estos diversos fenómenos, que se van acentuando hasta la muerte, expresa la debilidad progresiva de todas las funciones vitales. La duración de la agonía es variable: en algunos casos brevísima (traumatismos, infecciones agudas, envenenamientos, etc.), en otros larguísima (cardiopatías crónicas, tumores, etc.).

2. Deberes para con los agonizantes. - Los agonizantes han de ser asistidos y curados hasta su muerte amorosa e inteligentemente, debiéndose tener siempre presente la posibilidad de su vuelta a la vida.

Téngase en cuenta que el último sentido que se extingue es el del oído, de manera que en presencia de un moribundo se ha de evitar con todo cuidado, sobre todo por parte del médico, el hablar en términos desesperados, antes bien se le ha de infundir ánimo y esperanza para hacer menos angustiosos los últimos momentos del agonizante. Sin embargo, tampoco se le han de decir palabras de engañosa confianza que le impidan darse cuenta de la gravedad de su estado.

En presencia de un hereje, en general no siempre conviene turbar su conciencia, cuando el manifestar la verdad íntegra no ha de producir el fruto de abrazarla generosamente.

El médico ha de procurar calmar los frecuentes y graves dolores del moribundo con analgésicos oportunos (v. también *Eutanasia*); pero en este caso no se han de buscar de propósito dosis que supriman la conciencia. Por el contrario, se ha de hacer lo posible para mantenerla despierta, tanto por incrementar la lucha contra la muerte, como para no turbar las misteriosas relaciones entre la conciencia y Dios en los últimos instantes de la vida: sobre todo en el caso de pecadores impenitentes, ya que hasta el fin siempre es posible a una conciencia despierta un acto de contrición. Sólo cuando el enfermo haya sido reconciliado, puede ser lícito emplear medios para calmar su dolor, aun previendo que éstos han de traer la abolición de la conciencia, siempre bien entendido que prácticamente se pueda excluir el peligro de acelerar la muerte. De la misma manera, por analogía, pudiera obrarse con el condenado a la pena capital, reconciliado ya, que desease tener su conciencia obnubilada antes de subir al patíbulo, aun cuando es preferible la aceptación consciente de la pena en expiación de las culpas propias. *Riz.*

BIBL. — C. PATRIZI, *Agonia*, en EI, I, 1905; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953.

AGUA. — 1. ENTRE LOS PAGANOS. - El uso del agua como rito sagrado se encuentra en todas las religiones, no sólo para lavar el cuerpo, sino también para simbolizar la limpieza interna: la naturaleza misma del agua se presta a este simbolismo. Los egipcios consideraban sagrada el agua del Nilo: en determinados días la llevaban en procesión al templo y la usaban como a. lustral (F. J. Doelge, *Nilwasser und Taufwasser*, en *Antike und Christentum*, 5 (1936), 153-187). Según el testimonio de los antiguos autores paganos, los egipcios y los griegos admitían en sus ritos religiosos el a. lustral, preparada de una manera muy parecida al a. de expiación de los hebreos.

Los romanos se distinguieron casi más que ningún otro pueblo pagano por la abundancia de las abluciones en su vida religiosa y civil. Hacíase uso del agua lustral con ocasión del matrimonio y en otras circunstancias solemnes de la vida; las vestales estaban encargadas de la purificación de los templos.

2. ENTRE LOS JUDÍOS. - El culto mosaico utiliza abundantemente el agua como medio de purificación. La ley indicaba con minuciosa escrupulosidad los numerosos casos en que se podía contraer impureza legal y catalogaba los animales, los objetos, las circunstancias o los hechos de la vida que excluían al israelita del templo, de la participación en las cosas sagradas y hasta del comercio social. Tales eran comer un animal inmundo, tener contacto con un leproso, tocar un cadáver, al que se consideraba imagen del pecado.

Era muy singular el rito del a. amarga que se hacía beber a la mujer sospechosa de adulterio, especie de juicio de Dios (Núm., 5, 11-31). Otra clase de a. era la que usaban los hebreos en la fiesta de los Tabernáculos, aunque no como símbolo de purificación, sino simplemente como ceremonia ritual.

3. EN LA IGLESIA. - La Iglesia recogió el uso del a. como elemento litúrgico, tanto en la administración del bautismo como en la consagración de los altares y en las bendiciones, como lo atestiguan los más antiguos Padres de la Iglesia, los cuales se lamentan a veces de las creencias demasiado supersticiosas del pueblo (Tertuliano, *De oratione*, 13, PL 1, 1271). El lavarse las manos antes de la oración fué uso tan general entre los cristianos que a la entrada de las basílicas se colocaron fuentes destinadas a este único objeto (Eusebio, *Hist. Ecl.*, 10, 4; PG 20, 866; Paulino de Nola, *Epist.*, 13, 13; PL 61, 215). Esta a., como es fácil de entender, era simplemente agua natural.

Otra a., «a. lustral», es de uso general: en las bendiciones de las personas, de los edificios, de los campos, de los objetos; se conserva en las casas y se pone a la puerta de las iglesias. Esta a. se bendice con un rito que consta de tres partes: exorcismo y bendición de la sal, exorcismo y bendición del agua, unión de la sal con el agua. El uso de esta a. es antiquísimo.

En Occidente los testimonios son posteriores, aunque se refieren a un tiempo anterior. En Roma la función de bendecir el a. para la aspersión se hizo primero en las casas particulares y hacia el fin del s. VIII en la misma iglesia (*Liber Pontificalis*, 1, 54, ed. Duchesne; L. A. Muratori, *Liturgia Romana Vetus*, II, Venetiis, 1748, p. 225).

León IV (841-855) prescribió (PL 95, 679) que esta a. se bendijera todos los domingos antes de misa para asperjar a los fieles (*Omni die dominico ante missam aquam benedicite, unde populus aspergatur et ad hoc*

vas proprium habete) (cfr. Hincmaro de Reims [† 882], *Epist. Synod.*, 5; PL 125, 774), costumbre que se conserva todavía antes de la misa conventual o parroquial.

La Iglesia recomienda el uso del a. bendita aun fuera de la liturgia como medio para alejar las insidias del diablo, para conjurar los peligros, para atraer las bendiciones celestiales sobre las casas, el campo, el trabajo, las personas. El deseo de los fieles de usar frecuentemente este sacramental hizo nacer la costumbre generalizada más tarde de poner a la entrada de la iglesia la llamada «pila del agua bendita». En el s. VIII-IX el agua bendita adquiere el largo empleo que todavía hoy conserva en toda clase de bendiciones. En las procesiones se daba la vuelta a la iglesia asperjando al pueblo y los sepulcros (Heraldo de Tours, *Capit.*, 45; PL 121, 767); estas procesiones se afirman en los monasterios en los que todavía subsisten en su mayoría (A. Franz, I, 633-644). Es igualmente de origen occidental el uso, desconocido en las Iglesias orientales, de mezclar sal con el a. bendita (hacia el s. VI), sugerido probablemente por el libro IV de los Reyes (2, 20), donde el profeta Eliseo mezcla sal a las aguas de Jericó para quitar su esterilidad. La misma afinidad de los dos elementos tuvo su importancia en el nacimiento de este uso: porque si el agua purifica, protege de las insidias diabólicas y preserva de las enfermedades, la sal tiene estas mismas cualidades, especialmente la virtud de preservar. Así lo indicaba ya Rabano Mauro († 856) en sus *Instit. Cleric.*, 2, 55 (PL 107-368), respecto del a. bendita: *In diversos usus fidelium, ad homines infirmos, contra phantasiam inimici, ad pecorum sanitatem, ad morbos auferendos et cetera.* Tales son también los conceptos de la Iglesia expresados en las fórmulas del Ritual Romano: *Ad abigendos dæmones, morbosque pellendos..., effugiat atque discedat a loco, in quo aspersum fueris, omnis phantasia et nequitia vel versutia diabolicæ fraudis.* En cuanto a la aspersión de los cadáveres y de las tumbas es creencia común que esta obra piadosa trae cierto alivio a las almas de los difuntos. En el uso diario de los fieles sirve principalmente para indicar la protección de todo mal y la renovación de las promesas del bautismo.

En la Iglesia latina se acostumbra recoger el Sábado Santo (y antes de la reforma de la Semana Santa también en la vigilia de Pentecostés) el agua bendita antes de mezclar en ella los sagrados óleos para llevarla a casa. En Oriente estaba prohibida esta costumbre, por lo cual se introdujo el rito de bendecir el agua otro día para los usos privados de los fieles, para lo que se escogió el día de la Epifanía.

Todos los rituales orientales nos dan las fórmulas para esta bendición. El motivo es en todas el mismo: recordar el bautismo de N. S. J. C. Estas fórmulas contienen un himno de alabanza y acción de gracias a la persona del Verbo; de alabanza a sus atributos divinos y de una manera particular a su potencia creadora; de acción de gracias por todos los beneficios de la Encarnación. Recuérdase el bautismo en el Jordán y se toma ocasión de aquí para pedir una nueva manifestación del Espíritu Santo. Finalmente, se expresan los efectos que se esperan de esta a., causa de santidad, remisión de los pecados, limpieza de alma y cuerpo, arma contra los demonios, protección de los bienes y de las casas. La costumbre de bendecir el agua el día de la Epifanía se introdujo también en algunas iglesias de Italia donde vivían comunidades griegas. Así Lucio, obispo de Cosenza, en Calabria (1205-1224), recuerda en su *Ordinario* el exorcismo de la sal y del agua que solía hacer el día de la Epifanía en memoria del bautismo de Jesús. El rito de su bendición fué objeto de muchas discusiones hasta que finalmente fué suprimido por la S. Congregación de Ritos, que lo sustituyó por otro en que no se hace alusión alguna al bautismo de Cristo. El actual *Ordo ad faciendam aquam benedictam* en el Misal y Ritual se asemeja mucho a la fórmula que contiene el suplemento al *Sacramentario Gelasiano* hecho por Alcuino (PL 78, 231 s.).

Para la consagración de una iglesia se emplea un a. especial, la llamada a. «gregoriana»: en ella se mezclan después de haber sido bendecidos sucesivamente ceniza, sal y vino. Esta a. entró en el servicio litúrgico cuando los templos paganos se transformaron en iglesias cristianas o se dedicaron templos de nueva planta. Tenemos indicios de esto en los antiguos escritores, bastante claros en S. Optato de Milevi. Pero no debía ser un rito aceptado universalmente cuando el papa Vigilio no lo juzgaba necesario. San Gregorio Magno lo prescribió en la consagración de las iglesias *(Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur: Epist.*, 9, 71). Desde entonces el a. bendita que se usa en tal circunstancia recibe el nombre de gregoriana. Llámasele también a veces a. episcopal, por estar su bendición reservada al obispo.

Otra especie de a. litúrgica es el a. bautismal. El a. es aquel elemento privilegiado que tuvo un contacto de santificación en el mismo Jesús cuando quiso ser bautizado en el Jordán por Juan Bautista. Más tarde Él la escogió como materia del Bautismo (Jn., 3, 5). Al principio esta a. no tuvo una especial bendición. Por los Hechos de los Apóstoles (16, 13-15) sabemos que la familia de Lidia fué bautizada en un río, el eunuco de la reina Candace en una fuente junto al camino (Hechos, 8, 26-40); y todavía más tarde, cuando la liturgia ya estaba organizada, leemos que en algunas regiones los fieles, a ejemplo de Jesús, que fué bautizado en el Jordán, preferían ser regenerados en el a. corriente, en las riberas del mar o de los lagos o junto a alguna fuente.

Bien pronto, por la misma importancia que tuvo el Bautismo en la disciplina antigua de la Iglesia, el a. que había de servir para administrar este sacramento, por reverencia a él y por poner más de relieve su significado, recibió una bendición solemne que se enmarcó en la liturgia del Sábato Santo, que es en su mayor parte bautismal. De ella se tienen huellas indudables en el s. II. A través de una lenta elaboración, la forma que ha llegado hasta nosotros tuvo su redacción definitiva hacia el s. VI-VII, como lo atestigua el *Sacramentario Gelasiano* (cfr. B. Neunheuser, *De benedictione aquæ baptismali*, en *Ephemerides Liturgicæ*, 1930). Todo está rodeado de la mayor solemnidad: la oración tiene la forma más elevada y distinguida, la del prefacio. Se recuerdan los significados típicos que tuvo el agua en los libros santos y en los episodios más notables de la historia del mundo y se anuncian los efectos que ha de producir en las almas cuando se convierta en instrumento de redención por obra del Espíritu Santo. *(Sit hæc sancta et innocens creatura, libera ab omni impugnationis incursu, et totius nequitiæ purgata discessu: sit fons vivus, aqua regenerans, unda purificans, ut omnes hoc lavacro salutifero diluendi, operante in eis Spiritu Sancto, perfectæ purgationis indulgentiam consequantur... Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti.)* A estas palabras tan elevadas y profundas se unen gestos significativos que expresan y comentan la virtud y eficacia del a. bautismal. El sacerdote extiende su mano y divide el a. en forma de cruz, allenta tres veces sobre el a. porque ha de ser vehículo del Espíritu Santo y el soplo divino que se oyó en el cenáculo y que penetra continuamente en la intimidad de los corazones; sumerge tres veces en el a. el cirio pascual, símbolo de la Resurrección de Cristo, porque la ablución bautismal hace que el alma resucite de la muerte del pecado a la vida divina; derrámase el agua hacia los cuatro puntos cardinales, porque ella ha de ser el torrente que nace del corazón de Cristo y desciende del Calvario para alcanzar a todos los hombres y transformarlos con su toque vivífico en hijos de Dios. Un rito postrero da al a. como un sello supremo de santificación y de poder: por dos veces se mezcla en el a. el Óleo de los catecúmenos y el Crisma sagrado. Con lo cual puede la Iglesia cantar justamente su vivo deseo de que con esta a. se limpien todas las manchas *(omnium peccatorum maculæ deleantur)* y que aquella criatura que fué hecha semejante a Dios pierda su anterior escualidez *(ad honorem sui reformata principii cunctis vetustatis squaloribus emundetur)*, de manera que produzca un verdadero renacimiento *(omnis homo sacramentum hoc regenerationis ingressus in veræ innocentiæ novam infantiam renascatur:* Ph. Oppenheim, *Sacramentum regenerationis christianæ*, Roma, 1947, páginas 68-71). *Opp.*

BIBL. — H. PFANNENSCHMID, *Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kult*, Hannover, 1869, DACL, II, 758-771; A. GASTOUE, *L'Eau bénite, ses origines, son histoire, son usage*, París, 1907; L. EISENHOFER, *Compendio de liturgia católica*, Barcelona, 1957; F. WISEHOEFER, *Das Weihwasser in der Frühzeit des Christentums und bei den klassischen Völkern*, Münster, 1933.

ALABANZA DE DIOS. — 1. NOCIÓN. - La a. de Dios es el culto que pone de relieve y exalta la grandeza bienhechora de Dios, tal como se revela a través de sus obras. La grandeza de Dios, como dice la Sda. Escritura (Sal. 18, 2; 99, 3), es cantada por toda la obra de la creación, pero las notas de este concierto mutuo en nuestro mundo visible no pueden ser recogidas y articuladas sino por el hombre, el cual es la obra más perfecta de la creación, y al cual sirven las criaturas inferiores (Rom., 11, 36; 14, 7-8; I Cor., 6, 20).

Una alabanza llama a otra alabanza y toda criatura humana, al sentir resonar las alabanzas de Dios, recibe una como invitación a unirse al coro.

2. FORMAS DE LA A. DE DIOS. - La a. de Dios puede expresarse de muchas maneras; puede insertarse en todo acto de culto. La Iglesia ha encontrado conveniente que se exprese también por medio del canto (v. *Canto Sa-*

grado) y por medio de la música, que modulados diversamente son expresiones artísticas de los más profundos sentimientos humanos y, por lo tanto, también de los religiosos. *Pal.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1049 ss.

ALBEDRÍO (Libre). — 1. NOCIÓN. - Es la libertad en sentido psicológico, o sea, la facultad de determinarse a obrar y de elegir el acto a realizar. Supone que el sujeto no está determinado aún ni por una causa externa ni por una causa interna.

Es la base o el postulado psicológico de la vida moral, en cuanto que el acto puesto por un sujeto privado de libre a. no es moralmente valorable.

2. EXISTENCIA. - Que el hombre esté dotado de libre a. lo advierte la conciencia de todo individuo que se siente dueño de sus actos y, por lo tanto, tiene como mérito o culpa el obrar o abstenerse de la acción, el obrar de un modo más bien que de otro. El testimonio de la conciencia lo refuerza el testimonio de la historia que nos muestra cómo los pueblos han atribuído siempre al individuo humano normal la responsabilidad de sus actos y fundados en tal persuasión han promulgado leyes e infligido penas.

Los filósofos confirman esta convicción común, indicando la raíz metafísica del libre a. en el hombre. Notan ellos que el objeto de nuestra voluntad es el bien; y, por lo tanto, es cierto que queremos necesariamente lo que se nos aparece como bien y huímos necesariamente de lo que se nos aparece como mal. Ésta es, sin embargo, una necesidad formal, que no liga la voluntad a un objeto concreto en particular, si no es cuando se le aparece como puro bien o puro mal. Ahora bien, todos los bienes creados, comprendidos los actos que el hombre puede realizar, son bienes imperfectos; y ningún mal llega a ser tal que no contenga algún elemento de bien. Por este su aspecto mixto e impuro es siempre posible a la voluntad aceptarlos como bienes o rechazarlos como males.

Dios sería el único objeto concreto en que se realizan el bien en su estado puro y, por lo tanto, capaz de ligar a sí nuestra voluntad con un vínculo necesario; pero en esta vida lo conocemos sólo tan imperfectamente que aun en esta necesidad nos encontramos libres (v. también *Determinismo*). *Gra.*

BIBL. — FOUILLÉ, *La liberté et le déterminisme*, París, 1884; R. PCCINI, *La scienza e il libero arbitrio*, Roma, 1901; A. FARGES, *La libertà e i veri fondamenti della morale*, I, Siena, 1909.

ALCOHOLISMO. — 1. DEFINICIÓN. - Consiste en el abuso de las bebidas alcohólicas y se remonta a los tiempos más antiguos de la historia de la humanidad, ya que los hombres lo conocieron desde que prepararon las primeras bebidas fermentadas y ha sido siempre objeto de preocupaciones, prevenciones y represiones por parte de los gobiernos convencidos de las graves consecuencias que semejante abuso trae no sólo al bebedor, sino también a su familia y a la sociedad.

2. DIFUSIÓN. - El a. se halla más difundido en los países septentrionales, donde —por razón del clima— es más frecuente el uso de bebidas alcohólicas, sobre todo en forma de aguardientes y licores: siendo particularmente perniciosos a la salud, por el hecho mismo de que tales bebidas (llamadas frecuentemente aperitivos) suelen ingerirse en ayunas.

En cuanto a la distribución del a. en los diversos estratos sociales es más abundante en los inferiores, sobre todo en la clase obrera, mientras que los labradores se entregan a los excesos del vino, principalmente en los días festivos; en las clases superiores y medias crece el amor a la templanza, no siendo rara la abstinencia favorecida incluso por las necesidades económicas, mientras que en los ambientes llamados mundanos se va extendiendo el uso perjudicial de los licores, sobre todo en forma de aperitivos y combinaciones o cocteles.

Recuérdese, además, que si el a. representa la causa fundamental de diversas enfermedades físicas y psíquicas, esta causa suele ejercitar sus dañosas consecuencias según el «terreno» en que obra; y esto en un doble sentido. Ante todo es diversa la capacidad individual para sustraerse a las incitaciones de compañeros acostumbrados a beber o para sustraerse a la tentación de buscar en la embriaguez alcohólica aquella sensación de bienestar inmediato que conduce a los bebedores impenitentes a recaer en su vicio. De aquí que el a. —sobre todo la psicosis alcohólica— se manifieste preferentemente en individuos originariamente hipobúlicos, sugestionables, poco resistentes al dolor físico y moral, o sea, en los llamados «psiconeuróticos constitucionales». Sabemos además cuán diversa es la resistencia individual frente al alcohol, aunque no se conoce el motivo verdadero, mientras que es sabido que el organismo de los bebedores invetera-

dos se libera del alcohol con más facilidad que en los bebedores novatos: lo que explica la mayor duración y gravedad de la embriaguez aguda en estos últimos.

3. Acción patológica. - Los maléficos efectos del abuso de bebidas alcohólicas dependen del hecho de que el alcohol ingerido circula sin alterarse durante varias horas por la sangre y que en diversas proporciones se encuentra en los principales órganos, cuales son el cerebro, la medula, el hígado, los riñones, las gónadas y en las distintas secreciones (saliva, leche, orina, sudor) y en el aire expirado. Se calcula (Grehant) que el 15 % de la cantidad de alcohol ingerido se elimina a través de los riñones, la piel, los pulmones, mientras que el 85 % restante queda en el organismo para ser quemado.

Todos los órganos y tejidos del cuerpo son dañados más o menos gravemente por el alcoholismo crónico, especialmente el hígado, que sufre el fatal y conocido proceso cirrótico; el corazón, que se hipertrofia; el estómago, presa de gastritis crónica; los vasos arteriales, cuyas paredes se esclerotizan; el sistema nervioso, en el que se desarrollan procesos en parte irritativos y en parte mayor degenerativos, responsables de los graves desórdenes neuropsíquicos, a los cuales haremos referencia en seguida. Digamos, por de pronto, que el alcohol ejercita su acción nociva de una manera particular sobre el sistema nervioso, donde persiste por más tiempo que en ningún otro órgano.

Hemos de tener presente además que el alcohol no sólo daña las glándulas genitales, sino que —durante el desarrollo endouterino— invade el organismo del feto a través de la placenta. Recuérdese igualmente que, como ya hemos indicado, el alcohol se elimina también por la leche y el aire expirado. Téngase en cuenta, finalmente, la inveterada y pésima costumbre que tienen los padres aficionados al alcohol de acostumbrar a sus hijos desde su más tierna edad al vino o a los licores. Todo este complejo de circunstancias justifica plenamente el dato estadístico (conocido desde la antigüedad) de que en los padres alcoholizados son muy frecuentes la esterilidad, el aborto, la mortalidad infantil de los hijos y la descendencia débil, deforme, frenasténica, criminal.

Recordemos finalmente que el a. es indirectamente responsable de otras muchas enfermedades, bien porque, relajando los frenos morales y estimulando los impulsos bajos, incrementa el libertinaje (de donde se facilita la ocasión a las enfermedades sexuales), bien porque, debilitando las resistencias orgánicas, favorece el inicio o desarrollo de diversas enfermedades infecciosas, sobre todo la tuberculosis, de donde el aforismo del famoso clínico Landouzy quien le llama lecho de la tuberculosis (*L'alcool est le lit de la tuberculose*), bien, finalmente, por una acción de vigorización recíproca del alcohol con otros venenos, como el plomo y el sulfuro de carbono, con la que se allana el camino a las «toxicosis profesionales» que tan desastrosamente destruyen la salud de vastos sectores de la clase obrera.

4. Psicosis alcohólicas. - Respecto de las consecuencias del a. conviene que nos detengamos en examinar brevemente las psicosis alcohólicas, o sea, el complejo de desórdenes mentales determinados exclusiva o preferentemente por el abuso de las bebidas alcohólicas. Examinemos las principales, comenzando por los síndromes agudos.

No hace falta recordar, dadas su notoriedad, la embriaguez alcohólica aguda, o sea, la embriaguez episódica ordinaria. Señalemos más bien una variedad menos frecuente, que tiene la condición de «patológica» y que da lugar en sujetos predispuestos, psiconeuróticos o decididamente psicopáticos, a accesos de furor incontenible, a impulsos incendiarios u homicidas, a las peores torpezas, realizadas con frecuencia en un estado propia y verdaderamente «crepuscular», del cual, cesada la acción del alcohol, el individuo no conserva recuerdo ninguno.

El simple a. «crónico», que se verifica en la inmensa mayoría de los bebedores inveterados, se manifiesta con una debilitación progresiva de todas las actividades psíquicas y desemboca fatalmente, si no se corta a tiempo el hábito, en un estado demencial. Una gran distractibilidad, torpeza mental, hipobulia, debilidad de la crítica, mutabilidad extraordinaria del humor y, sobre todo, la debilitación y perversión de todo sentimiento moral caracterizan psíquicamente a estos enfermos, que, por la parte neurológica, suelen presentar precozmente tremores, una marcha vacilante y falta de coordinación en sus movimientos voluntarios.

En el curso del a. crónico puede surgir en un estado agudo —bajo la acción concomitante de enfermedades infecciosas, traumas, sobrefatigas, y a veces, según se dice, por la sustracción repentina de las mismas bebidas alcohólicas— un cuadro característico confusional denominado *delirium tremens*. Esta

afección, mucho más frecuente entre los bebedores de licor que entre los bebedores de vino, se caracteriza por una repentina aparición de típicas «alucinaciones visuales zoópticas» (v. *Alucinación*), acompañadas a veces por visiones de llamas, por voces insultantes y por toda clase de alucinaciones que aterran al enfermo y pueden dar lugar a delirios incoherentes, a gestos de extrema violencia y hasta al suicidio; a veces el humor se mantiene sereno; la conciencia está obnubilada, aunque no excesivamente; los temblores aumentan en intensidad. Después de algunos días, si el enfermo no sucumbe por colapso o hipertemia, cesa de golpe el síndrome y es seguido de un sueño profundo y prolongado. Al despertar se nota un estado de postración, cierta tendencia a los fenómenos alucinatorios, y tal vez la crisis pasa a un cuadro de alucinosis crónica o a un síndrome de Korsakoff.

La «alucinosis alcohólica» dura también de ordinario unos pocos días, pero se diferencia del *delirium tremens* por la lucidez casi perfecta de la conciencia y por la preponderancia de las alucinaciones auditivas (voces injuriantes o amenazadoras, etc.) que provocan ideas delirantes de persecución.

Mucho más tenaz que este delirio de persecución es el «delirio de celos» de los alcoholizados que se va formando poco a poco, motivado con frecuencia por la repulsión no disimulada de la mujer a entregarse a un individuo embrutecido y acaso impotente, y que se va reforzando cada vez más al choque con los más pequeños sucesos de la cotidiana vida conyugal, de donde nace una ola de sospechas, de acusaciones absurdas, de altercados, de tratos brutales, que pueden llegar al uxoricidio.

Las diversas manifestaciones delirantes de los alcoholizados y sobre todo su delirio de celos son característicos de la llamada «paranoia alcohólica» que generalmente persiste de una manera crónica aun después de suprimir el alcohol y que parece verificarse en bebedores con predisposición paranoical (véase *Paranoia*).

El «síndrome de Korsakoff» se caracteriza principalmente por una deficiencia gravísima de la memoria de fijación, por la cual los hechos recientes quedan muy pronto olvidados, y las lagunas mnemónicas se llenan con falsas reminiscencias e invenciones más o menos fantásticas («confabulaciones», véase *Memoria*): de aquí se derivan graves desorientaciones. El humor en general es sereno y hasta con frecuencia eufórico. Coexisten frecuentemente los signos de una polineuritis alcohólica.

La «seudoparálisis alcohólica» tiene una estrecha semejanza clínica con la parálisis progresiva de donde le viene el nombre. Se distingue de ella por la negatividad de las pruebas biológicas y por su regresión rápida con sólo suprimir las bebidas alcohólicas.

5. Cuestiones sociales. - La multiplicidad y gravedad de las consecuencias del a. que no se limita al daño del bebedor, sino que alcanzan notablemente a cuanto le rodea y se proyectan nocivamente incluso sobre su descendencia, ha preocupado y preocupa a los gobiernos, que, como ya hemos indicado al principio, han estudiado diversos medios de prevención y represión de esta verdadera plaga de la humanidad.

La mejor profilaxia del a. consiste: *a*) en una tenaz obra de instrucción y educación que vulgarice la magnitud de los daños debidos al abuso del alcohol, que desarraigue el prejuicio de que el vino ayuda al desarrollo de los niños, que preserva e incrementa las fuerzas de los adultos, que es «la leche de los viejos», etc.; *b*) en la prohibición rigurosa del uso de cualquier bebida alcohólica en las escuelas y en los institutos de educación; con esto se alcanzarían dos fines: impedir a los niños el acostumbrarse aun a la menor cantidad de alcohol, lo cual favorece el uso y abuso sucesivo de las bebidas alcohólicas, y mostrar a los padres que sus hijos abstemios se desarrollan mejor somática y psíquicamente que los acostumbrados al vino; *c*) en hacer cada vez más higiénicas y confortables las viviendas de los obreros de suerte que lleguen a preferirlas a las tabernas; *d*) en favorecer la difusión de actividades postlaborales utilitarias (horticultura, artesanía de afición) y sanamente recreativas (salas de reunión, cine, etc.) o deportivas, que distraigan y aparten de la taberna a las clases inferiores y les apasionen por ocupaciones más provechosas.

La cura de los alcoholizados no es difícil en sí, y consiste especialmente en la supresión de las bebidas alcohólicas (que hoy se consigue con más facilidad con inyecciones intravenosas de pequeñas dosis de alcohol y con electro-shock), con el suministro generoso de las vitaminas B_1 y PP y con el empleo de remedios desintoxicantes en defensa sobre todo de la función hepática. Recientemente (1948) se ha propuesto un nuevo remedio contra el etilismo crónico, llamado «antabus»,

absolutamente innocuo y de una eficacia indudable.

Los delitos no infrecuentes que se cometen bajo la acción del alcohol no están sujetos a sanción penal, si esta acción produjo una condición —aun solamente episódica— de verdadera y propia enfermedad mental, con la supresión consiguiente de la facultad de entender y querer. Pero la sanción moral cae igualmente sobre el sujeto, reo de haberse abandonado al abuso de la bebida, sobre todo cuando, por experiencias personales precedentes, sabía que semejante abuso le quitaba el uso de la razón (imputabilidad en causa). Se ha de tener presente, sin embargo, el sustrato psiconeurótico que, como hemos visto, se encuentra en muchos alcoholizados y que atenúa de alguna manera la culpa de su afición desordenada a la bebida. Una atenuante parecida habrá de invocarse en los casos en que el individuo se haya dado al alcohol para superar una crisis de angustia o por otros graves motivos de esta clase. De suerte que en cada caso se ha de ponderar cuidadosamente todo juicio condenatorio, después de un sereno examen de las diversas circunstancias que han llevado a un hombre al alcoholismo. Para las cuestiones estrictamente morales, véase *Embriaguez*. *Riz.*

BIBL. — U. CERLETTI, *Riassunto delle lezioni di Clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946; M. GOZZANO, *Compendio di Psichiatria*, Turín, 1947; E. MARCHIAFAVA, *Alcoolismo*, en EI, II, 262; G. GUILLAIN, *L'alcoolisme mondaine. La nocivité des cocktails*, Académie de Médecine de París, 30 abril 1929.

ALEGRÍA. — 1. NATURALEZA. - La a. en sentido estricto es el estado agradable causado en la voluntad por una cosa amada y presente (a. espiritual). Con esta disposición de la voluntad va casi siempre unido en el apetito sensitivo un sentimiento, de placer que en un sentido más amplio puede llamarse también a. (a. sensible). Tales sentimientos, sin embargo, pueden surgir independientemente de un acto libre de la voluntad y existir sin su correspondiente a. espiritual. Puede ser objeto de a. una cosa externa, en particular un acto bueno hecho por otro o el bienestar de las personas amadas; puede ser también una cosa interna, en especial un acto del entendimiento o de otra facultad realizado bajo el impulso o con el consentimiento de la voluntad.

La a. no requiere necesariamente la presencia real de la cosa amada, basta su presencia imaginaria; así puede ser objeto de a. una cosa que fué real en el pasado y de la cual se conserva el recuerdo, o una cosa que se prevé que se realizará en el futuro, como también algo que ni fué ni será jamás real. La alegría de suyo es útil porque dispone a obrar con más asiduidad y perfección y a sostener con mayor fortaleza de ánimo las pruebas de la vida.

2. MORALIDAD. - Hay alegrías lícitas por sí mismas: las que tienen por objeto lo que se puede amar, cuanto más elevado es el objeto de la a. más noble es la misma a.; entre todas las alegrías la más noble es la que tiene por objeto a Dios. Hay también alegrías que no son lícitas por razón de su objeto: son aquellas que se refieren a lo que no se puede amar, particularmente a los actos pecaminosos.

Entre las alegrías de suyo lícitas se han de contar las que van unidas a nuestras acciones buenas. También pueden ser objeto de a. los efectos buenos causados por una acción aunque no sea buena. Una acción que de momento es ilícita, pero que fué lícita en el pasado o que lo será en el futuro (p. ej., en los viudos o en los futuros esposos), puede en cuanto acción pasada o futura ser objeto de a. para la voluntad, siempre que la misma a. no ocasione ningún peligro de pecar; tales acciones, sin embargo, no pueden ser objeto de a. en el apetito sensitivo porque este apetito se dirige hacia su objeto de una manera absoluta.

No siendo la a. otra cosa que el complemento natural de otros actos, la culpabilidad no se encuentra jamás ni primaria ni exclusivamente en la a., sea espiritual o sensible; no puede ser pecaminosa más que por participación, es decir, en cuanto depende de un acto libre y desordenado de la voluntad, con el cual forma un todo bajo el aspecto moral. Este acto puede ser de complacencia en el objeto de la a.; puede ser también simplemente la negativa implícita o explícita a rechazar un movimiento desordenado de a., precedente al acto libre de la voluntad. En el primer caso el grado de culpabilidad depende de la naturaleza del objeto; en el segundo la culpa es de suyo venial, pero sería mortal si la a. no rechazada constituyese un peligro grave de pecar mortalmente. La a. de suyo desordenada, que precede al libre ejercicio de la voluntad, no puede ser formalmente pecaminosa: apenas nos damos cuenta de la presencia de tal a. tenemos, sin embargo, la obligacion de hacer lo posible por alejarla.

La a., aunque su objeto no sea desordena-

do, debe ser moderada, o sea, tal que no llegue a ofuscar la inteligencia ni hacer perder los estribos en el comportamiento. No moderar una alegría excesiva, aunque no sea mala por otra parte, es de suyo culpa venial; el pecado podría sin embargo ser mortal, si el exceso fuese tal que causara un grave escándalo o pusiera al sujeto en la imposibilidad de cumplir un deber grave.

3. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Es muy importante para la vida espiritual regular los movimientos de a., y no perder jamás su control. Para conseguirlo es necesario considerar todas las cosas a la luz de la fe y de la eternidad. Debemos, por otra parte, tener cuidado de conservar, aun en medio de las pruebas más dolorosas, la profunda y serena a., que causa la conciencia de haber cumplido el deber y de estar en la gracia del Señor que un día nos hará perfectamente felices si le permanecemos fieles. Conviene también industriarse para sembrar en torno de uno un poco de alegría serena dando a los demás señales inequívocas de benevolencia y estima y aliviando las necesidades y miserias ajenas. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, vol. V, Turín, 1936, p. 7-26; A. MEYNARD, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 73-75; E. MOTIER, *Le gioie della vita*, Turín, 1943; R. PLUS, *Sembrad alegría*, Barcelona, 1932; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 73-103; V. FACCHINETTI, *¡Sed alegres!*, Barcelona, 1944; M. MÜLLER, *La alegría en el amor de Dios*, Burgos, 1937.

ALELUYA. — 1. NOCIÓN. - Aclamación religiosa de los hebreos (*Hallelu* = alabad; *Iash*, abreviación de *Iaweh* = Dios; es decir, alabad a Dios) que ha pasado a la liturgia cristiana.

2. USO BÍBLICO. - Se encuentra en los últimos dos libros del Salterio al principio y al fin de los salmos (cfr. Salmo 106, 113, 135, 146, etc.). S. Agustín llama a estos salmos aleluyáticos. A veces tiene el valor de una breve doxología (Salmo 117 [116]); a veces es una simple añadidura litúrgica. Muy pronto tuvo el carácter de aclamación festiva (Tob., 13, 22; Apoc., 19, 1-6).

3. USO LITÚRGICO. - Encontramos un eco en el s. II. En tiempo de S. Agustín se había convertido en un canto popular de los fieles (cfr. Sidonio Apolinar, *Ep.* 10). La liturgia romana adoptó el A. primero en la fiesta de Pascua y su octava y después por todo el tiempo de Pascua y Pentecostés (bajo el papa Dámaso, 366-384). Más tarde lo introdujo en todas las misas, excepto el tiempo de Cuaresma y el oficio de difuntos (bajo S. Gregorio Magno, † 604).

Actualmente la iglesia emplea el A. en la liturgia en todos los tiempos del año litúrgico (v.), excepto el período penitencial de Septuagésima a Pascua y el oficio de difuntos. La frecuencia del A. caracteriza además el tiempo del gozo pascual. *Pal.*

BIBL. — F. SALVADORI, *L'Alleluia. Saggio biblico-storico-liturgico*, Roma, 1899; P. CABROL, *Alleluia*, en DACL, I, 1229-1264.

ALFONSO (S.) MARÍA DE LIGORIO. — Es el padre de la moderna teología moral (v.), el mayor de los moralistas.

1. VIDA. - De noble familia napolitana, nació en Marinella, junto a Nápoles, el 27 de septiembre de 1696; a la edad de 16 años era admitido en el colegio de abogados y muy pronto obtuvo grandes éxitos. Temeroso de haber cometido alguna injusticia en el ejercicio de su profesión, encontró su vía de Damasco al perder una causa apasionante, si bien su vida, cristianamente ordenada, no tenía necesidad de una conversión propiamente dicha (1723). Entonces se decidió a entrar en el clero y después de tres años de preparación inmediata fué ordenado sacerdote en 1726 a la edad de treinta años.

Antes de llegar al sacerdocio se había inscrito en la Sociedad de Misioneros diocesanos de Nápoles. Ya sacerdote trabajó ante todo en las misiones extranjeras y se preparaba él mismo a partir a ellas cuando la providencia le envió a Scala, donde se puso en contacto con monasterios abandonados llenos de necesidades espirituales y con religiosas que fueron los instrumentos de que Dios se sirvió para encaminarle definitivamente por la vida. Estas religiosas, agrupadas primero por el P. Falcoja, de la Congregación de Píos Operarios, encontraron en el Santo un apoyo decisivo: él les dió reglas y se convirtió así en el fundador de la Congregación de las Redentoristas (1731).

Por divina inspiración fundó también una sociedad de misioneros dedicados al apostolado en el medio rural, la Congregación del Santísimo Redentor (1732). Ambas congregaciones fueron muy pronto aprobadas por el papa Benedicto XIV: los Redentoristas en 1749 y las Redentoristas en 1750.

S. Alfonso se entregó a la vida misional con un celo que Dios bendijo copiosamente. Al mismo tiempo se preocupaba por dar a los misioneros la ciencia que les era indispensable en su ministerio. Y sobre todo hizo hincapié en la moral.

Uno de sus primeros cuidados fué tomar partido entre las posiciones extremas (rigoristas y laxistas) que se combatían en la cuestión, entonces candente, de la conciencia dudosa.

Tuvo de joven maestros rigoristas; pero el sagrado ministerio y el contacto con el pueblo le persuadieron de lo peligroso de esta posición. Por esta razón, aun manifestando un ardiente deseo de reforma general en la iglesia, y condenando la moral laxa, trató sobre todo de arrancar de raíz el rigor dominante. Libre de todo prejuicio de escuela y guiado más aún que por su mente por su conciencia de santo era forzoso que adoptase esta posición media. Se daba cuenta de que el rigorismo, el tuciorismo, era un poco la *longa manus* del jansenismo invasor, que lo veía todo en función del pecado y de sus desastrosas consecuencias, creando una tétrica y desesperada religiosidad. S. Alfonso no olvidaba el pecado, pero frente a la posición jansenista sometía la ley del pecado a la ley del amor. Combatía por lo tanto el rigorismo, el tuciorismo, no para sacrificarlo en el altar de una condescendencia mal entendida, sino porque en aquella tendencia moral veía una especie de moda del tiempo, tan dañosa a las almas como precaria y caduca.

S. Alfonso M.ª de Ligorio tiene entre sus milagros la victoria definitiva sobre el jansenismo y todas sus consecuencias. Al Redentor considerado a la manera jansenista casi como un derrotado en su obra de salvación, opuso S. Alfonso un Redentor cuya eficacia redentora es inmensa. *Copiosa apud Eum redemptio*, será el lema de su congregación. Por esta posición suya, rebelde frente a la corriente de moda, S. Alfonso vino a ser blanco de muchos enemigos, no sólo en el campo estrictamente jansenista, sino entre aquellos mismos que creían defender las posiciones ortodoxas de la Iglesia. En muchas notas apologéticas respondió con calma y firmeza, fijando cada vez más su pensamiento que había de compendiar más tarde en su gran obra *Theologia moralis*.

Al mismo tiempo S. Alfonso se preocupaba de la aplicación práctica de su pensamiento en el ministerio: de aquí los tratados de origen pastoral que completan su obra teológica. Esta nota práctica se acentuó también desde entonces en la parte ascética de sus obras.

En 1762, no obstante su resistencia, fué nombrado obispo de Santa Agata de los Godos, pequeña diócesis en las cercanías de Nápoles. Ocupó aquella sede durante trece años (1762-1775), donde fué un modelo de solicitud pastoral.

Precisamente durante su episcopado escribió la mayor parte de sus obras apologéticas y teológicas.

Combatió frecuentemente junto con el jansenismo el galicanismo que andaba por entonces unido al primero y preparando con él inconscientemente el camino al ateísmo.

Cargado de trabajos y enfermedades presentó la dimisión del episcopado al papa Clemente XIV en 1770, quien la rechazó; finalmente obtuvo de Pío VI en 1775 ser liberado de la carga de la diócesis. Quedó, sin embargo, como Rector Mayor de su Congregación, a la cual consagró sus últimos años, amargados por una dura prueba que acabó de purificar su alma. Denunciado a Roma por un superior de su Congregación como partidario del rey de Nápoles contra el Papa, hubo de ver cómo Pío VI separaba del Instituto todas las casas de Nápoles, comprendida Nocera, donde estaba la casa generalicia (1781).

Murió en Pagani el 1 de agosto de 1787, rodeado de sus hijos de los dos grupos separados que no tardaron en reunirse junto a su tumba (1793).

Su causa de beatificación y canonización fué introducida en Roma en 1796. Fué beatificado en 1816 y canonizado en 1839.

2. Obras. - *A*) Dogmáticas y apologéticas:

a) *La verità della fede* (1767).

b) *Il trionfo della Chiesa*, confutación de las herejías en tres volúmenes (1772).

c) *Vindiciæ pro suprema Romani Pontificis potestate* (1768), contra Febronio.

d) *La condotta ammirabile della divina Provvidenza nell'Opera di salvezza dell'uomo, operata da Gesù Cristo* (1746).

B) Morales y pastorales:

a) En 1748 publicó S. Alfonso una obra de teología moral que había sido escrita por un teólogo de tendencias moderadas, la *Medulla* de Busembaum, S. I. († 1668), con abundantes notas que muestran ya la poderosa originalidad del discípulo. De aquí salió la *Theologia moralis* en dos volúmenes, obra cumbre del Santo Doctor (vol. I, 1753; vol. II, 1755). Su obra, fruto de un intenso trabajo, constituye una vasta enciclopedia de todas las cuestiones morales ciertas y controvertidas.

b) Al mismo tiempo S. Alfonso dedicó a la discusión de la cuestión del probabilismo, defendido ya como sistema moral en las primeras ediciones de la *Theologia moralis*, una *Disertación* especial (1754). Más tarde, en

1762, hizo una revisión de este opúsculo y, aunque combatiendo el probabilismo, expuso en términos precisos el equiprobabilismo, que vino a ser su sistema definitivo. Este sistema, sin embargo, no entró en su *Theologia moralis* hasta la 6.ª edición (1767) y allí se encuentra en las otras tres ediciones hechas por él o durante su vida (9.ª edición, 1785).

c) *Praxis confessarii* Instrucción y práctica para oír confesiones: publicada en italiano en 1748, traducida más tarde al latín e introducida finalmente en la *Medulla* en 1757.

d) *Homo Apostolicus:* es la traducción latina algún tanto retocada de la *Instrucción y práctica para confesores*, preparada en 1759, y que apareció dos años más tarde en italiano en tres volúmenes.

e) *Istruzione al popolo e sopra i precetti del decalogo*, preparada en italiano en 1767 y traducida al latín en 1768: es un tratado breve, sustancioso y popular sobre los asuntos más comunes de la formación cristiana que se ha de dar a los fieles.

C) Ascéticas y místicas:

a) *Apparecchio alla morte* (1758).

b) *Del gran mezzo della preghiera* (1759): esta obra estaba destinada a vulgarizar las cuestiones de la gracia.

c) *La pratica di amare Gesù Cristo* (1768): es la principal obra ascética del Santo.

d) *Visite al SS.mo Sacramento ed alla Vergine SS.ma:* es la obra más popular de S. Alfonso (1745-1748).

e) *Novena al S. Cuore di Gesù* (1758): tuvo un favorable influjo en Roma para incrementar el nuevo culto.

f) *Glorie di Maria* (1750): la primera gran obra del Santo que demuestra muy bien la parte que tenía la Santísima Virgen en su devoción y es una respuesta a la *Devozione ben regulata* de Muratori.

g) *Pratica succinta della perfezione* (1743): S. Alfonso reduce toda la doctrina espiritual, extraída por él de Santa Teresa, a dos puntos fundamentales: el desprendimiento de las criaturas y la unión con Dios por medio del amor, la oración y la meditación.

h) *Vera Sposa di Gesù Cristo* (1760): es una obra maestra en que el autor vuelve a tratar el asunto de la obra anterior.

D) Predicación:

a) *Selva* (o *Raccolta*) *di materie predicabili* (1760), cuyo éxito fué enorme; es una obra capital entre las de esta clase.

Para ayudar al sacerdote en su obra de santificación escribió S. Alfonso los siguientes opúsculos:

b) *La Messa e l'Ufficio in fretta* (1760).

c) *Considerazioni ed affetti per il ringraziamento* (1761).

d) *Le cerimonie della S. Messa* (1769).

e) *Traduzione dei Salmi e Cantici* (1774).

El catálogo de sus obras no está aquí completo; cuéntanse 129 fuera de las refundiciones. Las cartas de S. Alfonso, muy numerosas, ilustran los diversos aspectos de su actividad. Su acción ha sido de una duradera influencia.

S. Alfonso, que llevó casi por sí solo en sus días el peso de la lucha contra el rigorismo, alcanzó después de su muerte la máxima autoridad en materia de teología moral reconocida por la Iglesia. Con motivo de su beatificación, la Santa Sede hizo examinar oficialmente sus escritos y el decreto que puso fin al proceso (18 mayo 1803) declaraba no haber encontrado en ellos nada que mereciera reprensión *(nihil in eis censura dignum repertum fuit)*.

En los años siguientes continuaron las controversias entre los discípulos del nuevo Beato y los defensores de los sistemas más rígidos que pretendían que su doctrina era perjudicial a la salud de las almas. En 1831, durante el pontificado de Gregorio XVI, el cardenal Rohan-Chabot, arzobispo de Besanzón, propuso a la Sda. Penitenciaría dos cuestiones relativas a la autoridad de S. Alfonso:

a) ¿Puede un profesor de teología moral con tranquilidad de conciencia *(tuta conscientia)* seguir en su enseñanza las opiniones de S. Alfonso?

b) ¿Se ha de reprender al confesor que, en la práctica del sacramento de la Penitencia, siga las opiniones de Ligorio, sin examinar las razones sobre que se fundan, simplemente porque la Sta. Sede ha declarado que no había en sus obras nada que censurar?

La respuesta fué afirmativa para la primera y negativa para la segunda cuestión. Esta segunda respuesta tenía una notable importancia, ya que los probabilioristas de entonces no cesaban de reprender a los confesores que en la administración del sacramento de la Penitencia seguían las opiniones de Ligorio.

Con esta respuesta quedó plenamente confirmada la autoridad del Beato. Y lo fué aún más desde el momento de su canonización, en 1839, y en 1871, al ser proclamado Doctor de la Iglesia; y, finalmente, el 26 de

abril de 1950 al ser propuesto como celestial patrono de los confesores y moralistas.

La Iglesia ha querido sobre todo aprobar el espíritu del Santo Doctor, que constantemente trató de seguir la doctrina evangélica evitando el laxismo y el rigorismo. Su autoridad ha venido a ser única en teología moral; sus opiniones son seguras y se pueden seguir tranquilamente, aunque nadie está obligado a adoptarlas y se puede decir que su sistema no ha recibido ninguna aprobación positiva. Sin embargo, las pretensiones de los probabilioristas y de los rigoristas que persistían en sus suspicacias han quedado definitivamente arrinconadas.

Las aprobaciones de la Iglesia a la obra del Santo Doctor tuvieron como consecuencia, en el curso del s. XIX, un retorno a una moral más indulgente, y una revaloración del probabilismo bajo diversas formas y detalles. Por esta razón S. Alfonso señala en la historia de la teología moral un paso decisivo en la práctica de la vida y de la piedad cristiana. *Pal.*

BIBL. — M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes*, Louvain, 1933 (el volumen I está íntegramente dedicado a S. Alfonso); A. CAPECELATRO, *La vita di S. Alfonso M. de'Liguori*, Roma, 1893; A. BERTHE, *S. Alfonso de'Liguori*, París, 1896; S. ALFONSO, *Contributi bibliografici*, Brescia, 1940; G. GETTO, *S. Alfonso de'Liguori*, Milán, 1946; R. TELLERÍA, *S. Alfonso M. de Ligorio*, Madrid, 1950-1951. Para los estudios teológicos, ascéticos, etc.: el P. L. GAUDE, ha publicado la *Theologia moralis* en edición crítica, 4 vols., Roma, 1905 y ss.; v. además: S. MONDINO, *Studio critico storico sul sistema morale di S. Alfonso*, Monza, 1911; THAMIRY, *La théol. morale de St. Alphonse*, en *Les questions ecclésiastiques*, 2 (1915); F. DELERUE, *Le système morale de St. Alphonse*, St. Etienne, 1929; G. CACCIATORE, *S. Alfonso e il giansenismo*, Florencia, 1944; G. KEUSCH, *Die Aszetik des hl. Alph. Maria v. Liguori*, Paderborn, 1926. En 1933 los Redentoristas iniciaron una colección crítica de los escritos ascéticos de S. Alfonso: *Opere ascetiche*, Roma, 1933; han salido hasta ahora 7 volúmenes.

ALIMENTACIÓN. — 1. GENERALIDADES. - Con el término «alimento» se entienden comúnmente aquellas sustancias que introducidas por la boca en el tubo digestivo y pasando de aquí después de las oportunas transformaciones a lo íntimo del organismo, proporcionan a éste el material necesario para su funcionamiento normal, permitiéndole hasta cierto punto crecer y después conservarse, reparando las pérdidas que el mismo organismo sufre continuamente en el desarrollo de su actividad.

El empleo de estas sustancias se dice a. tiene grandísima importancia aun en la vida social, ya como fundamento de la salud pública, ya por los muchos y graves problemas económicos y morales que suscita.

2. FISIOLOGÍA DE LA A. - Los alimentos se dividen en orgánicos e inorgánicos. Estos últimos son el oxígeno (introducido principalmente por las vías respiratorias y que tiene el objeto de permitir a los alimentos orgánicos quemarse, o sea, ser utilizados bajo forma de calor y de fuerza viva), el agua y las sales minerales. Los alimentos orgánicos se dividen a su vez en grasas, hidratos de carbono y proteínas. Las vitaminas constituyen una categoría propia.

Fuera del oxígeno, el agua y el cloruro de sodio (sal de cocina) no introducimos casi nunca los alimentos simples mencionados, sino que nos alimentamos con tejidos animales o vegetales (carne, huevos, leche, cereales, verduras, fruta, etc.) que contienen en diversa proporción dichos alimentos y que se denominan alimentos compuestos.

Pero como el organismo vive gracias a una ininterrumpida alternativa de toma de material nutritivo que se transforma en energía y consumo de esta energía, o sea, gracias a un continuo recambio energético (o metabolismo), se comprende que a objeto de conservar mejor la salud necesite conocer las propiedades energéticas de los diversos alimentos para suministrarlos racionalmente a la vista de las necesidades individuales que varían con la edad, con la mayor o menor actividad física, etc. En otros términos, para alcanzar y conservar un buen equilibrio biológico es necesario que el anabolismo (asunción y asimilación del alimento) esté equilibrado con el catabolismo (consumo): en caso contrario se tendrá bien la prevalencia del anabolismo (de donde proviene la obesidad, adiposidad y otras alteraciones) o la prevalencia del catabolismo (enflaquecimiento y otros trastornos).

No es éste el lugar para un tratado del recambio material desde el punto de vista energético. Bástenos decir que las investigaciones a este propósito se han hecho calculando en calorías tanto las aportaciones como el consumo del organismo. Conociéndose actualmente con suficiente exactitud tanto la composición (en grasas, hidratos de carbono y proteínas) de los diversos productos alimenticios, así como las calorías de aquellos elementos simples, y la necesidad en calorías de las diversas categorías de organismos, se ha llegado fácilmente a establecer la necesidad alimenticia, expresada en calorías, de cualquier persona. Recordaremos a título de

ejemplo —y con mucha aproximación— que los niños necesitan 1.500 calorías diarias; los adultos que no realizan trabajos manuales, 2.400 calorías; las mujeres lactantes, 3.000 calorías; los hombres empleados en trabajos duros, 5.000 calorías y más al día.

Se ha de considerar además, a los fines de una buena a., la necesidad de suministrar alimentos suficientemente vitaminizados, convenientemente repartidos a lo largo de la jornada, adecuadamente condimentados para favorecer su digestibilidad, cualitativamente variados para evitar aquel tedio del alimento que engendra la inapetencia. Y se ha de tener igualmente presente que si el agua y las sales no pueden entrar en el cómputo de las calorias porque no desarrollan calor, estas sustancias son, sin embargo, indispensables como materias plásticas y de restauración.

3. Los alimentos de lujo. - Un último grupo de sustancias que no son indispensables para la conservación de la vida y de la salud, pero constituyen a menudo un complemento útil de la a. verdadera y propia, son los llamados alimentos de lujo: las bebidas alcohólicas, el té, el café, el chocolate y el tabaco. Se trata de sustancias que obran de diversa manera sobre el sistema nervioso central, estimulando y alejando la sensación de cansancio y de mal humor.

El alcohol —escribe N. Zutz— tiene la mayor capacidad para dispersar el pensamiento, en cuanto que con una combinación de excitación y de torpor hace que nos olvidemos de las impresiones desagradables y de toda clase de afanes. Además da un sentimiento agradable de calor y de vigor que, aun siendo ficticio, permite, por vía psicógena, resistir mejor al cansancio debido a un precedente trabajo físico. Además, el alcohol, aun en pequeñas cantidades, influye en el rendimiento psíquico, frenando y ofuscando los procesos mentales más complicados.

Los otros tres alimentos mencionados (té, café, chocolate) contienen alcaloides que efectivamente estimulan la actividad de los centros nerviosos y tomados en cantidad moderada ayudan al trabajo intelectual.

En cuanto al tabaco, del cual se hace hoy en todas partes un verdadero abuso, su acción es compleja: en parte estimula los procesos del pensamiento, en parte tal vez mayor obra como calmante, distrayendo al sujeto en los períodos de expectación preocupante (de aquí probablemente su amplísimo empleo entre las tropas combatientes). Sin embargo, el tabaco es un verdadero tóxico que a la larga perjudica a todo el organismo, influyendo especialmente en el aparato circulatorio.

4. Patología de la a. - Los trastornos de la nutrición pueden derivarse de insuficiencia o de exceso de a. Al primer caso (que comprende las llamadas enfermedades de carencia) pertenecen principalmente:

a) El *raquitismo*, propio de la infancia pobre que vive en tugurios privados de aire y de sol;

b) El *raquitismo de los adultos* (o «enfermedad del hambre»), comprobado en numerosos austriacos y alemanes al fin de la guerra de 1914-1918, y, sobre todo, en la población holandesa al término del segundo conflicto mundial. El síndrome se caracterizaba por un agotamiento profundo, edemas, ascitis y graves desórdenes gastrointestinales;

c) La *pelagra*, característica de las poblaciones rurales pobres que se alimentan exclusivamente, o casi exclusivamente, de maíz (borona); se manifiestan con típicas alteraciones cutáneas y neuropsíquicas;

d) El *escorbuto*, enfermedad típica de avitaminosis C, que se presenta con fenómenos de hemorragia, seguidos por caquexia y por otras graves manifestaciones cuando el individuo no dispone de alimentos frescos. Esto explica su manifestación en las expediciones de exploradores, en las poblaciones asediadas, en los campos de concentración de prisioneros, etc.

Estas y otras enfermedades más raras de carencia alimenticia van desapareciendo entre los pueblos civilizados a medida que con el progreso de los estudios en materia de cultivo agrícola, de utilización de los alimentos, etc., y con el mejoramiento de los medios de comunicación, la a. se va haciendo cada vez más fácil y racional.

El bienestar material favorece en cambio el otro grupo de enfermedades alimentarias, debidas a un exceso de alimento, cuyos principales exponentes son la gota, la diabetes y la obesidad.

La *gota* es una artritis especial producida, o al menos favorecida, por la hipernutrición cárnica: de aquí proviene un exceso de ácido úrico en la sangre.

La *diabetes* depende de un recambio alterado de los hidratos de carbono por insuficiencias hepáticas, pancreáticas, renales, pero la hiperalimentación con azúcares y otros hidratos de carbono es causa importante que predispone a esta grave enfermedad.

La *obesidad* es favorecida por hipofunciones endocrinas (hipófisis, gónadas, etc.), pero depende principalmente de la alimentación excesiva. No se trata de una afección grave en sí misma —al menos dentro de ciertos límites—, pero es de notable importancia social por estar muy difundida entre los adultos de ambos sexos amantes de la vida cómoda y sedentaria y porque abrevia la duración de la vida favoreciendo no sólo las otras dos enfermedades citadas, sino también las enfermedades del aparato circulatorio.

4. Higiene de los alimentos. - Esta importante rama de la higiene estudia las corrupciones, alteraciones y adulteraciones de las sustancias alimenticias y enseña el modo de prevenirlas y reconocerlas.

Recordemos brevemente que un alimento puede hacerse inoportuno o nocivo por una modificación de su composición química, por la presencia en él de sustancias dañosas, de gérmenes patógenos o de parásitos: todo lo cual ocurre en las alteraciones involuntarias, casi siempre accidentales, de los alimentos.

En cambio, las adulteraciones suelen ser intencionadas y consisten en sustituciones (margarina por mantequilla), mezclas o adiciones (agua en el vino), sustracciones (desnatamiento de la leche), correcciones y modificaciones diversas.

5. Consideraciones morales. - La a. interesa por diversas razones a la moral, tanto en el sentido de la ética cristiana individual como en el de la justicia social y de la misma ley penal. En estas dos últimas consideraciones nos limitamos a mencionar el problema de la distribución, hasta ahora nada equitativa, de las sustancias alimenticias entre los pueblos y a los delitos cometidos por los adulteradores de los alimentos. Nos detenemos, en cambio, un poco más a examinar la racionalidad del uso del alimento en el individuo en particular.

Aparte la conveniencia de consultar cuando sea preciso a un buen médico sobre el régimen alimenticio más apropiado, una sana norma higiénica de utilidad general, para evitar a tiempo los trastornos de la nutrición, es la de controlar de cuando en cuando el peso propio: teniendo presente que el peso fisiológico en kilos de un adulto debe corresponder, más o menos, al número de centímetros de su altura sobre el metro.

Generalmente, y sin necesidad de llegar a las limitaciones de los trapenses, los cuales, por otra parte, a pesar del rigor de su parquísima dieta lactovegetariana, constituyen un luminoso ejempló de robusta laboriosidad, será oportuno para conservarse sanos levantarse siempre de la mesa con un poco de apetito después de haber tomado alimentos simples, frescos, variados, ricos en vitaminas y pobres en proteínas animales. Se usará igualmente una gran moderación en el uso de condimentos, drogas y bebidas excitantes.

En cuanto al uso de los llamados «alimentos de lujo» será conveniente evitarlos o por lo menos tomarlos con mucha cautela: sobre todo el vino y el tabaco.

Una última sugerencia higiénicomoral: no se exhorte jamás a un niño o joven abstemio a tomar un vasito de vino, ni se enseñe nunca a fumar a un joven. El vino generalmente no agrada a los niños y el humo los trastorna. Procuremos conservar esta saludable repugnancia natural hacia un hábito que no es nunca favorable a la salud y que a menudo se convierte en causa de enfermedades y tal vez, como el alcohol, de vicios y delitos. *Riz.*

BIBL. — C. Coruzzi y F. Travagli: *Alimentazione*, en *Trattato di medicina sociale*, Milano, 1938.

ALIMENTOS. — 1. Noción. - Término usado para indicar todo cuanto una persona necesita para estar provista de comida, vestido y alojamiento.

Los padres están obligados a procurar a sus hijos, tanto legítimos como ilegítimos, los alimentos necesarios, ya que la obligación proviene del hecho de haberles transmitido la vida, de cualquier manera que hayan efectuado esta transmisión, sea en el ámbito de la ley moral en virtud de un matrimonio válido o tenido por tal, como también por caminos ilícitos. Puede, sin embargo, en este segundo caso, cesar la obligación cuando haya grave peligro de difamación y supuesto que de algún otro modo se haya provisto a las necesidades del niño; o cuando la prole haya sido recogida por algún instituto de beneficencia o por alguna persona particular que asegure su sustento (v. *Adopción*).

Los padres están obligados a procurar los alimentos hasta tanto que los hijos alcancen un desarrollo que les consienta procurarse por sí mismos los medios de sostenimiento: es decir, hasta el período de la pubertad seguramente y aun pasado este período; más aún, incluso más allá de la mayoría de edad si no se encuentran en condiciones de mirar por sí mismos o vinieran a encontrarse en necesidad de ser socorridos. La cantidad y cualidad de los a. se han de determinar teniendo en cuenta el estado económicosocial

de los padres. Los hijos por su parte están obligados a suministrar alimentos a sus padres cuando a éstos les faltan los medios para un conveniente sostenimiento. La misma obligación, aunque como es natural más atenuada, existe también entre los hermanos.

2. Obligatoriedad. - Generalmente la materia relativa a los alimentos se halla regulada por las leyes positivas: se ha de tener en cuenta que dichas leyes obligan en conciencia y se han de considerar como una determinación del derecho natural en este campo un poco difuso (cfr. CCE, arts. 142-153). *Pav.*

Coinciden con éste los códigos hispanoamericanos: cfr. arg.-par., 367; bras., 396; chil., 321; colomb., 411; ecuat., 311; mej., 205; nic., 320; per., 173; salv., 383; ur., 118; ven., 308; bol., 121; cost., 157. Estos dos últimos no hacen mención de los hermanos. *Tr.*

BIBL. — G. Bo, *Il diritto degli alimenti: natura del diritto e soggetti*, Milán, 1935; A. Vermeersch, *Theologia moralis*, II, Roma, 1937, n. 270 s., 275 s., 590, 591, 592; A. Trabucchi, *Istituzioni di Diritto civile*, Padova, 1948, p. 73, 203 s., 248, 480, 487, 680.

ALTAR. — 1. Resumen histórico. - El a. es tan antiguo como el culto; por lo cual podemos afirmar que hubo altares antes que templos; por consiguiente, la historia del a. se confunde con los orígenes del género humano (cfr. G. Schmidt, *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, 1941).

Los sacrificios se celebraron desde el principio sobre pequeños montículos construidos ordinariamente de piedra y levantados sobre el nivel del suelo, de donde se ha querido sacar la etimología de *alta-ara* o de *alta-res*. Más crítica y científica es la etimología de «altum», supino de «alere»; es decir, mesa destinada a los holocaustos ofrecidos en don y como en comida mística al Numen o a los Númenes, como sobre una mesa por excelencia. Así fué también en la antigüedad precristiana. Más tarde los Santos Padres llamaron al a. «mesa», calificándola con los adjetivos sagrada, mística, espiritual, celestial.

La forma y materia del a. cristiano fué al principio muy variada, según las diversas necesidades del culto, las circunstancias del lugar y tiempo y el influjo de diversos pensamientos simbólicos. En cuanto a la fórmula los encontramos redondos, oblongos, rectangulares y cuadrados, en cuanto a la materia los hubo hasta de madera y de plata, prevaleciendo finalmente los de piedra. A veces el a. estaba compuesto de tres piezas de mármol, una de las cuales constituía la «mesa», puesta horizontalmente sobre las otras dos que estaban fijas al suelo; otras veces la «mesa» estaba sostenida por una sola columnita central; otras veces por tres o cuatro y hasta cinco columnitas.

La disposición del a. en las antiguas iglesias fué la que más se acomodaba a su función de mesa del Señor, y centro del culto cristiano de las asambleas litúrgicas. Levantábase del suelo aislado totalmente en el eje longitudinal de la nave central, entre el ábside y la «schola cantorum». El a. adosado a una pared de la iglesia que obligaba a los sacerdotes y ministros sagrados a dar la espalda a los fieles fué algo excepcional e irregular; su uso fué creciendo a medida que crecía el número de monjes y sacerdotes en los monasterios, al tener que facilitar a todos la celebración de la misa. Así se fueron multiplicando en las iglesias los altares.

La veneración de los Santos Mártires, que unieron como en un sacrificio común sus sufrimientos a los de Cristo, sugirió la celebración ritual del Santo Sacrificio sobre sus cuerpos o sus reliquias, según lo que se lee en el cap. IV del Apocalipsis, vv. 9-11. Donde no se podían tener íntegros los cuerpos de los Santos Mártires, suplióse su falta con sus reliquias: así vino a transformarse en cierto modo la mesa de todo a. en un pequeño y místico sepulcro, como se usa al presente. Como en la Antigua Ley el a. era símbolo de la presencia y de la majestad de Dios, así en la Iglesia Católica es símbolo de Cristo; por lo que el a. fué y es como el corazón de toda iglesia y ha sido enriquecido por el arte y la piedad cristiana con preciosos ornatos, en ocasiones tal vez excesivos.

2. Diversas especies. - En el concepto cristianolitúrgico el a. es aquella mesa de piedra elevada suficientemente del suelo sobre la cual se ofrece a Dios el sacrificio eucarístico. Por su estructura y consagración la Iglesia reconoce dos clases de altares: *a)* el *fijo* o estable (inmóvil), cuya mesa está fija sobre el sostén en que descansa (can. 1197, § 1, n. 1), de manera que forme una sola cosa con los apoyos que la sostienen. La losa debe ser de una sola pieza y de piedra natural. El apoyo puede ser también de piedra artificial; pero las columnitas que sostienen la mesa no pueden ser más que de piedra natural. La pequeña fosa o lóculo *(sepulcrum)* de las reliquias se encuentra en el punto central de la misma mesa y debe tener igualmente

su tapa de piedra (can. 1192). El a. «fijo» debe estar dedicado además a un Mártir o a un Santo (no a un Beato, de no mediar indulto especial). El título del a. principal o mayor ha de ser siempre el de la Iglesia (can. 1201). *b)* El a. *portátil* (movible) ha de tener también su mesa de piedra natural y maciza (llamada «piedra sagrada», can. 1197, 1, 2) de amplitud suficiente para que encima de ella se pueda colocar el cáliz junto con la hostia (can. 1198, § 3). En su parte superior debe tener una cavidad en la cual se contenga por lo menos la reliquia de un Mártir. Esta cavidad ha de estar cerrada igualmente con una piedra fijada con cemento bendecido y marcada con el sello de cera con las insignias del ordinario o del obispo consagrante. La «piedra sagrada» se coloca sobre la mesa de piedra o madera a la cual se da por extensión el nombre de a. Este puede tener también, aunque no es obligatorio, su Santo titular, el cual no podrá cambiarse sin licencia del Ordinario (canon 1201, § 3).

Por razón del grado de dignidad, en la liturgia de la Iglesia católica hay tres clases de altares: a. mayor, a. menores y a. papal.

A) *Altares mayor y menores.* Esta distinción se dió cuando en las iglesias comenzaron a multiplicarse los altares para comodidad de los sacerdotes que celebraban todos los días la Santa Misa. El a. central y principal de la iglesia se llamó «a. mayor» y también «a. coral»; los demás se llaman «menores». Si la iglesia está consagrada debe consagrarse también el a. mayor, siempre fijo o inmóvil (can. 1197, § 2).

B) *A. papal.* Llámase así el de las basílicas mayores, sobre el cual sólo el Sumo Pontífice celebra el Santo Sacrificio de la Misa, sin que nadie pueda celebrar allí sin especial indulto (can. 823, § 3). Un a., sea mayor, menor o papal, puede ser «privilegiado» cuando lleva aneja una indulgencia plenaria en favor de aquel o de aquellos por quienes se celebra sobre él la Santa Misa. Este privilegio puede ser personal, local o mixto, según que sea propio del sacerdote celebrante o de sólo el a. o de ambos a dos juntamente. Este a. debe estar señalado por medio de la inscripción *«altare privilegiatum»* acompañada de las condiciones o cláusulas del privilegio (can. 918). El Día de Difuntos (2 de noviembre) y durante las Cuarenta Horas todos los altares son privilegiados (can. 917). Para gozar de este privilegio no es preciso que la misa se celebre con ornamentos negros ni que se aplique por un difunto (S. C. S. Off., 20 febrero 1913).

3. Consagración y execración. - El a., sea fijo o movible, ha de estar reservado exclusivamente para los divinos oficios y principalmente para la celebración de la Santa Misa; por lo cual todo a. debe estar consagrado (can. 1199). La consagración de un a. es un rito solemne en el cual se lava el a. con agua gregoriana (agua con sal, ceniza y vino bendecido), se le unge con el óleo de los catecúmenos y el crisma y se depositan en él y se sellan las reliquias de los Mártires. Sólo el obispo es el ministro ordinario de la consagración de los altares. Los altares «portátiles» pueden ser consagrados por cualquier obispo católico, salvo ciertos particulares privilegios; en cambio, la consagración de los altares «inmóviles» corresponde al ordinario del territorio donde se ha de consagrar el a., aunque éste pertenezca a religiosos exentos (can. 1155).

Tanto el a. fijo como el a. portátil pierden su consagración: *a)* por cualquier fractura notable, sea por las proporciones de la parte rota o por haber ocurrido en el punto de la unción sagrada; *b)* por la remoción de las sagradas reliquias del lóculo o «sepulcro», o de la tapa del mismo o por rotura de ésta, excepto el caso en que el obispo remueva la tapa para consolidarla o cambiarla o simplemente para reconocer las reliquias; *c)* si se trata de a. fijo, al separarse la mesa de su sostén aunque sólo sea por un instante. Sin embargo, en este caso puede el ordinario conceder a un simple sacerdote facultades para consagrar de nuevo el a. con un rito más breve y compendiado (can. 1197, 1202; cfr. AAS 12 [1920], p. 449). Si la iglesia llegase a perder su consagración, no por esto la pierden los altares, ni viceversa (can. 1200, § 4).

Está absolutamente prohibido cualquier uso profano del a. Bajo él no se puede enterrar un cadáver, ni tampoco a menos de un metro de distancia de la mesa (can. 1202, § 2).

4. Prescripciones litúrgicas. - La Iglesia en sus prescripciones litúrgicas requiere por el decoro del a. y por la dignidad de los divinos oficios algunos ornamentos necesarios: *a)* El a. no debe estar colocado inmediatamente sobre el pavimento, sino que debe elevarse sobre una grada de anchura y largura del a. y bastante amplio por delante para que permitan al sacerdote hacer la genuflexión si poner fuera el pie (S. C. de Ritos, Decr. aut. n. 1265). En cuanto al a. mayor es conveniente que se suba a la tarima por

gradas en número impar. El baldaquino sobre el altar está actualmente en desuso. *b*) Sobre el a., en el medio y en lugar de honor se ha de colocar una cruz con la imagen de Jesús Crucificado: y esta cruz ha de superar en altura a los candeleros (cfr. Cerem. Episc., I, XIII, 11), y ser suficientemente grande para que pueda atraer la mirada tanto del celebrante como de los fieles (S. C. de Ritos, Decr. aut. 1270 ad 1; 2622 ad 7). Esta cruz se puede omitir cuando en el retablo o en la pared detrás del altar se halle una imagen pintada o esculpida de Jesús Crucificado (S. C. de Ritos, Decr. aut. n. 1270). *c*) Sobre el altar mayor y sobre el del Santísimo Sacramento ha de haber seis candeleros y sobre los demás altares dos por lo menos (Cerem. Episc., I, XIII, 11 y 16). En las misas estrictamente privadas que no sean celebradas por un obispo deben encenderse dos velas y no está permitido encender más de dos (S. C. de Ritos, Decr. aut. n. 441; 567; 1125; 1131 ad 21). En las demás misas se pueden encender más de dos candelas (Decr. aut. n. 3059 ad 9; 3065; 3697 ad 7); en la misa cantada sin ministros se han de encender cuatro (Decr. aut. n. 3029 ad 7); en las cantadas con ministros, seis (Decr. aut n. 4054 ad 2). *d*) La mesa del a. fijo debe estar cubierta de una tela de lino encerada; sobre ella se extienden tres manteles de cáñamo o de lino blanco (Cerem. Episc. I, XIII, 11; S. C. de Ritos, Decr. aut. n. 2600), uno de los cuales, al menos el superior, debe llegar a tocar casi la tarima por los dos lados del altar (Decr. aut., n. 4029 ad 1). Los manteles han de ser bendecidos antes de su uso (Rit. Rom., VIII, 21). V. también: *Iglesia (templo)*, *Misa*, *Oratorio*. *Tar.*

BIBL. — CH. R. DE FLEURY, *La Messe, Études archéologiques sur Monuments*, I, París, 1883, p. 93-240; S. MANY, *De locis sacris*, París, 1904; H. LECLERCQ, *Autel*, en DACL, I, 3155-3189; J. BRAUN, *Der christliche Altar*, Freiburg-Brisg., 1924; G. DE STEFANI, *La Santa Messa nella Liturgia romana*, Torino, 1935, p. 80-154; J. BRICOUT, *Autel*, en *Dict. pratique des connaiss. relig.*, t. I, 546-560.

ALUCINACIÓN. — DEFINICIÓN. - Este término, de probable derivación griega (ἀλύκη = turbación mental) a través de la palabra latina *hallucinor*, indica una imagen sensitivosensorial que aun con apariencia de realidad y encuadrada en la realidad externa no es sugerida por ningún estímulo exterior, sino que se forma por un proceso interno, es creada por la mente del sujeto y aceptada por éste como realidad.

Profundamente diversa de la a. es la «ilusión», consistente en una deformación de la percepción (v. *Percepción*), en una percepción errada a la cual corresponde una realidad sensorial.

Así, p. ej., en caso de ilusión se percibe un rumor y se cree haber oído un insulto; mientras que en la a. se siente la voz cuando reinaba el silencio más absoluto.

Las alucinaciones son muchísimo más raras que las ilusiones; estas últimas —debidas al reconocimiento erróneo de una sensación nuestra— pueden verificarse en efecto en sujetos normales (por causas externas: en un lugar débilmente iluminado es fácil confundir a una persona con otra; o por causas internas: esta confusión puede igualmente provenir de la tensión emotiva de una espera impaciente) y más fácilmente en condiciones psicopatológicas dependientes tanto de desórdenes intelectivos como de turbaciones en la esfera afectiva.

Las alucinaciones no se verifican jamás en los individuos normales, de no ser en algunos sujetos en el estado de duermevela (v. *Sueño, Sueños*) y en este caso se denominan «alucinaciones hipnagógicas». En los psicopáticos tienen lugar preferentemente en los estados confusionales (v. *Alcoholismo*) y en los síndromes disociativos (v. *Esquizofrenia*), pero se puede presentar también en otras muchas enfermedades mentales.

2. MECANISMO PATOGENÉTICO. - En el fenómeno de la a. intervienen dos factores: un factor sensitivosensorial (con procesos irritativos o, de alguna manera, con estímulos incongruentes ejercitados sobre los nervios sensitivos o sobre las áreas sensitivosensoriales de la corteza) y un factor ideoafectivo del que dependen la forma, el contenido y la convicción alucinatoria: así el tono afectivo depresivo del melancólico da forma a sus alucinaciones (y a sus ilusiones) de contenido angustioso o terrorífico; así la suspicacia del afectado por la manía persecutoria le sugiere el contenido insultante de las voces que oye.

Estos dos factores no se encuentran siempre presentes en iguales proporciones. P. ej., en las «alucinaciones psíquicas» de que hablaremos en seguida, el elemento sensitivosensorial interviene en una medida extremadamente reducida. Por otra parte, la convicción alucinatoria puede faltar más o menos completamente en algunas alucinaciones (llamadas también «alucinosis»), de cuya naturaleza morbosa tiene el enfermo conciencia clara y que se encuentran preferentemente en al-

gunos síndromes neurológicos por lesiones irritativas del tronco cerebral.

3. Variedades. - Las alucinaciones (y las ilusiones) pueden interesar todos los sentidos, pero son más frecuentes en el ámbito de la vista y del oído: los dos sentidos más ricos en elementos representativos.

En la psicosis por intoxicación alcohólica son típicas las «alucinaciones zoópticas», en las cuales el enfermo se ve rodeado de insectos y otros pequeños animales de todas clases.

En los epilépticos (v. *Epilepsia*) pueden presentarse episódicamente alucinaciones, generalmente de contenido terrorífico (escenas de incendio, etc.), cuya naturaleza queda denunciada entre otras cosas por su repetición estereotipada.

Menos frecuentes son las alucinaciones gustativas, olfativas, táctiles y del sentido genético, por las cuales el enfermo advierte un sabor de veneno, siente el olor de un cadáver, de incienso, etc., sufre golpes, caricias o contactos inmundos, advierte en el interior de su propio cuerpo animales que se mueven o también transformaciones de órganos (el corazón «que se vuelve de vidrio» y otras semejantes), o —finalmente— experimenta el dolor de la defloración, etc. Pero en todos estos casos es muy difícil determinar si se trata de verdaderas alucinaciones o más bien de ilusiones sugeridas por irritaciones locales e interpretadas más tarde de una manera delirante.

Algunos delirantes crónicos oyen su propio pensamiento repetido en voz alta por otras personas: ésta es la llamada «repetición sonora del pensamiento» por cuya causa el enfermo acaba por convencerse de que hay alguien que le está robando las ideas (hurto del pensamiento).

Hay por último una categoría particular de alucinaciones que por su contenido menos claramente sensorial, son llamadas «alucinaciones psíquicas» o también «seudoalucinaciones». Consisten éstas en ideas u órdenes que los enfermos no oyen, pero que advierten, sin embargo, como algo extraño a su personalidad, impuesto por otros y que ellos definen precisamente como «voces internas, pensamientos ordenados o mandados», etc.

4. Efectos. - La influencia de las ilusiones y sobre todo de las alucinaciones sobre la conducta de los sujetos es grandísima. Consideradas por los enfermos como hechos reales pueden llevar a toda suerte de reacciones, incluso a la agresión, al homicidio y al suicidio. El alucinado, oyendo a su presunto perseguidor proferir palabras de amenaza, puede en efecto reaccionar con un acto criminal que él de buena fe justificaría como un acto de legítima defensa. El enfermo, que en una de sus a. se ve rodeado de las llamas de un incendio, puede buscar la salvación arrojándose por una ventana, y matarse de este modo.

Cualquier acción aparentemente ilógica o absurda puede, pues, encontrar su justificación racional, cuando ha sido puesta por un enfermo presa de alucinaciones.

5. Corolarios morales. - Por las consideraciones hasta aquí indicadas los actos delictivos de los alucinados pueden representar simples reacciones justificadas por el contenido y vivacidad de sus alucinaciones. Antes, pues, de pronunciar una condenación es preciso determinar cuidadosamente en cada caso si aquel reato determinado no ha sido cometido bajo la influencia de un proceso alucinatorio: este examen no es difícil para el psiquiatra a quien el mismo confesor habrá de dirigir en ocasiones al penitente, guardadas las oportunas cautelas.

Más delicado y acaso más difícil es indagar si un fenómeno determinado es de origen sobrenatural, o si por el contrario es producto de a. (o de ilusión). Nos referimos a algunas manifestaciones (audición de voces proféticas, apariciones de visiones celestiales, y semejantes) que pueden verificarse en el llamado «delirio místico» (que después resulta seudomístico) de algunos paranoicos; a las «posesiones diabólicas» (también aquí se trata de falsas posesiones diabólicas), con que se explican —aun por el mismo enfermo— diversas alucinaciones e ilusiones de la cenestesia; a las posibles «ilusiones colectivas» de varias personas que, por efecto de una intensa carga emotiva, ven moverse imágenes de Santos, los ojos de los Crucifijos, etc., sólo por el hecho de que anteriormente se corrió la voz de haberse obrado este «milagro».

En este último caso el control ponderado de la autoridad eclesiástica está siempre en disposición de dar la interpretación justa del fenómeno alegado. En las demás circunstancias un riguroso examen psíquico del individuo puede revelar con frecuencia el origen patológico de los hechos. Queda siempre inconmovible el principio enunciado por el divino Maestro: «todo árbol se conoce por sus frutos» (Luc., 6, 44), por el cual no podrá menos de reconocerse la intervención de la gracia en aquel, que además de tener,

p. ej., apariciones celestiales, ejercita de un modo heroico las virtudes cristianas. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano, *Lezioni di psicologia sperimentale*, Cagliari, 1940; íd., *Compendio di psichiatria*, Torino, 1951.

AMÉN. — 1. Noción. - La palabra A. (del hebreo *amen*) es una aclamación hebraica y expresa una idea fundamental de seguridad y verdad. Equivale por lo tanto a: sí, así es, está bien.

2. Uso bíblico. - Es frecuente su uso en la Sda. Escritura (Deut., 27, 15-26; Núm., 5, 22; I Paral., 16, 36; Nehem., 5, 13; 8, 6, etc.). Se encuentra en las doxologías finales de los cuatro primeros libros de los Salmos (cfr. Salmo 40 [41], 71 [72], 88 [89], etc.). Es característico el uso que hace Jesús del A. como fórmula aseveratoria, *Amen, amen dico tibi*... En verdad, en verdad te digo... (Mat., 5, 26; Jn., 3, 3; 5, 11; 13, 38; 21, 18, etc.).

3. Uso litúrgico. - Con los apóstoles pasó al uso litúrgico cristiano (cfr. I Cor., 15, 16; Tito, 3, 15; Apoc., 1, 6; 5, 13) y lo encontramos más tarde en la vieja literatura cristiana (Apoc., 65, 67, etc.).

Se cantaba en los momentos más importantes de la acción sacrifical como profesión de fe eucarística (cfr. *Constitutiones Apostolorum*, 8, 13, etc.).

Se emplea hoy frecuentemente en las respuestas de la misa, al fin de la doxología, de las fórmulas de oración, como fórmula conclusiva en los símbolos, etc., y se traduce a nuestra lengua por *Así sea*. De esta manera expresa el consenso de los fieles en el acto litúrgico. *Pal.*

BIBL. — F. Cabrol, *Amen*, en DACL, I, 1554-1573; I. Cecchetti, *L'Amen nella Bibbia e nella Liturgia*, Roma, 1942.

AMENAZA. — 1. Noción. - Amenazar es manifestar a una persona la voluntad de hacerle sufrir un daño. Puede hacerse para hacerla sufrir con el temor de este daño o también para inducirla a realizar actos que el amenazante desea que haga, p. ej., entregar dinero, contraer matrimonio con determinada persona, guardar un secreto. Una forma especial de amenaza es llamada chantaje.

2. Moralidad. - No siempre la a. es pecado. Cuando el objeto de la a. es una cosa que se puede hacer legítimamente y se evita el exceso en el modo de hacerla, la a. no es pecado; p. ej., si se amenaza denunciar a la policía a un estafador, si no devuelve inmediatamente el dinero injustamente adquirido. Fuera de estos casos la amenaza es pecado y con frecuencia grave; es leve si el objeto y consecuencias dañosas (miedo, etc.) son de poca importancia. La malicia de la a. está ante todo en la misma a. en cuanto que se produce para causar miedo; secundariamente en las demás consecuencias dañosas para la persona a quien se dirige. La a. y chantaje son delitos civiles. Las víctimas de a. harían bien con frecuencia denunciando inmediatamente a la policía la a. o el chantaje. Muchos se dirigen a la autoridad demasiado tarde o cuando ya han sufrido graves daños. Los chantajistas cuentan con el miedo de sus víctimas para hacerles audaces. Es evidente que los daños inferidos al prójimo con la a. y el chantaje han de ser reparados. *Ben.*

BIBL. — C. Badii, *Il timore riverenziale come vizio del consenso matrimoniale*, Roma, 1927, p. 7-21; G. Dossetti, *La violenza nel matrimonio in diritto canonico*, Milán, 1943; J. Brys, *De violentia eiusque influxu in actus moralitatem*, en *Collat. Brugen.*, 30 (1930), 273-277.

AMENCIA. — 1. Definición. - La a. es una psicopatía violenta generalmente y de curso rápido caracterizada por un trastorno tumultuoso de los procesos ideativos y perceptivos, que desorienta y entenebrece la conciencia. La afección, de origen exógeno (extracerebral), está ligada a procesos orgánicos que surgen en individuos, jóvenes en general, sin antecedentes psicopáticos y que producen en el cerebro una intoxicación aguda. Por estas características se llama también a la a. —y con más comprensión— «psicosis delirante», «psicosis toxinfectiva». Pueden presentarse, sin embargo, también en el curso de psicopatías orgánicas crónicas como expresión de algunos hechos peculiares tóxicos, o también como «llamaradas delirantes» de psicosis endógenoconstitucionales.

Notemos que el término *amentia* usado por los canonistas no corresponde al psiquiátrico *amencia*, sino más bien al de *demencia* (v.). Sería de desear que la terminología eclesiástica se pusiera al día para evitar equívocos imputables a estas desigualdades de expresión.

Son muy dispares las causas de la a. (enfermedades infecciosas, intoxicaciones gastroentéricas, caquexias, supuraciones, debilitaciones graves, profundas pasiones anímicas, etc.): todas estas causas llevan en último análisis a una irregularidad del trofismo cerebral, a una acción tóxica sobre el cerebro que desemboca en la psicosis tal vez a causa de algún factor predispositivo constitucional, como se ve por la circunstancia de que tales

individuos sufren con frecuencia y por causas aparentemente ligeras accesos de a.

2. Síntoma y desarrollo. - Todas las funciones psíquicas quedan más o menos gravemente interesadas en el proceso amencial; tienen principal importancia los desórdenes de la ideación en el sentido de la «confusión mental» (término con que muchos autores denominan esta psicopatía). El enfermo —totalmente desorientado e incoherente, presa continuamente de alucinaciones desagradables y terroríficas, agitado, delirante, ignorante de cuanto ocurre en torno suyo— se halla frecuentemente en estado febril y sufre notables alteraciones del sistema nutritivo ligadas sobre todo a múltiples turbaciones del aparato digestivo. En los casos letales la muerte suele ser determinada por un colapso.

Cuando el proceso orgánico extracerebral se cura, desaparece también el episodio amencial, por lo general rápidamente y sin dejar ningún residuo psicopatológico. A veces se encuentran restos más o menos largos de tipo neurasténico. Más raramente, al cesar la crisis amencial, el sujeto no se reintegra totalmente, sino que se desarrollan en él largamente otras psicosis de pronóstico más grave *(quoad valetudinem)* como la esquizofrenia.

No siempre el cuadro confusional-alucinatorio es tan grave como el que acabamos de ilustrar: pueden ocurrir formas más o menos atenuadas y oligosintomáticas, simples delirios, estados crepusculares (restricciones del campo de la conciencia) y hasta estados de estupor con una completa suspensión psicomotora. Estas diversas formas pueden con todo alternarse en el mismo sujeto durante el curso de la psicopatia.

3. Cuestiones morales. - El amente es un enfermo grave de pronóstico siempre reservado, que necesita no sólo de la máxima vigilancia psiquiátrica (siendo fáciles las autolesiones por sus agitaciones violentas, los impulsos pantoclásticos y las tentativas de homicidio o suicidio a causa de las alucinaciones visuales y auditivas), sino también de continuas y prudentes curas médicas para combatir la intoxicación, y las eventuales infecciones, evitar la deshidratación, prevenir el colapso, etc.

Desde el punto de vista de la responsabilidad, el enfermo ha de ser considerado irresponsable durante todo el episodio amencial, puede subsistir la responsabilidad *in causa*, cuando el sujeto ha puesto en ejercicio los factores que han producido los procesos orgánicos a que está ligado el episodio amencial, como en varias psicosis tóxicoinfecciosas.

Sobre el significado científicamente impropio que dan los canonistas a la palabra amencia, v. *Psicopatía*. *Riz.*

BIBL. — E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlín, 1937; U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di Clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946.

AMERICANISMO. — 1. Noción. - Más que un sistema el a. es un conjunto confuso de aspiraciones y sentencias en que las virtudes naturales y activas (fortaleza, culto de la personalidad propia, veracidad, caridad para con el prójimo, etc.) se consideran más adecuadas al hombre moderno que las virtudes sobrenaturales y pasivas (mortificación, obediencia, etc.).

De América (donde tomó su nombre) pasó a Europa por medio de la traducción francesa de la vida del P. Hecker escrita por el P. Elliot. Estas valoraciones del orden moral a las que se unían otros errores bajo el aspecto apologético y dogmático fueron condenadas por León XIII con la carta *Testem benevolentiæ* de 22 enero 1899, dirigida al Card. Gibbons.

2. Crítica. - Hemos de admitir que una actuación muy imperfecta de la vida cristiana descuida con gran frecuencia las llamadas impropiamente virtudes activas y naturales; pero es preciso pensar también que toda virtud es eminentemente activa y que, si la naturaleza es ayudada por la gracia, no sólo no se hace nunca más débil y menos fructuosa, sino que más bien se torna más fuerte y fecunda. Además, por medio de la gracia las virtudes nos perfeccionan de modo que nos hacen aptos para alcanzar la vida eterna. *Pal.*

BIBL. — P. Lecannet, *La vie dans l'Eglise sous Léon XIII*, París, 1930, p. 544-599; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, III, Bruxelles-París, 1947, p. 190-194.

AMISTAD. — 1. Nociones. - La a. (φιλία) es una comunicación mutua de afecto y de bienes (verdaderos o falsos) entre dos o más personas. Se especifica según la variedad de los bienes que se comunican.

La a. que se funda sólo en las dotes sensibles o frívolas, mirando a gozar de la presencia y de los halagos de la persona amada, es una falsa a. Más aún, en el fondo es un egoísmo enmascarado, porque se ama a una persona por el placer que se experimenta en su compañía y se está dispuesto a hacerle

cualquier servicio por el placer que se experimenta aficionándosela más. Es conocida la triple distinción de San Francisco de Sales (*Filotea*, parte III, c. 17): *a. carnal*, que busca el deleite de la concupiscencia; *a. sensual*, que se fija principalmente en las dotes sensibles; *a. frívola*, fundada en las vanas cualidades que las personas frívolas llaman precisamente virtudes (bailar, tocar bien un instrumento músico, cantar, etc.).

Estas formas de a. son manifestaciones del instinto sexual y son con frecuencia el origen de los enamoramientos (v. *Noviazgo*); no rara vez son desviaciones del instinto sexual y cuando se manifiestan entre personas del mismo sexo toman el nombre de amistades particulares, que pueden desembocar en una verdadera homosexualidad.

La verdadera a., en cambio, es una íntima correspondencia entre dos almas para hacerse mutuamente el bien.

No todo amor merece el nombre de a.; la a. es emanación del amor de benevolencia, por el cual se quiere el bien de otra persona en lugar de amarla sólo en orden a sí mismo.

En el fondo todo amor es una unión; sólo que, mientras que el amor de concupiscencia es causa de la unión afectiva y tiende a la efectiva, el amor de benevolencia supone la unión y la expresa. Por esta razón la forma más elevada y más completa del amor es la amistad: unión bilateral, amor correspondido que o encuentra o pone en el mismo plano a los dos amigos. Esto puede ocurrir en el orden natural lo mismo que en el sobrenatural.

2. A. NATURAL. - La a. puede ser simplemente natural si los bienes que los amigos se comunican son puramente de orden natural.

También aquí se admiten diversos grados según que se funde, como advierte Aristóteles (*Etica ad Nic.*, 8, 29), sobre la busca en común del bien deleitable, o del bien útil, o del bien honesto, objeto de la virtud. Pero la a. merece este nombre sólo en la medida en que mira al bien verdadero e inalienable, la virtud.

Las cualidades de esta a. son la sinceridad, la fidelidad, el desinterés.

Esta a. en lugar de ser apasionada, predominante, exclusiva, como la a. sensible tiene por cualidades suyas la calma, la reserva y la confianza mutua, porque en lugar de buscar familiaridad y halagos está llena de respeto y desea preferentemente el intercambio de bienes espirituales aunque no estén sobrenaturalizados.

Los amigos, estimándose mutuamente, experimentan una confianza grandísima el uno en el otro, lo cual les lleva a comunicaciones íntimas; mutuamente se comunican sus pensamientos, sus proyectos, sus deseos, sus alegrías y sus dolores.

Y tendiendo a la perfección, aunque en un plano natural, los amigos no rehusan el advertirse los defectos y ayudarse a corregirlos. La mutua confianza, que reina entre los amigos, impide a la a. hacerse egoísta, inquieta, etc., y no impide que el amigo cultive otras amistades por su bien y por el bien del prójimo.

Los presupuestos de la a. son la convivencia y la conversación; principio de mutua atracción es la semejanza en la naturaleza, por la cual la a. o encuentra sujetos semejantes o los hace semejantes.

Todo esto es ya en el orden natural muy hermoso. Cicerón llega a llamar a la a. «el máximo acuerdo entre las cosas divinas y humanas dentro del vínculo de la benevolencia y del amor mutuo» (*De Amicitia*, 1).

3. A. SOBRENATURAL ENTRE LOS HOMBRES. La a. sobrenatural es de orden muy superior.

Con la transformación obrada por la Revelación el motivo del amor de los hermanos no es ya la criatura, ni un elemento criado, sino el mismo Dios (Mat., 25, 40). Por lo cual la a. se convierte en una correspondencia íntima entre dos almas que se aman en Dios y por Dios, con el fin de ayudarse mutuamente a perfeccionarse en la vida divina que poseen.

El fin último es la gloria de Dios; el fin inmediato el progreso espiritual y Jesús el vínculo de unión entre dos o más amigos.

Esta a. presenta grandes ventajas (Ecl., 6, 14-16) y tiene sus ejemplos en el mismo Cristo, que tuvo en Juan a su amigo fiel (Jn., 13, 23); en los apóstoles, especialmente en San Pablo, ligado por un profundo afecto a Tito (II Cor., 2, 13; 7, 6-13), a Timoteo (Rom., 16, 21; I Cor., 4, 17; II Cor., 1, 1; I Tim., 1, 2); en los grandes santos de la antigüedad (por ej., la amistad entre San Basilio y San Gregorio Nacianceno).

Un amigo es una defensa, aunque sólo sea como confidente íntimo; un consejero afectuoso, además de ser desinteresado; un consolador.

Conviene, sin embargo, cuidar de que estas amistades no dañen al bien común, suscitando envidias, desviándose a amistades demasiado sensibles, etc.

4. A. DEL HOMBRE CON DIOS. - Además de

ennoblecer y sobrenaturalizar la a. humana, el cristianismo ha inaugurado una verdadera y propia a. sobrenatural, que consiste en el amor recíproco entre Dios y los hombres: «No os llamaré ya siervos..., sino amigos.» (Jn., 15, 15.)

Dios se da también a nosotros como amigo. La a. añade a las relaciones entre criatura y Creador, entre Padre e hijos cierta igualdad, que entre Dios y los hombres no puede ser igualdad verdadera, sino una forma semejante a la igualdad, que basta para establecer una verdadera intimidad (Apoc., 3, 20).

Dios, en efecto, nos abre sus secretos incluso interiormente por medio de su Espíritu (Jn., 14, 26; 15, 15), introduciéndonos a una verdadera intimidad, que nunca nos hubiéramos atrevido a esperar si el Amigo Divino no se hubiese adelantado él mismo. La vida de los místicos alcanza los grados supremos de esta a. El Amigo Divino obra en el alma como colaborador potentísimo y al mismo tiempo como santificador, viniendo a habitar en nuestra alma, la cual transforma en un templo santo adornado de virtudes.

Esta a. para ser tal debe ser también recíproca. Y mientras por parte de Dios consiste en el don que Dios nos hace de sí mismo, de nuestra parte consiste en el don que nosotros le hacemos de nuestra persona. Pero como su amor a nosotros es eterno, desinteresado, generoso, preveniente, no pudiendo nosotros llegar a tal altura, debemos a nuestra vez corresponder con el amor más perfecto posible en la progresividad, generosidad y desinterés de la donación (v. *Caridad*).

5. Peligro de las falsas amistades humanas. - Así como son útiles las buenas amistades, así son perjudiciales las amistades falsas y malas de las que hemos hablado antes.

Son uno de los más graves obstáculos al progreso espiritual, porque roban a Dios lo que le es debido y provocan su progresivo apartamiento del alma; constituyen frecuentemente una pérdida de tiempo; nos habitúan a la debilidad y favorecen familiaridades cada vez más sospechosas, peligro gravísimo para la virtud de la castidad.

Para triunfar es necesario emplear providencias radicales, tomadas desde el principio o al menos apenas comenzamos a darnos cuenta. *Pal.*

BIBL. — Muchos de los filósofos griegos escribieron sobre la amistad; han sido estudiados por R. Eucken, *Aristoteles Anschauung von Freundschaft und Lebensgutern*, Berlin, 1884. Teofrasto compuso un tratado sobre la a. en el cual se apoyó Cicerón para componer su *Laelius de amicitia;* Aelredo Rieval, *De spirituali amicitia*, PL 195, 659-702; L. Rouzic, *Essai sur l'amitié*, París, 1906; A. Sertillanges, *L'amour chrétien*, Paris, 1920; V. Facchinetti, *Sed amigos*, Barcelona; R. H. Benson, *L'amicizia di Cristo*, Brescia, 1931; P. Philippe, *Le rôle de l'amicitie selon la doctrine de S. Thomas*, Roma, 1937; A. Oddone, *L'amicizia*, Milano, 1937; H. Noble, O. P., *La amistad*, Bilbao, 1950; F. Villuendas León, *La amistad cristiana*, Madrid, 1949.

AMISTAD (pruebas de). — 1. Pruebas comunes de a. - Se dicen pruebas comunes de a. no ya porque se dirijan a todos, sino porque bajo este apelativo se incluyen todas aquellas pruebas que los hombres de cierta condición y relación suelen cambiar entre sí para comunicarse mutuamente su afecto. Se comprende por esta razón que estas pruebas o signos no se puedan determinar de un modo absoluto, sino que se han de valorar según las circunstancias.

No podemos excluir a los enemigos de las pruebas comunes de a., al menos si el enemigo (v.) ha cesado en su injuria y está dispuesto a la satisfacción y reparación.

2. Pruebas especiales de a. - Son aquellas que algunos hombres suelen darse sobrepasando las pruebas o signos comunes, para significarse mutuamente un afecto y una comunicación más intensa.

Entre las pruebas comunes más conocidas de a. se enumeran: responder al saludo, responder a las cartas, prevenir un daño inminente, si se puede cómodamente, etc. Entre las pruebas especiales se pueden contar la conversación amistosa, el escribirse a menudo, etc.

Las pruebas de suyo no tienen ninguna moralidad especial, pero la toman de los sentimientos de ánimo de que van acompañadas. Por esta razón la exclusión de los enemigos de las pruebas comunes de a. será pecado o no, grave o leve, según que: *a)* proceda de odio grave, leve o nulo; *b)* no ofenda a ninguno u ofenda gravemente o levemente; *c)* se haga con o sin escándalo grave o leve. Es difícil dar ejemplos.

En general se juzga grave afrenta en nuestro país si alguno invita a todos sus parientes y excluye a uno determinado por ser enemigo; o en un grupo saluda individualmente a todos excluyendo al enemigo presente.

Para que exista la obligación de no negar las pruebas comunes de a. se supone naturalmente que el enemigo ha cesado en su injuria. Por esta razón una negativa de pruebas comunes de a., que no revele odio, sino más bien aflicción por una injuria reciente, atroz

o infame, no puede condenarse como pecado. *Pal.*

BIBL. — V. la bibl. de la voz *Amistad*. Cfr. además G. SALET, *Amour de Dieu, charité fraternelle*, en *Nouv. rev. theol.*, 67 (1935), 3-26.

AMOR DESINTERESADO. — 1. NOCIÓN. - Amor desinteresado o amor puro de Dios, es la forma más noble del amor, el de los hijos, opuesto al de los siervos, que ven en Dios y temen en Él al dueño que castiga, y al de los mercenarios, que ven en el mismo Dios al Señor rico que les ha de recompensar. Pero no se han de condenar por esta razón los sentimientos y acciones del hombre motivadas por el temor del castigo o por el deseo del premio.

Las categorías de los siervos y mercenarios son sí imperfectas, pero no ilícitas, en cuanto que preparan la ascensión al amor. Por esta razón la doctrina de la Iglesia ha considerado siempre lícito y saludale el arrepentimiento de los pecadores motivado por sólo el temor del castigo eterno.

2. DESVIACIONES. - Por lo tanto, el llamado a. desinteresado, entendido como actitud habitual y exclusiva del espíritu, además de ser psicológicamente absurdo, es teológicamente erróneo. Por esta razón la Iglesia lo ha condenado.

Este a. desinteresado o amor puro, enseñado más o menos por los falsos místicos de todos los tiempos, cuenta entre sus más conocidos defensores al quietista Miguel Molinos (véase *Quietismo*), condenado por Inocencio XI en 1687 (Denz., 1227); a Mme. Guyon, que ganó para sus ideas al gran obispo francés Fénelon, cuya obra *Maximes* fué condenada (condena que fué humildemente aceptada por el autor) por Inocencio XII con el breve *Cum alias* de 12 marzo 1699 (Denz., 1327, 1337). *Pal.*

BIBL. — I. CASATI, *La controversia sull'amore puro*, en *Vita e pensiero*, 31 (1940), 113-118.

AMOR PROPIO. — 1. AMOR VERDADERO DE SÍ MISMO. - No todo amor de sí mismo es reprensible: nuestra naturaleza efectivamente es digna de amor, y el Señor mismo ha propuesto el amor que nos tenemos a nosotros mismos como modelo del amor que debemos al prójimo (Mat., 22, 39). Pero hay más: el hombre, por haber sido creado a imagen de Dios y participar de la naturaleza divina por medio de la gracia, es obligado por el mismo precepto del amor de Dios a amarse a sí mismo. Hemos de amar nuestra alma y hasta nuestro cuerpo, en cuanto sirve al alma para buscar y acercarse a Dios y porque un día habrá de participar de la gloria del alma. Podemos, pues, y debemos querer y buscar nuestro verdadero bien: la santificación de nuestra alma y lo que es necesario y verdaderamente útil a este respecto. Pero al amarnos a nosotros mismos hemos de guardar cierta medida: porque este amor ha de ser tal que se concilie con el amor que debemos a Dios más que a nosotros mismos y con el amor que debemos al prójimo como a nosotros mismos.

2. AMOR FALSO DE SÍ MISMO. - Si se traspasa esta medida, el amor de sí mismo se hace pecaminoso, y toma el nombre de amor propio. El afecto desordenado a sí mismo conduce a referir todas las cosas a la utilidad y satisfacción propia, sin preocuparse por la gloria de Dios y bien del prójimo. La inclinación al a. propio es la gran plaga de nuestra naturaleza en las condiciones subsiguientes al pecado original, y en último análisis todos los pecados brotan de un amor propio mal entendido. El a. propio puede infiltrarse también en nuestras buenas obras, y corromper de raíz nuestros mismos ejercicios de piedad y las obras de caridad. Quien se ama a sí mismo hasta transgredir un precepto grave antes que renunciar a ninguna comodidad o ventaja propia comete evidentemente un pecado mortal.

3. REMEDIOS. - Para desarraigar de nuestro corazón el amor propio desordenado son necesarias: la mortificación interna y externa; la aceptación generosa de las cruces que Dios envía; un atento examen de nuestras intenciones y de ciertas formas sutiles y larvadas de egoísmo; una gran claridad de conciencia con el director espiritual; una iluminación especial que hay que pedir a Dios; un amor fervoroso de Dios. En los Santos llega este amor hasta el desprecio de sí mismos, es decir, de todo lo que se ve todavía desarreglado en el alma propia. *Man.*

BIBL. — R. DAESCHLER, *Amour propre*, en DS, I, 533-43; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 347 ss.; O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg Br., 1932, p. 443-449.

AMOVILIDAD - INAMOVILIDAD. — El CIC habla de a. en relación con los oficios y beneficios eclesiásticos. Distingue entre oficios y beneficios amovibles e inamovibles (*Officia et beneficia amovibilia et inamovibilia*, canon 192, § 2-3; 1411, n. 4), a los que se llama también temporales y perpetuos (*temporaria*

et perpetua). La diferencia entre estas dos categorías consiste en la mayor o menor estabilidad de su titular. En efecto, los titulares de los oficios y beneficios amovibles pueden ser, desde el punto de vista jurídico, separados de su oficio por la autoridad eclesiástica competente con más facilidad que los titulares de los oficios y beneficios inamovibles.

1. La a. y la inamovilidad de los oficios y beneficios en general. - Tratándose de oficios el CIC expresa, al hablar de la privación (o más exactamente del modo de la privación), la diferencia entre a. e inamovilidad. Un oficio inamovible sólo se lo puede quitar el Ordinario a un eclesiástico mediante un proceso que debe ser llevado según las normas del derecho canónico (can. 192, § 2). En cambio, para ser privado de un oficio amovible no es necesario un proceso verdadero y propio, sino que el Ordinario puede quitarlo por cualquier motivo razonable, según su prudente juicio *(prudenti eius arbitrio)*, aun cuando el clérigo no haya cometido culpa alguna. Se da una excepción con las parroquias amovibles para cuya privación hay normas particulares como expresamente se indica allí. Pero aun en los demás casos de privación el Ordinario debe respetar la equidad natural, y el que ha sido separado de su oficio puede presentar recurso contra el decreto del Ordinario a la Sede Apostólica, es decir, al Dicasterio competente de la Curia Romana, pero el recurso es sólo en devolutivo (can. 192, § 3). Para algunos oficios, p. ej., el Vicario General, arciprestes, oficiales y viceoficiales, existe la norma de su a. a beneplácito del Obispo *(sunt amovibiles ad nutum Episcopi*, can. 366, § 2; 446, § 2; 1575, § 5).

Si se trata de beneficios el CIC expresa la diferencia en el modo de su colación: si el beneficio se concede de manera revocable *(revocabiliter)*, entonces se llama amovible; y, en cambio, se llama inamovible cuando se concede a perpetuidad *(in perpetuum*, canon 1411, n. 4). Pero en realidad la diferencia es la misma que para los oficios. La privación penal de un beneficio inamovible puede darse sólo en los casos expresamente indicados en la ley, la de un beneficio amovible, incluso por otros motivos legítimos (canon 2299, § 1).

2. La a. y la inamovilidad de los párrocos y de las parroquias. - La a. y la inamovilidad tienen un aspecto particular en lo que concierne a los párrocos.

De suyo todos los que administran una parroquia debieran ser estables según el canon 454, § 1, es decir, que debieran mantener para siempre la misma parroquia. Sin embargo, el mismo canon consiente por otra parte que todos los párrocos puedan ser separados de su oficio. La estabilidad de los párrocos en su oficio es por lo tanto relativa y no absoluta. Además se distinguen varios grados: los párrocos que gozan de una estabilidad más segura se llaman inamovibles *(inamovibiles)*, los demás se llaman amovibles *(amovibiles)*. Son inamovibles aquellos a quienes se confía una parroquia inamovible y amovibles aquellos a quienes se confía una parroquia amovible. Esto vale al menos para los párrocos que pertenecen al clero secular. Cuando se trata de sacerdotes religiosos *(parochi ad religiosam familiam pertinentes)*, éstos, independientemente del hecho de que administren una parroquia amovible o inamovible, precisamente por su particular posición de religiosos sometidos a una regla, son amovibles en mayor grado, y precisamente a beneplácito *(ad nutum)*, como diremos más adelante (can. 454, § 2 y § 5).

La a. o inamovilidad de una parroquia depende de su fundación. Segun el espíritu del CIC las parroquias debieran ser todas por lo regular inamovibles, y solo por excepción amovibles. Esto al menos por lo que se refiere a las parroquias ordinarias; las cuasiparroquias son por el contrario amovibles todas. Parroquias que fueron fundadas como inamovibles pueden ser transformadas en amovibles solamente con el consentimiento de la Santa Sede. Las parroquias amovibles pueden en cambio ser declaradas inamovibles por el Obispo de la diócesis (no por el Vicario General o el Vicario Capitular) oído el parecer del Cabildo Catedral (can. 454, § 3-4).

La diferencia entre los párrocos amovibles e inamovibles se encuentra también en la forma de ser removidos. Para los párrocos amovibles hay que tener en cuenta aquí la distinción entre los que pertenecen al clero regular y los que pertenecen al clero secular.

Los religiosos en su cualidad de párrocos son siempre amovibles, como ya hemos dicho, a beneplácito. Para su privación del oficio no es preciso ningun procedimiento especial, sino que pueden ser separados simplemente por vía administrativa, bien por el Ordinario del lugar, bien por el competente superior de la Orden. Ninguno de los dos necesita del consentimiento del otro, ni está obligado a manifestar las razones de la pri-

vación; pero uno y otro están obligados a dar cuenta al otro de la remoción. Aunque no hay ningún procedimiento particular prescrito para la remoción de los sacerdotes pertenecientes al clero regular, es necesario que exista para ella un motivo legítimo. Contra la separación se puede recurrir a la Sede Apostólica, aunque sólo en devolutivo (canon 454, § 5).

Para la separación de la parroquia de un sacerdote secular está prescrito por el contrario un procedimiento especial, lo mismo si se trata de párrocos amovibles que de párrocos inamovibles. El procedimiento, sin embargo, es diverso según que se trate de los primeros o de los segundos. Esta diversidad se encuentra en el can. 2299, § 1, donde se trata desde un punto de vista general de la privación de un beneficio con carácter penal (*in poenam:* lo cual vale también para los párrocos), en el can. 2173 y 2174, donde se trata de la privación de la parroquia por infracción del deber de residencia, en el canon 2180 donde se trata del procedimiento por infracción del deber del celibato, en el can. 2184, donde se trata del procedimiento por infracción de los deberes generales del párroco; en los cánones 2147 y ss. y 2157 y ss., donde se trata de la remoción de un párroco por motivos que hacen perjudicial o al menos ineficaz su actuación ulterior, aunque sea sin su culpa. En todos estos casos se ve que la posición jurídica de un párroco inamovible es más estable que la de un párroco amovible. Lo mismo vale para el traslado de un párroco por el bien de las almas, y no por castigo, aunque rija bien su parroquia.

El Obispo puede proponer el traslado al párroco inamovible, pero no puede trasladarlo contra su voluntad, a menos que haya recibido la oportuna facultad de la Sede Apostólica (can. 2163, § 1). En cambio, un párroco amovible puede ser trasladado aun contra su voluntad, siempre que la nueva parroquia no sea de menos importancia, y se observen las normas del CIC (can. 2163, § 2). *Led.*

BIBL. — A. AMANIEU, *Amovilite*, en DDC I, 492-509; P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto Cano.*, Padova, 1943, p. 252, 268; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, Taurini, 1938; M. EICHMANN - K. MORSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Paderborn, 1949-1950; AMOR RUIBAL, *La amoción administrativa de los párrocos*, Santiago de Compostela, 1912; J. B. FERRERES, *Remoción económica de los párrocos*, en *Razón y Fe* (1915), 239; F. FUSTER, *De Remotione parochorum*, en *Razón y Fe* (1921), 360.

ANALGÉSICOS. — 1. DEFINICIÓN. - Con este término derivado del griego (α[ν], privativa, ἄλγος = dolor) se designan los medicamentos que sirven para suprimir o al menos para calmar el dolor, los cuales se dividen en hipnóticos y anestésicos, aunque en la práctica se confunden con frecuencia estas voces. En realidad por hipnóticos se han de entender aquellos medicamentos que provocan el sueño y por anestésicos los que suprimen no sólo el dolor, sino también todas las demás sensaciones. Recuérdese, sin embargo, que un mismo medicamento puede ser analgésico, anestésico o hipnótico según la dosis usada y su vía de introducción.

2. MODO DE ACCIÓN. - El dolor, cualquiera que sea su causa, puede combatirse haciendo obrar al analgésico: *a*) sobre las terminaciones de los nervios sensitivos; *b*) sobre los nervios mismos; *c*) sobre los centros nerviosos, o sea, impidiendo al dolor que brote, que sea transmitido o que sea percibido.

Entre los dolores tienen gran importancia, aunque no sea más que por su frecuencia, las neuralgias nacidas por efecto de lesiones irritativas de los nervios sensoriales. Éstas ceden por efecto de «analgesia local» (que se consigue con medicamentos —como la cocaína y sus sucedáneos— inyectados o aplicados localmente, o también con medios físicos —compresas, frío, calor, etc.— aplicados también sobre la parte dolorida) o de «analgesia general». Esta última, llamada también «interna», obra por vía bucal (todo el mundo conoce las distintas clases de cápsulas de antipirina, fenacetina y otros analgésicos, de los cuales se abusa con frecuencia un poco), por vía rectal (bajo forma de supositorios) o también por vía hipodérmica (cual es para la morfina, que es el más pronto y seguro de los a., pero que ha de ser usada con gran parsimonia, porque puede dar lugar al morfinismo y a la morfinomanía de que se hablará en otro lugar) y también por vía intravenosa.

3. REFLEJOS MORALES. - El lema hipocrático que asegura ser obra divina calmar el dolor (*divinum opus est sedare dolorem*) ha sido y será siempre una de las metas del médico, alcanzada eficazmente con el empleo preciso de los a. Pero éste ha de ser un empleo ponderado y racional.

El médico no se ha de exceder en el uso de tales fármacos, para evitar envenenamientos crónicos (que, disminuyendo las resistencias naturales del enfermo, agraven su esta-

do) y, lo que es peor, para impedir el hábito (el cual exige dosis progresivamente crecientes para obtener el mismo efecto terapéutico y pone más o menos pronto al enfermo en la imposibilidad de pasarse sin la droga con gravísimo daño para su organismo). Esto sin tener en cuenta que el uso indiscriminado de los a., si quita el dolor, impide al mismo tiempo que el médico pueda llegar muchas veces al diagnóstico exacto, ya que el estudio e interpretación del dolor proporciona datos utilísimos sobre el origen, naturaleza y tipo de la enfermedad que suscita tal dolor y, por lo tanto, le impide igualmente proceder a una cura racional causal del proceso morboso en cuestión.

Otro punto, de importancia todavía mayor en la moral católica, es el del uso de los a. y de los hipnóticos en los moribundos. Su empleo no se puede proscribir sistemáticamente en todos los casos —como pretenden algunos preocupados sólo con que la conciencia del moribundo permanezca despierta y limpia hasta el fin—, sino que se puede admitir cuando existen dolores muy intensos. En realidad ya estos últimos turban de suyo la psiquis y se pueden calmar o suprimir sin llegar por otra parte a la abolición o al oscurecimiento al menos de la conciencia. Aun en este caso todo es cuestión de medida y el médico católico debe tener conciencia de su grandísima responsabilidad en tales circunstancias, teniendo presentes también las condiciones espirituales del paciente (v. también *Agonía*, *Eutanasia*). *Riz.*

BIBL. — A. BENEDICENTI, *Analgesici*, en EI, III, 85; P. MARFORI, *Trattati de Farmacologia e Terapia*, 1917.

ANARQUÍA. — 1. NATURALEZA. - La a. propugna la revuelta contra toda autoridad, gobierno o instituto jurídico para llegar a la absoluta autonomía del individuo sin coerción alguna por parte del Estado o de cualquier organización. En vez de la ley el libre arbitrio, el contrato libre; en vez de la norma jurídica, «la norma convencional». Sólo debe tener valor aquello que a juicio razonable y justo del individuo es bueno. La a. pretende dar al hombre una gran amplitud en su libertad personal.

La a. se encuentra en todos los campos, por eso tenemos la a. moral, la a. económica, la a. intelectual, la a. internacional, etc. De ordinario hoy se habla de la a. en política como de una falta de gobierno. En realidad la a. completa no existe. A lo más podrá darse un día de transición del poder de un gobierno a otro. Si el tiempo de transición se prolongara sufrirían los bienes espirituales y materiales y se provocaría una reacción violenta bajo la forma de autoritarismo y dictadura.

2. DOCTRINA. - A. Gide dice que la doctrina anarquista no es más que el resultado de una fusión entre las tesis de la escuela liberal que critica al Estado, exaltando la libre iniciativa, el contrato libre, etc., y las ideas socialistas que critican la propiedad y la teoría de su disfrute. Pero la a. sobrepasa el individualismo, porque no niega sólo las interferencias del Estado en la vida económica, sino en todos los sectores de la vida. Difiere del socialismo porque éste somete la libertad individual a un orden social, que confina con una organización coercitiva. Distínguese del bolchevismo porque propugna una sociedad sin Estado, mientras el bolchevismo es un Estado clasista bajo la dictadura proletaria, aunque en teoría pretende para el futuro un paraíso terrenal sin Estado. La doctrina anarquista es, pues, una exaltación sin límites de los derechos individuales y tiende a desarrollar la personalidad sin coerción alguna. Todo hombre es un ejemplar de la humanidad. No se busca el triunfo del egoísmo, sino de la humanidad. El fundamento de toda moral es el «respeto humano» (Bakunin). El hombre se hace libre por la libertad de los demás, «la libertad no es un hecho de aislamiento..., sino de unión» (Bakunin). Toda autoridad ejercida por un individuo sobre otro no es sino una disminución del hombre, de su humanidad.

Siendo el Estado la concentración de toda autoridad es necesario concentrar contra él todos los ataques y suprimirlo, porque él es «la suma de las negaciones de las libertades individuales», o mejor «una flagrante negación de la humanidad» (Bakunin). El gobierno es un agente de corrupción aun cuando ordene el bien. La forma del gobierno no tiene importancia alguna, éste es el error de todas las revoluciones. La única revolución verdadera sería la destrucción del mismo principio de autoridad.

El Estado debiera proteger la propiedad. Pero la propiedad no es más que la organización del disfrute: «el poder y derecho a vivir del trabajo de los demás».

En la cuestión de la constitución económica la a. se divide en dos tendencias: la tendencia individualista que exige la libre propiedad privada, pero sin la prepotencia que

tiene en el orden económico capitalista. Medios: eliminación del dinero y de los intereses. La tendencia comunista o federalista que tiende a la comunidad de bienes dentro de pequeños grupos autónomos. Ésta propone pequeñas uniones voluntarias en lugar de las grandes comunidades coercitivas y, por lo tanto, el federalismo en lugar del centralismo. Prosiguiendo en su camino a la libertad el anarquismo defiende las uniones libres y lucha contra el matrimonio como una forma de opresión y tiranía.

La única autoridad respetable es la de la ciencia a cuyas leyes obedece el hombre no porque le hayan sido impuestas, sino porque han sido reconocidas por él.

No obstante, toda esta exaltación del individuo y repugnancia a la autoridad, la doctrina anarquista reconoce la existencia de la sociedad, que es una extensión del individuo; más aún, el hombre no sería tal sin ella. La a. no es por lo tanto la lucha de todos contra todos, sino la federación de asociaciones libres, nacidas del instinto social. En el orden nuevo el trabajo perdería su nota penosa y repugnante y se convirtiría en una labor atractiva y toda la vida sería alegre, justa y feliz. Pero para esto se ha de pasar por la revolución, es decir, por la violencia. En los Estatutos de la Alianza Internacional de Anarquistas se dice: «Queremos la revolución universal, social, filosófica, económica y política, a fin de que del orden actual... no quede piedra sobre piedra.»

En la cuestión de la concepción de la vida los anarquistas son por naturaleza negadores de toda religión, librepensadores.

La confutación del a. es superflua. De la anarquía no se llega al orden. Donde hay orden debe haber subordinación. La a. procede de presupuestos insostenibles y está llena de contradicciones y absurdos en sus consecuencias. Los hombres no son absolutamente buenos ni están libres de pasiones. Si cada uno se ha de dictar su propia ley y su propio fin no es posible imaginar la vida en común.

3. Historia de la a. - La a. como filosofía es tan vieja como el mundo, ya que siempre hubo hombres descontentos de la autoridad. La encontramos en los escritores viejos. Entre los modernos encontramos los primeros rastros en Godwin a fines del s. XVIII. Proudhon ha sido estimado el padre de la a. El maestro teórico de la a. individual ha sido Stirner. En tiempos más recientes la a. política ejerció un gran influjo en las masas en secreta unión con el nihilismo ruso. Bakunin (1876), Netschajev y Kroptkin hicieron de la a. un verdadero sistema. La influencia fué muy diversa: casi nula en los países germánicos, Inglaterra y Estados Unidos; muy notable por el contrario en los países latinos como Italia y España (Ferrer); en Francia fueron famosos Eliseo Reclus y Juan Grave. En Rusia se manifestó como nihilismo y más tarde como bolchevismo. *Per.*

BIBL. — M. Netlau, *Bibliographie de l'anarchie*, 1897; E. Zoccoli, *L'Anarchia*, 1907; C. Lombroso, *Gli anarchici*, 1894; G. Vidari, *L'individualismo nelle dottrine morali del sec. XIX*, 1909; Ch. Malato, *De la Commune et l'anarchie*, 1894; A. Lorulot, *Les theories anarchistes*, 1913; Diehl, *Ueber Sozialismus, Kommunismus u. A.*, 1920; Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, I, 1924; E. Comín Colomer, *Historia del anarquismo español*, Barcelona, 1955.

ANESTÉSICOS. — 1. Generalidades. - Según su etimologia (del gr.: *α*[ν], privativa, y *αἴσθησις* = sensación) esta palabra indica aquellos fármacos que borran la sensibilidad. La insensibilidad puede darse en sola una parte del cuerpo o en todo el organismo. En el primer caso se tiene la «anestesia local» que suele provocarse enfriando fuertemente las terminaciones nerviosas sensitivas de aquella parte (con éter o con cloruro de etilo) o inyectando localmente sustancias que, como la cocaína, paralizan aquellas terminaciones. En el segundo caso («anestesia general») a la insensibilidad del todo el cuerpo acompaña necesariamente la relajación de toda la musculatura y la pérdida de la conciencia.

2. Anestesia general. - La anestesia general se usa en la última fase del parto y más comúnmente en cirugía donde la mencionada relajación de los músculos favorece notablemente muchas intervenciones operatorias. En efecto, si el haber conseguido sustraer los pacientes al dolor de las maniobras quirúrgicas (dolor que en ocasiones ha llegado a producir la muerte repentina del sujeto) ha tenido un gran valor humanitario, ha sido aún de mayor importancia para el progreso de la cirugía, que, mediante la anestesia general, ha podido realizar largas y complicadas intervenciones que no hubieran sido posibles en un enfermo despierto y dolorido con la musculatura en tensión, y en peligro continuo de hacer un movimiento fatal.

La anestesia general no está inmune, naturalmente, de peligros; más aún, los medios empleados para conseguirla (inhalaciones de cloroformo, o de éter, o de otras mezclas gaseosas, o más recientemente la inyección

de anestésicos especiales por vía intravenosa) pueden llegar, aunque excepcionalmente, a producir la muerte por asfixia, o parálisis cardíaca, por lo que conviene antes de la operación que el operando se reconcilie con Dios.

La anestesia en el parto es lícita, aun en el caso del parto eutócico o normal, pero no se ha de recomendar excesivamente, sobre todo si pudiera comprometer la vida y la vitalidad de la criatura. Los obstétricos más modernos recurren con excelente resultado a la anestesia local, que calmando los dolores más intensos no perjudica la salud del fruto de la gestación.

Una especie muy usada de anestesia local es la anestesia regional y la espinal (con la inyección del anestésico en el espacio subaracnoidal, junto a la medula espinal), la anestesia epidural, paravertebral, etc. (véase también *Cirugía*). *Riz.*

BIBL. — R. ALESSANDRI, *Anestesia in Chirurgia*, en EI, III, 251; A. BENEDICENTI, *Anestetici*, en EI, III, 259.

ANGEL CUSTODIO. — 1. EN LA BIBLIA. - La doctrina sobre el a. custodio se basa en la Sagrada Escritura. Según la Biblia, el «Ángel del Señor» (Éx., 14, 19; 23, 20-23) protegía al pueblo elegido, y según el Sal. 90, 9 ss., estaba encargado de una protección especial o vigilancia sobre las almas de los justos. Por esta razón recomendaba el salmista al hombre piadoso que no temiera que el mal le tocara ni que ningún azote cayera sobre su tienda: «el mismo Yahvé mandará a sus Ángeles para que te guarden en todos tus caminos. Te llevarán en sus manos para que tu pie no tropiece en las piedras del camino. Pasarás por encima de la serpiente y de la víbora y pisotearás el león y el dragón». San Pablo (Hebreos, 1, 14) llama a los Ángeles «espíritus al servicio de Dios destinados a ejercer un ministerio en favor de aquellos que han de obtener la salvación». Los Ángeles se alegran con la conversión de los pecadores (Luc., 15, 10), guardan a los niños pequeños (Mat., 19, 10) y acompañan a los difuntos ante el trono de Dios (Luc., 16, 22).

2. EN LA TRADICIÓN Y EN LA LITURGIA. - Esta doctrina recogida por la Iglesia, como aparece en las oraciones litúrgicas, culminó con la institución de la solemnidad del 2 de octubre en honor de los Ángeles Custodios, solemnidad que ya antes se había introducido en algunas regiones (España, Portugal...), a petición de Fernando II de Austria la extendió a todo el imperio Paulo V, y a toda la Iglesia, finalmente, Clemente X en 1670. La creencia en el oficio de *custodios* que se asigna a los Ángeles ha de tenerse como verdad de fe católica fundada en datos bíblicos y propuesta a nuestra creencia por el Magisterio ordinario. En la tradición eclesiástica se manifiestan diversas tendencias cuando se quiere precisar más esta verdad. En el Pastor de Hermas, que en general refleja la fe común del s. II, se afirma que todo hombre tiene su Ángel custodio: en el *Mandatum*, VI, 2, 1-3, el autor caracteriza al Ángel de la «justicia» que asiste al hombre, llamándolo «Ángel tierno, verecundo, dulce y tranquilo», el cual no habla sino «de justicia, de castidad, de santidad, de templanza y de toda obra recta y de toda virtud honesta».

Que todo hombre tenga un Ángel custodio lo afirman claramente el Crisóstomo y San Jerónimo. La misma afirmación encontramos en Honorio de Autún († 1151) (*Elucidarium*, 2, 31): «...toda alma, en el momento en que es infundida en el cuerpo se confía a un Ángel», y de aquí pasamos a las tesis de S. Alberto Magno (*Summa Theologiæ*, II, q. 36) y de Sto. Tomás (*Sum. Theol.*, I, q. 113), los cuales enseñan también que el á. custodio no abandona jamás la persona que se le confía.

Según otros autores modernos el Angel se le asigna a la persona cristiana en el bautismo. La Iglesia no ha definido dogmáticamente la designación de los Angeles custodios; sin embargo, está tan sólidamente fundada sobre la Biblia, interpretada por los Padres y tan universalmente creída, que el negarla sería, según Suárez, una grave temeridad y casi un error (*De Angelis*, VI, 17, 8: *Non sine ingenti temeritate ac fere errore*). Cómo los Angeles custodios cumplan con su misión se desprende del brillante cúmulo de apelativos con que los ha honrado la tradición eclesiástica: el á. custodio es protector, tutor, procurador, abogado, compañero de camino, pacífico auxiliar, pedagogo.

Por parte de los hombres debe corresponderles un culto de veneración, cual exigen su posición ante el Señor, la gracia con que Él los ha enriquecido, y la obra que en nuestro favor realizan. La fórmula litúrgica del Oficio en el Breviario, así como en el de la misa en el misal, nos dan el modelo de una oración y doctrina segura en la veneración de los Ángeles custodios. *Opp.*

BIBL. — A. VONIER, *Les Anges*, París, 1938; C. BOYER, *De Deo Creante et elevante*, Roma, 1940, p. 469-527;

F. OPPENHEIM, *L'intervento degli angeli nel culto*, en *Ephemerides liturgicæ*, 58 (1944), 88-96; E. PETERSON, *Il libro degli Angeli*, Roma, 1946; *Dict. de la Bible*, I, 2080-2161; DTC, I, 1189-1271; DS. I, 580-625.

ANGELUS DOMINI. — 1. CONCEPTO. - El *A. Domini* recuerda en tres breves frases el misterio de la Encarnación; en cada frase se reza un Avemaría y se termina con dos versículos y un Oremus.

En su brevedad y simplicidad tiene la amplitud y grandiosidad de un poema en tres partes: *a*) el Angel anuncia a María que ha sido predestinada para ser Madre de Dios; *b*) la humilde Virgen da su consentimiento; *c*) el Verbo se encarna y habita entre nosotros.

2. CUÁNDO SE REZA. - El *A. Domini* se reza tres veces al día al toque de la campana, al amanecer, al mediodía y a la tarde.

Parece que el uso de tocar una campana al atardecer media hora antes del ocaso y rezar a este toque tres Avemarías se remonta al s. XIII, por lo que esta hora se llamó del *Ave María* y el toque de la campana, toque del *Ave María*.

Más tarde se tocó también la campana por la mañana y al mediodía, y también a estas horas y a estos toques se les dió el nombre del *Ave María*. Desde el s. XVI en que se empezó a usar la fórmula del *Angelus* se viene dando este nombre a estas horas y a estos toques.

3. REGINA CAELI. - Durante el tiempo pascual en lugar del *A. Domini* se reza (establecido por S. S. Benedicto XIV en 1742) la antífona *Regina Cœli*, que recuerda la resurrección del Redentor, gozándose con la Madre del triunfo del Hijo.

Va seguida —como el *A. Domini*— de dos versículos y un Oremus.

La *Regina Cœli* es la más antigua de las cuatro antífonas finales a la Virgen, llamadas «finales» porque se rezan al final del Oficio divino.

Las otras tres antífonas son: *Alma Redemptoris Mater; Ave, Regina Cœlorum; Salve Regina*.

La *Regina Cœli* es ciertamente anterior al s. XI; una piadosa tradición la hace remontar a los primeros años del pontificado de S. Gregorio Magno († 604). Cuéntase, en efecto, que durante una procesión hecha para implorar la cesación de la peste, llegado el cortejo al puente junto al Mausoleo Adriano, un escuadrón de Ángeles saludó desde el cielo la bendita imagen de la Madre de Dios que era llevada en procesión con este himno: *Regina cœli lœtare, alleluia; — quia quem meruisti portare, alleluia; — resurrexit, sicut dixit, alleluia*. Oído el coro angélico, S. Gregorio hizo suyo el magnífico canto mariano completándolo con la invocación *Ora pro nobis, Deum, alleluia*.

4. INDULGENCIAS. - Con el rezo del *A. Domini* o *Regina Cœli* por la mañana, al mediodía y a la tarde se ganan las siguientes indulgencias:

a) Diez años de indulgencia cada vez;

b) Indulgencia plenaria con las condiciones acostumbradas si se reza esta oración todos los días un mes entero.

Las mismas indulgencias se conceden a quien en lugar del *A. Domini* o *Regina Cœli* reza cinco Avemarías en las mismas horas. Quien además, como es costumbre en algunas partes, reza tres *Gloria Patri* a la Santísima Trinidad en acción de gracias por los singulares dones y privilegios concedidos a la Santísima Virgen, gana:

a) Quinientos días de indulgencia cada vez;

b) Indulgencia plenaria con las condiciones acostumbradas si reza los tres *Gloria Patri* todos los días durante un mes entero. *Ses.*

BIBL. — E. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Turín, 1946, vol. I, 496, 516, 697.

ANILLO. — 1. COMO INSIGNIA PONTIFICAL Y EPISCOPAL. - El a. es una de las insignias episcopales y pontificales, de que se hace mención en la liturgia al menos desde el s. XII. Sin embargo, su uso como distintivo de autoridad se remonta en España al s. VII y proviene del uso de timbrar y firmar con él las actas y documentos (ésta es la razón de que el a. litúrgico de los prelados lleve siempre una piedra preciosa). A este uso se agregó más tarde un sentido místico, según el cual el a. indica las nupcias que el Obispo contrae con su Iglesia. Actualmente los Obispos usan dos anillos: uno ordinario que llevan siempre en la mano y otro pontifical.

El Sumo Pontífice tiene tres anillos distintos: el a. ordinario y pontifical, como los demás Obispos, y el a. del pescador, usado como sello de los Breves pontificios y cuyo origen se remonta al de los mismos Breves (v. *Actos pontificios*).

Los cardenales reciben también un a. en el Consistorio secreto, como distintivo de su dignidad.

Los abades, prelados *nullius* y protonotarios apostólicos participantes tienen también el

privilegio del a. con una sola piedra (canon 325). De los demás prelados sólo los protonotarios apostólicos supernumerarios y los equiparados a los participantes *ad instar participantium* pueden usar el a., pero sólo en las funciones pontificales. A los demás clérigos les está prohibido (can. 136, § 2; cfr. también el can. 811, § 2) el uso del anillo durante la celebración de la Misa, salvo concesiones o privilegios particulares.

Los fieles que besen devotamente el a. del Sumo Pontífice ganan 300 días de indulgencias, 100 si besan el de un Cardenal, 50 si de un Patriarca, Arzobispo, Obispo, Vicario y Prefecto apostólico (S. Oficio, 18 abril 1909; Sda. Penitenciaría, 21 noviembre 1945).

2. EN EL RITO MATRIMONIAL. - En la liturgia se encuentra el a. en el rito matrimonial. En la liturgia romana el sacerdote bendice solamente el anillo de la esposa, pero prácticamente en muchos lugares el cambio de anillos es recíproco entre ambos esposos, y en el rito toledano usado en España el sacerdote bendice los dos anillos y coloca el suyo al esposo y éste a su vez coloca el anillo a la esposa. El uso litúrgico proviene ciertamente de la *subarrhatio* de los romanos, que consistía en la entrega del anillo del esposo a la esposa.

3. A. DE LOS DOCTORES. - El uso del a. se concede a los que han alcanzado el doctorado en las ciencias eclesiásticas, pero fuera de las funciones sagradas (can. 1378). *Cig.*

BIBL. — J. A. MARTIGNY, *Des anneaux chez les premiers chrétiens et de l'anneau episcopal en particulier*, Maçon, 1858; K. A. FINK, *Untersuchungen über die papstlichen Breven des 15. Jahrh.*, en *Romische Quartalschrift*, 43 (1935), 80 ss.

ANIMALES (Protección de los). — 1. NOCIONES HISTÓRICAS Y GENERALES. - Corresponde a Inglaterra el mérito de haber fundado en 1824 la primera sociedad para la protección de los animales; instituciones semejantes han ido surgiendo en casi todos los Estados y las naciones civilizadas han considerado un signo de mejoramiento en las costumbres toda actividad y providencia legislativa encaminada a suprimir los actos de crueldad contra los a.

Han sido dictadas sanciones contra quienes maltratan los a. domésticos, se emplean métodos especiales e instrumentos particulares para suprimir sin hacerlos sufrir los a. peligrosos, o los destinados a la alimentación humana, en conferencias y actos propagandísticos se trabaja para inculcar, sobre todo en los niños, el respeto a las bestias, con todo lo cual se ha contribuido eficazmente a mejorar las costumbres y hacer desaparecer las desagradables escenas de los seres racionales enfurecidos bestialmente contra los a., olvidados si no de los dictámenes de la moral católica, al menos de las suaves enseñanzas de S. Francisco de Asís, amoroso patrono de todas las criaturas.

El sentido común tan equilibrado en los pueblos latinos encuentra tal vez excesiva la protección de los animales, tal como se practica en los países de lengua inglesa donde existen hospicios, clínicas especializadas y hasta ambulancias que transportan los enfermos a los sitios que conviene; y en realidad no puede menos de juzgarse excesivo semejante conjunto de providencias si se piensa en la deficiencia de los hospitales y de subsidios higiénicos que subsisten en los mismos países para con las clases inferiores de la sociedad y en el derroche de dinero, que podría encontrar empleo más útil al servicio del hombre.

2. VIVISECCIÓN. - Mucho más discutida —y discutible— es la campaña desarrollada por la Sociedad protectora de los animales contra la vivisección.

Con este último término no nos referimos a la operación cruenta ejecutada en un ser viviente (ya que en este caso habríamos de dar este nombre aun a las operaciones quirúrgicas efectuadas en el hombre), sino a cualquier experimento biológico (operaciones, inyecciones de gérmenes, estudios de agentes farmacológicos o físicos, etc.) hechos sobre a.

En general se ha tratado siempre de practicar la vivisección, reduciendo al mínimo los sufrimientos del animal en experimento: y hoy gracias a la anestesia general y local, la asepsia, la conservación de los animales en instalaciones higiénicas, etc., se ha alcanzado universalmente esta meta. La moral católica, consciente de los inmensos resultados conseguidos por la ciencia médica gracias a la vivisección, no se opone a este procedimiento, siempre que sirva (como investigación especulativa o como enseñanza práctica) al progreso de la ciencia. En el orden de la Providencia Divina los animales han sido efectivamente creados al servicio del hombre.

En los países protestantes las asociaciones protectoras de los a. han conseguido en casi todas partes que la ley controle estrictamente y discipline la vivisección: en algunos de ellos, como en Inglaterra, los investigadores están obligados a pedir licencia cada vez

que han de practicarla, razonando su petición con los proyectos especulativos que han de exponer a personas que niegan con frecuencia su autorización por falta de preparación para comprender las ideas del experimentador, o bien se ve éste obligado a obrar clandestinamente con peligro de terminar ante el juez. De aquí se sigue un obstáculo evidente —no conocido en los países católicos— para el progreso de la fisiopatología, que tiene su principal medio de estudio en la vivisección: «*nam* —como sentenció en el s. XVII Willis— *aut hac via, scilicet per vulnera et mortes, per anatomiam, et quasi cesareo partu, in lucem prodibit veritas, aut semper latebit*». Nos encontramos aquí frente a una subversión de valores y del orden jerárquico de las criaturas querido por el Creador, que ha puesto al hombre como rey y, por lo tanto, como propietario y usufructuario de todos los seres inferiores. *Riz.*

3. Valoración moral. - Los zoófilos pierden de vista con frecuencia el fin para que fueron creados los animales, criaturas irracionales, que es el servicio y utilidad del hombre. La moral católica enseña que los animales no tienen ningún derecho sobre el hombre, pero éste debe tratarlos bien y no abusar de ellos, como criaturas que son de Dios. Es pecado (no fácilmente grave) maltratar a los animales, sobre todo porque este proceder hace al hombre duro, cruel e insensible incluso a los sufrimientos del prójimo. Pero no todo acto que produzca sufrimiento a un animal es un maltrato. Hacer sufrir a un animal sin razón ninguna y maltratarlo es ejercer un acto de crueldad. Pero si nosotros sufrimos por nuestro bien, es justo *a fortiori* que el animal sufra por ese mismo bien nuestro. Pero hacer sufrir a un animal sin razón proporcionada, o lo que es peor, gozarse en los sufrimientos causados a los animales y hacerles sufrir sólo por gusto es reprobable y cruel. Es necesario, pues, educar al pueblo y sobre todo a los niños para que se acostumbren a tratar bien a los animales y guardarles ese respeto que se debe a toda criatura de Dios. La Sagrada Escritura lo recomienda (Prov., 12, 10; Éx., 29, 19); los Santos han sido siempre benignos y han dado ejemplo de dulzura para con los animales, de una manera especial S. Francisco de Asís. *Ben.*

BIBL. — Marquise de Rambures, *L'Église et la piété envers les animaux*, París, 1908; C. Foá, *Vivisezione*, en EI, XXXV, 530; A. Palmerini, *La protezione degli animali*, en EI, III, 375; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953.

ANÓNIMO. — 1. Acto indiferente. - Enviar un anónimo (es decir, una carta o escrito no firmado) es de suyo un acto moralmente indiferente. Puede ser un acto lícito o bueno si se hace con un motivo bueno y al mismo tiempo el contenido de la carta no es una lesión de la justicia o de la caridad debidas al destinatario o a una tercera persona. No se excluye el caso de que el remitente pueda tener algún motivo grave para no firmar su carta.

2. Acto pecaminoso. - Si las condiciones señaladas no se verifican, como ocurre con frecuencia respecto de las cartas anónimas: si, p. ej., la carta contiene amenazas, injurias, ofensas, contumelias, difamaciones, el acto es al mismo tiempo un pecado y una cobardía. El pecado será más o menos grave y de diversa especie según el contenido del anónimo. Tanto considerando el pecado como el delito eventual que pudiera haber, el uso del anónimo es más bien una circunstancia agravante, que hace al acto *no* solamente más culpable, sino también más detestable y más vil. *Ben.*

BIBL. — M. Lega-Bartocetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I, Roma, 1938, p. 295-296; R. Naz, *Lettres anonymes*, en DDC, VI, 407-408; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, 1956, n. 210.

ANSIA. — 1. Definición y caracteres. - Es un fenómeno emotivo, una turbación penosa de la afectividad que se asocia frecuentemente con los estados depresivos, pero que puede presentarse también aisladamente. Se exterioriza en un sentimiento desagradable de inquietud y de intranquilidad al que acompañan un aumento de frecuencia en los movimientos respiratorios —separados tan sólo por profundas inspiraciones (suspiros)—, taquicardia, una sensación especial de apretura en el corazón (angustia precordial) y de opresión en el epigastrio: fenómenos que manifiestan una condición de morboso eretismo ortosimpático. La inapetencia, el insomnio o las pesadillas, la hipotonia muscular y una sensación de astenia general suelen acompañarla.

2. Las crisis ansiosas en las personas normales. - Esta perturbación puede presentarse en las personas normales, pero es ligera y de breve duración, y depende de preocupaciones graves o de contrastes afectivos que no pueden desembocar en acciones resolutivas y liberadoras. A veces —en estos mismos sujetos normales y como manifestación más fugaz aún— la crisis ansiosa parece

inmotivada: en tales casos se ha de juzgar (con los psicoanalistas) que ésta es la expresión de un conflicto inconsciente y denuncia la falta de control por parte del Yo de los impulsos agresivos, o también que se trata de una resonancia disfórica de fondo vegetopático, es decir, de la sensación subjetiva —aunque acaso vaga— de un desequilibrio neurovegetativo repentino y transitorio.

3. La a. en los estados depresivos. - Más frecuentemente, como ya hemos señalado, se verifica la a. en los estados depresivos, en la melancolía (v.); en estos casos la tensión emotiva de la espera de una amenaza indefinida que gravita sobre el espíritu del enfermo sumergido en un tumulto de ideas desesperadamente tristes y desgarrado por el dolor psíquico, se descarga en acciones motoras sin tregua (contorsiones de los dedos, paseos interminables por la habitación, etc.); el desasosiego puede llegar a motivar disparos violentos y autolesivos que a veces llegan hasta el suicidio (melancolía ansiosa y rapto melancólico).

También pueden darse en otras formas morbosas —como son la epilepsia y la esquizofrenia— crisis repentinas y violentas de angustia aparentemente sin motivo, cuyo origen se encuentra tal vez en un desorden neurovegetativo. En cambio, en los psicasténicos los frecuentes episodios ansiosos han de atribuirse más bien a la condición de disgusto, degradación y sufrimiento en que se consideran por causas de sus ideas obsesivas de las cuales no logran evadirse.

4. Consideraciones terapéuticas y morales. - El diagnóstico y tratamiento exacto y solícito del ansia es muy importante, aun por el hecho de que puede mantener o favorecer los más variados desarreglos en las funciones orgánicas.

El opio, la ergotamina, el electroshock, los rayos ultravioleta y la psicoterapia son buenos remedios habitualmente contra los estados ansiosos. Los preparados a base de estricnina (que parecerían indicados para combatir la astenia) son por el contrario contraindicados por ser extraordinariamente ansiógenos.

Desde el punto de vista ético la perturbación mental que acompaña la crisis de a. es causa de una disminución en la imputabilidad de los actos humanos, aun cuando no llegue casi nunca a la irresponsabilidad absoluta de los mismos. Con este criterio se ha de valorar en cada caso la moralidad de las acciones durante el estado ansioso. *Riz.*

BIBL. — E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlín, 1937; E. Weiss y O. S. English, *Medicina Psicosomática*, Roma, 1950.

ANTICLERICALISMO. — 1. Significación de este término. - Se trató de dar a esta palabra un significado inocente para indicar la oposición a las intrigas y a los abusos del clero en el perverso empleo de su influjo sobre las conciencias. En este aspecto era la reacción contra la ingerencia ilegítima y egoísta de una clase en la vida social con detrimento del bien común. Es cierto que la reacción, dentro de determinados límites y normas, es siempre lícita contra toda clase de abusos; pero no se puede transformar en norma general y perpetua de hostilidad hacia una clase la resistencia individual o colectiva contra eventuales abusos limitados en el tiempo o causados por determinados individuos.

2. Actuación histórica. - Históricamente el a., palabra acuñada con su contraria (clericalismo), en Francia en los tiempos modernos fué una mentalidad y un movimiento cultural y político que se proponía combatir todo influjo de la Iglesia y, por lo tanto, de la religión católica sobre la educación y sobre la vida de las naciones: eliminar la religión positiva para sustituirla por una religión natural de vago teísmo (o deísmo) o también, como se pretendió en la segunda mitad del siglo pasado, por el ateísmo científico. «*Le cléricalisme, voilà l'ennemi!*» fué el grito lanzado por Gambetta, uno de los fundadores de la tercera república, nacida en Francia tras el desastre de 1870; y el a. se impuso como directriz política, descristianizando la escuela, desterrando las órdenes religiosas, violando y rechazando más tarde el Concordato, nacionalizando los bienes eclesiásticos, etc. Fuera de Francia tuvo diversa suerte en los diferentes países. En Italia se aprovechó de las dificultades surgidas entre la Santa Sede y el nuevo Estado a consecuencia de la cuestión romana, y en España de las luchas intestinas y políticas del siglo pasado, siendo sus manifestaciones de más relieve e importancia en la vida nacional la exclaustración, la desamortización de los bienes eclesiásticos, las matanzas de frailes y quemas de conventos, episodios que culminaron en la triste y gloriosa epopeya de los años 1936-1939, en que la Iglesia española ofreció el holocausto de los mejores de sus sacerdotes.

Para el que es auténticamente católico un a., cualquiera que sea, es insostenible, teórica y prácticamente, como actitud habitual de espíritu, dada la constitución de la Iglesia tal como fué querida y definida por Cristo: la función de la Jerarquía y del clero en la enseñanza de la doctrina evangélica, en la dirección de las almas, en la administración de los sacramentos, en el gobierno espiritual de la sociedad de los fieles, implica un continuo contacto de los seglares con el clero y una constante cooperación que excluye cualquier hostilidad programática. *Boz.*

BIBL. — P. PASCHINI, *Clericale e clericalismo*, en EC, III, 1859-1860.

ANTICRESIS. — 1. CONCEPTO. - La a. es un contrato subsidiario por el cual el deudor o un tercero se obliga a entregar una finca al acreedor en garantía de su crédito para que éste perciba sus frutos aplicándolos al pago de los intereses si se deben y después al del capital.

2. OBLIGACIONES. - El acreedor a quien se entrega el inmueble tiene la obligación en el derecho español, la cual le obliga en conciencia: *a*) de pagar las contribuciones y cargas que pesan sobre la finca; *b*) de hacer los gastos necesarios para su conservación y reparación. Las cantidades empleadas en estos dos fines se deducirán de los frutos. El acreedor puede, para librarse de esas obligaciones, obligar al deudor a entrar en el goce de la finca nuevamente, salvo pacto en contrario, mientras que el deudor no puede readquirir el goce del inmueble sin haber pagado antes enteramente su deuda. El acreedor no adquiere la propiedad del inmueble por falta de pago de la deuda dentro del plazo convenido. Todo pacto en contrario será nulo. Pero el acreedor en este caso podrá pedir en la forma que previene la Ley de Enjuiciamiento Civil el pago de la deuda o la venta del inmueble (CCE, 1881-1886). *Fel.-Tr.*

BIBL. — LAUTERBACH, *De iure antichriseos*, Tubinga, 1654; TH. A. JORIO, *Theol. Mor.*, II, p. 637-38, n. 1025; *Supplementum*, p. 73, n. 1025.

ANTIGUO TESTAMENTO. — 1. PREMISAS. - La teología moral conserva su valor sólo a condición de ser en definitiva una ciencia de Dios (T. Déman, *Aux origines de la théologie morale*, Montreal-París, 1951). Es preciso fundar toda la acción del hombre en una perspectiva radicalmente teocéntrica.

En esto consiste toda la diferencia entre la ética y la teología moral: la primera se funda en la razón humana; la segunda, en la revelación, en la Sagrada Escritura, que es la historia de nuestras relaciones con Dios.

Presenta dos fases distintas, pero estrechamente unidas: una imperfecta, pero múltiple y preparatoria desde los orígenes a Cristo; la otra fase definitiva única, iniciada con la Encarnación del Verbo y que se perpetuará para siempre más allá del tiempo.

La segunda no sólo supone, sino que conserva y hace suyo mucho de la primera: p. ej., retiene y sanciona además de los preceptos de la moral natural muchos de la moral positiva, enunciados en la precedente.

La primera está contenida en los libros sagrados del A. Testamento (alianza de Dios con Abraham, Israel y David, ordenada a la salvación de la humanidad mediante la redención obrada por Jesús); la segunda en los del Nuevo Testamento (alianza definitiva sancionada con la sangre de Cristo, término y realización de la precedente). Una y otra tienen como objeto a Jesús, Nuestro Señor; la primera como meta suya, la segunda como su centro.

2. LOS LIBROS DEL A. TESTAMENTO. - El A. Testamento consta de los siguientes libros que se agrupan en cuatro clases:

a) *Pentateuco* o cinco libros de Moisés: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio;

b) libros *históricos:* Josué, Jueces, Rut, Samuel (lib. I y II de los Reyes, según la Vulgata), Reyes (lib. I, II, III y IV según la Vulgata), Paralipómenos (o Crónicas), Esdras y Nehemías, Tobías, Judit, Ester, Macabeos;

c) libros *didácticos* o *poéticos:* Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico;

d) libros *proféticos:* Isaías, Jeremías con las Lamentaciones, Baruc, carta de Jeremías, Ezequiel, Daniel; doce profetas menores: Oseas, Amós, Joel, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías.

Se encuentran en ellos esparcidas y enseñadas, inculcadas, más o menos directamente, según el género literario y el fin propio de cada uno de estos grupos, y dentro del mismo grupo, según las circunstancias ambientales y las características de cada libro (autor, período, etc.), las reglas que señalan la conducta del hombre para con Dios, su prójimo y para consigo mismo, en otros términos, la moral.

3. CONTENIDO MORAL Y GENERAL. - *a*) La

Sagrada Escritura supone ante todo a un Dios único, creador, que manda a su creatura y tiene derecho a ser obedecido (Gén., 1-3; Éx., 20, 2).

Quien niega a Dios es un necio, un insensato, que se precipita en la corrupción (Ps. 14, 1-4; Sab., 13-15).

b) Dios creó al hombre inteligente y libre (Gén., 1, 25 s.) a su imagen perfectísima, para que coopere a su salvación propia. Después de la violación del precepto que Dios le dió (Gén., 3), el hombre conserva esta facultad (Gén., 4, 7; Ecle., 31, 10).

Dios está siempre pronto a ayudarle en su lucha contra el mal (Ps. 141, 1-4), siempre que se dirija a Él.

c) Todo acto moral tiene su sanción, sobre todo después de la vida presente (Gén., 2, 17; 3, 3, 16-24; 4, 11 ss.; Éx., 20, 5 s.; Ps. 73, 49; Ez., 18; Ecle., 7, 40; Sab., 2, 23 ss.). Se trata de retribución colectiva o individual de orden material y por decirlo así tangible, según la mentalidad que Israel tenía en común con los demás pueblos semitas.

d) Las reglas morales tienen su origen en la voluntad soberana de Dios. De la voluntad esencial dimanan las reglas que reflejan las relaciones necesarias entre la naturaleza de Dios y la del hombre. Son las leyes inmutables de la moral natural.

Como dirá San Pablo (Rom., 1, 18-23; 2, 14-16), están escritas en el corazón del hombre; Dios las ha formulado además explícitamente en el Decálogo (Éx., 20, 2-17). Así como el Decálogo es el estatuto y la esencia de la alianza, todo el resto del A. Testamento es la historia de esta alianza.

El culto del Dios verdadero unido siempre estrictamente con los preceptos morales, inseparables en todo el Testamento (deberes para con Dios: fidelidad; y para con el prójimo: justicia) forman un todo constitutivo de la piedad en su sentido pleno.

4. El Decálogo. - En el centro de la enseñanza profética desde Isaías a Malaquías encontramos el Decálogo sustancial, sino formalmente inculcado. La práctica de las virtudes naturales: justicia, bondad para con el prójimo, etc., puesta por encima de los preceptos de la moral positiva (Is., 58, 3-7; Os., 6, 6, etc.). En el Decálogo el culto externo al Señor, implícito en el primer mandamiento, es sólo un elemento complementario; el elemento esencial es el sentimiento verdadero de devoción a Dios, piedad más que religión (cfr. el precepto del amor de Dios, en Deut., 5, 10; 6, 5; 10, 12; 11, 1-13; 30, 15-20), y también la conducta moral (I Sam., 15, 22; Miq., 6, 6 ss.; Is., 1, 10-17; 43, 23 ss.). De un modo particular los libros sapienciales o (didácticos) recuerdan estos preceptos: deberes para con el prójimo y consigo mismo; castidad, justicia, caridad, sinceridad (cfr. Job, 31, 1-34); emparejando los datos de la revelación con lo que enseña la experiencia y la recta razón.

El libro de los Salmos es como un jardín que contiene los frutos de todos los demás libros y mientras que da a éstos el favor exquisito de la poesía añade también sus propios sentimientos e ideas. Tiene de común con los libros legislativos el más fervoroso apego a la ley divina (Ps. 1, 19, 119); con los didácticos las enseñanzas morales (Ps. 15, 37, 82, etc.) y las reflexiones sobre los destinos humanos (Ps. 39, 49, 73, etc.); con los proféticos, el espíritu ardiente, el culto interior (40, 50, 51), el celo por la justicia y por la defensa de los débiles (Ps. 10, 12, 58, 82, 94).

5. El Eclesiástico. - El Eclesiástico (denominado así por el uso que la Iglesia hacía de él en su culto, para la preparación de los catecúmenos, como si fuera su catecismo oficial, puede decirse un tratado de moral bastante completo para todos los estados y circunstancias de la vida; por esta razón S. Jerónimo y Casiodoro lo llaman colección de todas las virtudes. Es en efecto un compendio de los deberes para con Dios, para con los padres, para con el prójimo. En él se predica la humildad y la mansedumbre, la compasión para con los desgraciados (Ecli., 1-4, 10). El pecado, se dice allí, proviene del libre albedrío, no de Dios, ni queda jamás sin castigo (Ecli., 14, 20-16, 23). Se exhorta a la generosidad y a la previsión, a frenar las pasiones y hacer buen uso de la lengua: continencia del alma y disciplina de la boca (16, 24-23, 27).

6. Legislación mosaica. - El A. Testamento nos ofrece al comienzo una legislación primitiva: el precepto del trabajo (Gén., 2, 15), la prohibición de comer sangre (Gén., 9, 1-4) y en la alianza con Abraham, la circuncisión para los varones (Gén., 17, 11-14).

Sigue después la legislación mosaica (Éx.-Deut.). Fué dada a la nación como tal y regula toda la vida de Israel; en su triple aspecto solidario de nación, tribu y familia. Tenía también la misión de aislar a los israelitas de todos los demás pueblos idólatras para preservarlos de la contaminación en el culto y en las costumbres; revestía, por lo

tanto, aspectos limitados a aquel período preparatorio hasta la venida de Cristo.

La ley mosaica codificaba usos y costumbres, arraigados en el pueblo, incluso algunos imperfectos, pero que no se podían extirpar fácilmente y que no atacaban el derecho natural primitivo, sino sólo el secundario y en el que por lo tanto era posible una dispensa por parte de Dios (poligamia, divorcio, venganza de sangre, talión) con un pueblo aun demasiado duro de corazón (Mat., 19, 8) para ser elevado repentinamente a una absoluta pureza de costumbres.

Pero en las mismas leyes ya superadas se insertan principios religiosos y morales de un valor permanente y que superan sin comparación ninguna los de todos los demás pueblos semitas.

De todos es conocida su imperfección en relación con el ideal cristiano; como se reconoce el realismo, que no imponía normas irrealizables, dada la dureza de aquellos tiempos (cfr. R. Erdmans, *The book of Leviticus*, New York, 1951). Dureza que los libros históricos nos manifiestan en diversas narraciones de delitos, engaños, crueldades y aberraciones morales de toda especie; durante el período oscuro de los Jueces y especialmente bajo los aun peores del reino de Samaria y de Judá hasta el exilio, del s. IX al 587.

7. Los PROFETAS. - Además de Samuel y el piadoso rey David, los profetas promovieron un verdadero movimiento progresivo de las ideas morales que producirá sus frutos en el Israel resucitado después del exilio y se manifestará en la última literatura sapiencial (Ecle., Ecli., Sab.).

El Divino Redentor en su enseñanza y en su lucha contra la hipocresía farisaica recogerá el elevado tono moral de los grandes profetas, derogando los preceptos de moral positiva ya incompatibles e inadecuados con la universalidad y el vino nuevo de la nueva alianza, fundada en la caridad. *Spa.*

BIBL. — J. HEMPEL, *Das Ethos des Altem Testaments*, Berlin, 1938; P. HEINICH, *Theologia del V. Testamento*, Torino, 1950; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel V. Testamento*, Rovigo, 1953, p. 169-192, 216-219, 239-264, 249 ss.

ANTIPATÍA. — 1. NATURALEZA. - La a. es una instintiva aversión por alguno.

2. MORALIDAD. - Es un hecho que los movimientos indeliberados de aversión, no vigilados y corregidos por la razón guiada de la fe, conducen a menudo a pecados incluso graves contra la justicia y la caridad.

Los movimientos indeliberados de aversión no son pecaminosos, pero tenemos la obligación de reprimirlos si son desordenados por razón de su objeto o si crean peligro de pecar. El omitir esta represión es de suyo culpa venial, pero puede ser pecado grave si el movimiento indeliberado ocasiona un peligro grave de pecar mortalmente. Consentir en un movimiento desordenado de aversión es un pecado cuyo grado de culpabilidad depende de la naturaleza de lo que es detestado: una culpa subjetivamente grave requiere además pleno consentimiento y voluntad deliberada.

3. REMEDIOS. - Quien experimenta a. por alguna persona debe tratar de ser amable con ella, hacerle favores y, sobre todo, rogar por ella: estos actos contrarios terminan por debilitar y dominar la pasión desordenada. Conviene además abstenerse de observar con curiosidad la conducta del prójimo y de considerar los defectos ajenos cuando no se está obligado a ello como educador o superior. *Man.*

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure*, París, 1938, II, p. 266-272; O. ZIMMERMAN, *Lehrbuch des Aszetik*, Freiburg Br., 1932, p. 587-889.

ANTONINO (S.) de Florencia. — 1. VIDA. - Teólogo moralista, reformador dominicano, Arzobispo de Florencia; nacido en esta ciudad en marzo de 1389, murió en Montughi, cerca de la misma Florencia, el 2 de abril de 1459. Si su autoridad en el campo de la teología moral no es muy notable, tiene el mérito de haber sido el primero que escribió de ella por separado.

Antonio de nombre, se le dió el diminutivo de Antonino por su constitución débil y pequeña estatura.

Siguiendo su predilección hereditaria se dedicó desde su juventud a los estudios jurídicos. Atraído por la predicación de Juan Dominici tomó en 1405 el hábito de Sto. Domingo, poniéndose desde el principio del lado de Dominici, que proyectaba la reforma religiosa de su orden.

Nos hallamos en los tiempos del gran Cisma de Occidente (1378-1418). Dominici, Arzobispo entonces de Ragusa y Cardenal, permaneció fiel a Gregorio XII y con él Antonino de Florencia, pero para eludir las intimidaciones de la República Florentina hubieron de emigrar a la Umbría. Aquí fué ordenado sacerdote en 1413 y nombrado Vicario de Foligno (1414).

Cuando el Concilio de Constanza (11 noviembre 1417) modificó la situación religiosa con la elección de Martín V, volvió a Toscana y fué prior de Cortona (1418-1421), de aquí pasó a Fiésole (1421) y finalmente a la Minerva (1430) en Roma. Fué nombrado auditor de la Rota por Eugenio IV, elegido en el conclave tenido en la Minerva. El 28 de mayo de 1437 fué investido de la dignidad de Vicario General de los Observantes de Italia Central y Meridional.

Además de la reforma trabajó en la construcción del nuevo convento de S. Marcos, proyectado por Michelozzo Michelozzi, maravillosamente decorado por el Beato Angélico, fruto de la munificencia de Cosme de Médicis, que bajo su impulso llegó a ser un insigne cenáculo de estudio y centro promotor de la vida cristiana en la sociedad florentina. En 1439 fué nombrado prior del mismo Antonino de Florencia.

Con los códices del legado Niccoli formó el núcleo primero de la biblioteca del cenobio, que fué también la primera biblioteca pública de Europa (1443). En 1442 obtuvo para su familia religiosa la administración de la parroquia de S. Marcos y la misión de predicar el Evangelio por todas las tierras de la Toscana.

Ni amigo ni enemigo de los Médicis, apartado de todas las facciones, con espíritu perfectamente evangélico se prodigó en el bien de las almas y en aliviar los dolores de los desgraciados. En 1445 fué elegido Arzobispo de Florencia. Después de alguna resistencia se dejó consagrar el 12 de marzo en la iglesia de Sto. Domingo en Fiésole. En una situación moral triste y dolorosa inició S. Antonino una apresurada obra de transformación con el mismo celo ardiente con que había trabajado en la reforma de su orden.

En medio de sus múltiples ocupaciones encontraba tiempo para escribir largas y preciosas cartas espirituales de dirección a las piadosas señoras de la nobleza florentina, previendo los bienes que de su ejemplo podían originarse para toda la sociedad. En sus labios florecían las decisiones más imprevistas, prudentes e imparciales; de aquí el apelativo de *Antonino el de los consejos* con que comúnmente se le designaba.

Lo encontramos en Roma en el consistorio de 1447 en que se arregló, mediante la promulgación de los *Concordatos de los príncipes*, la desavenencia entre el Papa y los príncipes electores alemanes. Pocos días después de esta pacífica solución, el 23 de febrero, asistió a Eugenio IV en sus últimos momentos.

Estuvo al frente de las misiones diplomáticas enviadas por la Señoría a Nicolás V, Calixto III y Pío II. En 1458 se levantó en defensa abierta de la constitución florentina frente al partido de los Médicis.

El 2 de mayo de 1459 se extinguía su vida. Su cadáver, honrado por la presencia del papa Pío II, y rodeado de la más profunda veneración del pueblo, fué sepultado, según su deseo, en S. Marcos. El 31 de mayo de 1523, fiesta de la Santísima Trinidad, Adriano VI efectuaba la canonización de Antonino, discutida y aprobada bajo León X.

2. Obras. - S. Antonino no es sólo un reformador, sino también un docto teólogo y escritor, de interés en la historia de la teología moral por haber escrito por primera vez de esta materia como de una parte separada de la teología. Escribió en latín y en lengua vulgar obras voluminosas y breves tratados. Su obra principal es la *Summa moralis*, a la que responden las *Chronicae* (llamadas también *Summa historialis*), como una obra en dos secciones, una moral y otra histórica. Hoy se consideran separadas.

a) *Summa moralis*. Recoge en forma sencilla gran copia de conocimientos teológico-morales y encierra la parte mejor del pensamiento de S. Antonino, corona de gloria imperecedera de su magisterio. Concluída en 1454, ha tenido 20 ediciones (de 1477 a 1740) y ejerció un gran influjo hasta el s. XVII.

b) *Chronicae*. Esta obra, realizada entre 1440-1459, se divide en tres partes, 24 títulos y párrafos y contiene numerosas relaciones y apreciaciones sobre personas y sucesos. Es interesante como fuente histórica de primer orden, cuando el autor se acerca a su tiempo (Ed. Nuremberg, 1484).

c) *Confesional*. Bajo el título genérico de *Confesional* se agrupan tres opúsculos escritos por S. Antonino en latín o en lengua vulgar, destinados a los fieles o a los sacerdotes relativos a la confesión. No tienen un título fijo, unas veces se les titula por sus palabras iniciales: *Omnis mortalium cura — Defecerunt — Curam illius habe*, otras con el apelativo que mejor responde a la materia tratada en ellos: *Espejo de la conciencia, Summula confessionalis, Medicina del alma*, etc.

El *Defecerunt* está escrito en latín y en las ediciones impresas lleva además de los títulos señalados los siguientes: *Summa confessionis, Summa confessionalis, Summula confessionum, Confessorum refugium*. Es el confesional que

ha tenido mayor difusión; ha sido traducido al italiano y al español.

Las otras dos obritas están escritas en lengua vulgar:

d) *De ornatu mulierum* (escrito antes de 1437) sobre el lujo de las mujeres, que fué incluído más tarde en la parte II de la *Summa*.

e) *De excommunicationibus* (Venecia, 1474), fué incluido en la parte III de la *Summa*.

f) *Trialogus super enarratione evangelica de duobus discipulis euntibus in Emmaus* (de fecha incierta, cfr. ed. Florencia, 1480): es un comentario a las profecías mesiánicas.

g) *Responsiones ad LXIX quaesita fr. Dominici de Chatalonia:* son respuestas a un hermano en religión sobre cuestiones morales y jurídicas (cfr. ed. Venecia, 1497) escritas hacia el fin del pontificado de Eugenio IV (ca. 1440).

h) *Inéditos* (Florencia, Biblioteca nacional — Magliabecchiana — Conv. supp. A. 8 1750: *Quadragesimale Convertimini;* Bibl. Ricciardiana, cod. 308: apuntes de sermones).

i) *Obra del bien vivir* (obra ascética); cfr. 1923.

l) *24 cartas espirituales y familiares* (ed. Coersetto, Florencia, 1859). Son espurias *Flos florum, Adnotationes de donatione Costantini*, etc.

Corresponde a S. Antonino el mérito del avance de la teología moral en los s. XIV-XV. Por primera vez, y por obra del santo y docto dominico, fué tratada la teología moral separada de la dogmática de una manera completa en sus principios y en sus aplicaciones prácticas.

Con un trabajo incesante fué madurando y enriqueciéndose el pensamiento de nuestro moralista hasta concebir un proyecto de los más amplios: recoger aparte en un cuerpo único toda la doctrina moral. A este inmenso trabajo le llevó un gran espíritu de caridad y en él le guió la convicción profunda de que la moral es la ciencia más indispensable.

S. Antonino sobresale ante todo entre los autores de las *Summae confessorum*. Las de S. Raimundo de Peñafort († 1275) habían ido aumentando continuamente hasta su tiempo y se les había añadido gran caudal de doctrina con lo que habían perdido su facilidad y eran leídas y consultadas por muy pocos. Era preciso volver a la simplicidad y a la practicidad inmediata de las primeras formas de *Confessionalia*, para que todos pudieran procurarse la ciencia moral suficiente y debida. Este retorno lo efectuó precisamente el *confessionale* del Sto. Arzobispo de Florencia que encontró una acogida verdaderamente extraordinaria.

Pero S. Antonino es celebrado mucho más por su *Summa moralis* en la que realizó la armonía del método escolástico y positivo tratándolo más completamente y correspondiendo mejor a la realidad práctica, características propias de un tratado de moral. *Pal.*

BIBL. — R. MORÇAY, *S. Antonin fondateur du couvent de saint Marc, archevêque de Florence*, Tours-Paris, 1913; O. ILGNER, *In S. Antonini archiepiscopi florentini sententia de valore et de pecunia commentarius*, Breslau, 1902; I. B. WALTER, *The chronicles of saint Antoninus*, Washington, 1933; C. EUGÈNE, *Autour de Saint Antonin. La conscience morale à cinq siècles de distance*, en *Revue Thomiste*, 18 (1935), 211-236; 629-652; E. SANESI, *Vita di S. Antonino*, Firence, 1941; P. BARGELLINI, *S. Antonino arcivescovo di Firenze*, Firenze, 1947; P. BARGELLINI, *S. Antonino di Firenze - Pagine scelte*, Torino, 1930; G. MORO, *Di S. Antonino in relazione alla riforma cattolica del sec. XV*, Firenze, 1899.

ANTROPOLOGÍA. — 1. DEFINICIÓN. - Etimológicamente es «la ciencia del hombre»; en su significado biológico es la ciencia que estudia al hombre en su especie zoológica, indagando los caracteres físicos y psíquicos, a fin de investigar el origen de las razas humanas y de descubrir en las diferencias de organización de las mismas razas la razón de la diversidad de sus formas de vida.

2. EXTENSIÓN. - Disciplina tal vez ambiciosa y de vastos horizontes, la a. utiliza y elabora las nociones más dispares: anatomía, fisiología, psicología, arqueología, filología, etc. Comprende la antropometría o morfometría, o — más modernamente — somatología (que es el estudio métrico de las formas externas del cuerpo humano), la osteología (especialmente en lo que respecta a las investigaciones sobre el cráneo o craneología), la etnología (estudios de las razas y de las migraciones de los pueblos), la paleoantropología (que con la arqueología prehistórica estudia el hombre fósil y los utensilios fabricados por él), la antroposociología (doctrina de las relaciones entre los portadores de determinados caracteres antropológicos y los grupos sociales a que pertenecen), la heredoantropología (que investiga la herencia de las características somáticas y psíquicas, etc.).

3. FINALIDAD. - No obstante la desmesurada cantidad de estudios, medidas y hallazgos obtenidos por los antropólogos en los últimos cien años (ya que la antropología como ciencia autónoma puede remontarse al año 1839, cuando se fundó la Sociedad de Etnología de París), la meta de esta disciplina se encuentra

aún muy lejana; más aún, podemos decir con Sera que su misma base —el conocimiento de los tipos humanos— es todavía poco sólida.

De los resultados de la a. se beneficia también no poco la ciencia de la Moral, que podrá utilizar sus conclusiones para seguir su propia evolución histórica y analizar en las diversas organizaciones de vida humana el influjo perenne de los principios inmutables que son la base del mismo decálogo. *Riz.*

BIBL. — G. SERA, *Antropologia*, en EI, III, 880.

ANTROPOLOGÍA CRIMINAL. — 1. DEFINICIÓN. - Es una rama importante de la a. general, particularmente en sus relaciones con la moral, que aplica al hombre delincuente los mismos métodos naturalistas (sobre todo el método somatológico: v. *Antropologia*) con que estudia la primera al hombre normal. Toma también más extensamente el nombre de criminologia.

2. ADQUISICIONES Y EXCESOS DE LA A. C. - El italiano César Lombroso fué el fundador original e indiscutible de esta disciplina en 1876 (año en que se publicó la primera edición de su *L'uomo delinquente*. En él describía las anomalías físicas —anatómicas y funcionales— de los individuos poniéndolas en relación con las desviaciones de la conducta para llegar a la conclusión de que en los criminales se encuentran anomalías somatopsíquicas en número mayor y en forma más grave que en los individuos de conducta correcta y normal.

Esta conclusión es aceptable en ciertos casos, pero no se la puede generalizar sin caer en el error: los criminales son a menudo individuos estructuralmente eurítmicos o sin taras degenerativas u otras anomalías peculiares de alguna importancia; por otra parte, no pocos individuos, correctos y morales, presentan aquellas desviaciones que suelen juzgarse atributos de la criminalidad. Los más audaces defensores de la a. criminal, en los entusiasmos explicables de los primeros descubrimientos, fueron inducidos casi fatalmente a sobrevalorar el elemento criminológico «terreno orgánico» individual y dieron menos relieve del que convenía a otros elementos que podemos sintetizar con el término «ambiente».

3. CRIMINOLOGÍA Y LIBRE ALBEDRÍO. - Pero estos antropólogos cometieron sobre todo el error de olvidar la eficacia del autocontrol de los poderes inhibitorios, del libre albedrío, en el que por otra parte, en su habitual materialismo, no creían. El dogma lombrosiano del «criminal nato», constreñido fatalmente a delinquir por causa de sus propias desviaciones constitucionales, ha perdido mucho terreno, al paso que nuevos estudios han demostrado la falta de fundamento de las pretendidas equivalencias entre el acto delictuoso y sus presupuestos biodegenerativos. En esta delicada materia no es lícita —científicamente— ninguna generalización, ningún apriorismo.

Todo esto es bien conocido y lo demuestra a diario la labor fructuosísima de cuantos, a ejemplo de S. Juan Bosco y de otros grandes apóstoles de la caridad, se han dedicado a recoger y educar los niños abandonados, vivero de malhechores a quienes han conseguido transformar en laboriosos y honrados ciudadanos.

4. SÍNTOMAS DE CRIMINALIDAD. - Las anomalías y disfunciones encontradas en los delincuentes y tenidas, en el entusiasmo de los primeros hallazgos, por signos característicos de criminalidad, han sido muy numerosas; estudios más recientes y serenos han podado notablemente esta lujuriante vegetación semiológica. Por razones de espacio no podemos siquiera nombrar los síntomas más seguros y universalmente reconocidos. Recordaremos tan sólo uno interesante por sus reflejos éticos: la «hipoalgesia tegumentaria difusa» (o síntoma de Lombroso), o sea, el torpor de la sensibilidad dolorífica, hallado en gran número de delincuentes, sobre todo en los responsables de delitos violentos, dotados de una extraordinaria insensibilidad moral. No parece irracional pensar que estos criminales sean poco idóneos para imaginarse los dolores ajenos y sentir compasion de ellos, porque advierten muy poco sus propios dolores.

5. A. CRIMINAL Y DERECHO. - La a. criminal ha tenido una profunda repercusión en las ciencias penales y penitenciarias de todas las naciones civilizadas, y ha constituído un fuerte y racional incentivo para el trato más humanitario de los delincuentes por parte de la sociedad.

Establecido que: *a*) el criminal tiene generalmente —en orden a su propio delito— una responsabilidad atenuada por varios conceptos; *b*) la sociedad tiene derecho a reprimir la criminalidad y a defenderse de los criminales, las modernas legislaciones penales han estudiado el modo de graduar el trato penitenciario según el caracter y tendencias del reo. La atención del juez que anteriormente se dirigía de un modo casi exclusivo a castigar

el delito, se ha ido polarizando de esta manera poco a poco hacia el delincuente y se ha ido difundiendo en los establecimientos carcelarios la creación de «anejos penitenciarios psiquiátricos», en los cuales el detenido es estudiado incluso antropológicamente (en su estructura y en sus manifestaciones funcionales) a fin de acomodar mejor a cada delincuente el tratamiento penitenciario, del cual pueda sacar el mejor efecto terapéutico y correctivo.

También en estas últimas consecuencias prácticas ha perdido la a. criminal su inicial rigidez: admítense las posibilidades de una recuperación moral; más aún, se cuenta con ellas al graduar la pena y variar su tipo. Lo cual viene a confirmar en su justo valor aquellas dotes espirituales de recuperación y enmienda que no admitiría la teoría del delincuente nato constitucionalmente incorregible.

En conclusión, si muchas de las posiciones lombrosianas han sufrido una gran transformación y, por consiguiente, podemos hoy aceptar algunas conclusiones de su escuela, conviene recordar las posiciones primitivas para hacer una valoración general del sistema. La a. criminal, como doctrina naturalista basada en el evolucionismo, y la escuela positiva de derecho penal como traducción práctica de aquella, no pueden ser defendidas, sostenidas o aceptadas por parte de los católicos. Es contrario a la doctrina cristiana negar el libre albedrío, el auxilio suficiente de la gracia divina y la responsabilidad moral consiguiente del individuo, y afirmar que la sociedad se debe regir por sólo el criterio del peligro del delincuente. *Riz.*

BIBL. — M. CARRARA, *L'antropologia criminale*, en EI, III, 590; G. FALCO, *Identità*, Roma, 1923; B. DI TULLIO, *Trattato di antropologia criminale*, Roma, 1945; BIOT, GUITON, ABELY, etc., *El culpable ¿es un enfermo o un pecador?*, Bilbao, 1953.

AÑO LITÚRGICO. — 1. NOCIÓN. - Es la sucesión de fiestas y tiempos festivos en la Iglesia, destinados principalmente a recordar los sucesos de la vida de Jesús.

La Iglesia católica sintió la necesidad, para dar satisfacción a la devoción de los fieles, de repartir las principales solemnidades del culto según una cierta sucesión de tiempos, pero además de seguir el cómputo civil (año civil) hizo y hace uso de un cómputo propio. El cómputo eclesiástico abraza todo el año, haciéndolo girar en torno a la Pascua (v.) y distingue sus partes por medio del *número áureo* (que sirve para conocer el día en que ocurren los novilunios y por consiguiente la Pascua), la *epacta* (edad de la luna el día 1 de enero), la *letra dominical* (para distinguir la semana en el calendario perpetuo), la *letra del martirologio* (edad de la luna en cada día del mes), y las *fiestas movibles*, dependientes de la Pascua, en oposición a las *fiestas fijas*, ligadas a un día determinado.

El a. litúrgico comenzaba al principio con la Pascua, que dependía siempre del equinoccio de primavera —primer domingo después del día 14 de la luna de marzo—; hoy comienza con el domingo más próximo al 30 de noviembre (primer domingo de Adviento) y concluye con el sábado que precede inmediatamente a este domingo.

2. DIVISIÓN. - Mientras que el año civil se divide en 365 días, en 12 meses, agrupados en 4 estaciones, el a. litúrgico se divide en 52 semanas que se reúnen para formar los *tiempos*, que constituyen los *ciclos*. El ciclo más importante y el primero también en orden de formación, es el *ciclo pascual*, cuyo centro es la Pascua, seguida de 50 días de fiesta (a los cuarenta días está la fiesta de la Ascensión), reunidos en semanas (del primero al quinto domingo después de Pascua) y precedida de un período de preparación (Cuaresma, v., dividida en los cuatro domingos de Cuaresma, domingo de Pasión y domingo de Ramos, que abre la *Semana Santa*, consagrada a la memoria de la pasión y de la muerte de Jesús).

El otro ciclo, que fué bien pronto paralelo al ciclo Pascual es el ciclo de Navidad, que gira sobre esta fiesta (25 de diciembre), precedido también de un período de preparación: el Adviento, en recuerdo de la larga expectación del Salvador, que consta de cuatro semanas (los cuatro domingos de Adviento) y seguido de un período en que continúa el gozo (domingo después de Navidad, que puede faltar absorbido por la fiesta de la *Circuncisión;* domingo antes de la Epifanía, que también puede faltar; fiesta de la *Epifanía*, y un número impreciso de domingos después de la Epifanía, hasta seis como máximo). Como período de paso del gozo a la tristeza tenemos tres semanas entre los dos ciclos, correspondientes a los domingos de *Septuagésima*, *Sexagésima* y *Quincuagésima*.

El espacio de tiempo que seguía a la fiesta de *Pentecostés* (v.) formó un período por sí mismo y tomó el nombre de *tiempo después de Pentecostés*, formado por 24 domingos

que con la añadidura eventual de los domingos que quedaron sin celebrar después de la Epifanía cierran el año ligándolo con el nuevo Adviento y, por lo mismo, con el comienzo del nuevo año litúrgico. En este período (segundo jueves después de Pentecostés) se colocó la fiesta del *Corpus Christi*, en honor de la Eucaristía.

A estas magníficas fiestas del Señor, se agregaron otras menores en memoria de los distintos pasos de su vida (Smo. Nombre de Jesús, Sagrada Familia, Transfiguración, Sdo. Corazón, elevada hoy a fiesta de primera clase, etc.).

Intercaladas a las fiestas de N. S. Jesucristo se recuerdan las de su Madre Santísima: Asunción (la más antigua: 15 de agosto), Inmaculada Concepción (8 de diciembre), Anunciación, que es también la fiesta de la Encarnación del Verbo (25 de marzo); y las innumerables fiestas marianas menores (Purificación, Dolores de María, Corazón de María, Realeza, Sto. Rosario, etc.).

El culto de los Santos, cuya intercesión sabemos por la fe que es grata al Señor, ocupa también una gran parte del a. litúrgico.

La Iglesia, en una solemnidad general que es una de las principales del año, el primero de noviembre los honra y los celebra a todos juntos, invitándonos a observar su ejemplo y animándonos a seguirlos: es la fiesta de *Todos los Santos*, a la que sigue la *Conmemoración general de todos los Fieles Difuntos*.

El recuerdo honroso de los Santos, que comenzó con el de los Mártires (v. Navidad, *Dies natalis*), se extiende por todos los días del año, unas veces con simple conmemoración, otras con fiesta propia. Las fiestas de los Santos más gloriosos son también fiestas de precepto (S. José, 19 de marzo; S. Pedro y S. Pablo, 29 de junio; en España, Santiago, 25 de julio).

El *Santoral* o conmemoración de los Santos sigue el calendario civil, a diferencia del *Temporal*, que se desarrolla siguiendo el ciclo Pascual en las fiestas movibles. *Pal.*

BIBL. — P. Vico, *Cronologia teorica*, Livorno, 1909, p. 107 ss.; E. Kellner, *El año eclesiástico*, Barcelona, 1910; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, París, 1925; J. Schuster, *Liber Sacramentorum*, Barcelona, 1944; L. Barin, *Catechismo liturgico*, I, Rovigo, 1938, p. 287 ss.

APATÍA. — 1. Definición. - Este término ha pasado del lenguaje filosófico antiguo — en donde indicaba la condición del espíritu libre de conmociones perturbadoras, o superior a ellas — al lenguaje médicopsiquiátrico para denotar el torpor y la insensibilidad afectiva.

2. Características. - En las personas normales la a. puede ser una designación caracterológica que, casi sinónima de indolencia, designa una personalidad tórpida y perezosa.

Cuando se acentúa es siempre síntoma psicopatológico y se encuentra preferentemente en aquellos procesos cerebrales (anemia, toxicosis, tumores, involutismo senil, etc.) y en aquellas psicosis (como algunas formas de demencia precoz) que determinan una grave obtusión de la sensibilidad y un torpor mental complexivo. En estos casos no sólo falta toda iniciativa y todo interés por la vida ambiente, no sólo cesa el apego a los amigos y a la familia, sino que pueden llegar a desaparecer el pudor, el amor propio y hasta el instinto de conservación. Al mismo tiempo desaparecen las expresiones mímicas y psicorreactivas, y el mismo mecanismo somático de la emoción cesa de funcionar. Así se observa en las formas más intensas de a. que, p. ej., la frecuencia del pulso y de la respiración y la vasomotilidad (espejos fieles, prontos e involuntarios de todo suceso emocional) no se modifican por estímulos dolorosos o frente a amenazas, ofensas, etc., a pesar de que el enfermo comprende su significado. La vida afectiva está totalmente muerta y su componente neurovegetativo se fija en un estado de prevalencia hipoanfotónica.

3. Relaciones y diferencias nosológicas y éticas con la psicodegeneración. - Desde el punto de vista ético y nosológico la a. es totalmente distinta de la característica indiferencia del psicodegenerado (delincuentes y similares) hacia la víctima y, en general, hacia el propio delito, aunque en el terreno de la psicología existe alguna afinidad entre los dos fenómenos. En la a. ciertamente existe — lo que no ocurre en la inmoralidad — una indiferencia más o menos completa, lo mismo hacia el bien que hacia el mal, por lo que el apático es incapaz de cometer acciones reprensibles, por no estar en condiciones de efectuar ningún acto voluntario por la falta de estímulos afectivoemotivos. En el psicodegenerado existe algo de más (la tendencia a delinquir) y algo de menos (la normalidad o casi normalidad en otras actividades somáticas y psíquicas), respecto a la condición globalmente estática, en que se encuentra el apático a causa de su perturbación.

El apático, pues, en el sentido específico arriba indicado, es en último análisis un «anormal» y, por lo tanto, no es en general

sujeto sancionable si se trata de un enfermo grave (en estas nuestras consideraciones éticas solo nos fijamos en las formas más desarrolladas de esta afección, las cuales tienen siempre un claro sustrato patológico), el apático, al igual que el loco, se considera irresponsable.

Para la valoración moral de lo que suele llamarse temperamento apático, v. las voces: *Carácter, Constitución* y *Personalidad*. *Riz.*

BIBL. — E. TANZI - E. LUGARO, *Apatia*, en EI, III, 633.

APETITO CONCUPISCIBLE E IRASCIBLE.— 1. NOCIÓN. - A. para los moralistas es igual a tendencia, inclinación.

2. DIVISIÓN. - Distínguense tres especies: *natural, sensitivo, racional*.

El a. *natural* es la tendencia que mueve a un ser hacia otro, sin conocimiento alguno, como, p. ej., el hierro hacia el imán; el a. *sensitivo* es el que mueve al animal (y, por lo tanto, también al hombre en cuanto animal) hacia un objeto sensiblemente conocido; el a. *racional*, o voluntad, es la tendencia hacia el objeto conocido y valorado por la razón.

Hablamos aqui solamente del a. sensitivo, que se divide en *concupiscible* e *irascible*.

Llámase *concupiscible* el a. sensitivo en cuanto por él la animalidad busca su propio bien (el placer) y huye su propio mal (el dolor). Es *irascible* el a. sensitivo en cuanto por él la animalidad afronta los obstáculos que se interponen para la consecución del bien o para la fuga del mal.

3. VALOR MORAL. - Estas tendencias que en el animal no están sujetas al control de la razón y, por lo tanto, son incapaces de valoración ética, en el hombre son éticamente valorables, porque y en cuanto están sometidas al control de la razón y al imperio de la voluntad. Decimos «en cuanto», porque también en el hombre gozan las potencias animales de relativa independencia y espontaneidad, por lo que decían los antiguos que la razón y la voluntad ejercen sobre ellas un imperio político y no despótico. Esta independencia es mayor: en el niño por ser más lento el desenvolvimiento de sus facultades superiores; en los habituados a ceder a determinados estímulos, por la dificultad de dominar las reacciones automáticas; en todos, en el primer momento en que se aprehende sensiblemente el objeto, por la mayor rapidez de los sentidos en ceder a los estímulos externos.

El a. sensible es bueno o malo según el objeto que le mueva. Si el objeto es pecaminoso, la responsabilidad subjetiva será mayor en general en el adulto que en el niño; más grave en el segundo momento que en el primero.

El a. sensible tiene objetos indefinidos. En el campo de lo concupiscible llevan la primacía la comida y el sexo; en el de lo irascible se suelen indicar como primer sujeto los peligros de muerte. El a. concupiscible está regulado por la virtud de la templanza; el irascible por la fortaleza. *Gra.*

BIBL. — *S. Theol.*, I-II, 73, ad 2; STO. TOMÁS, *In sententias*, II, D. 22, 2, a. 2, ad 5; H. D. NOBLE, *Note pour l'étude de la psychophysiologie d'Albert le Grand et de Saint Thomas*, en *Revue Thom.* (1905), 91 ss.

APLICACIÓN DE LA STA. MISA. — 1. NATURALEZA. - La a. de la Sta. Misa es la intención del sacerdote celebrante de aplicar el fruto ministerial del sacrificio a una persona determinada o a un fin especial. Esto lo puede hacer solamente el sacerdote celebrante y la Iglesia ha condenado la doctrina del Sínodo de Pistoya que negaba al sacerdote la potestad de distribuir los frutos del Sacrificio (Denz., n. 1530).

2. CONDICIONES. - Para la validez de la a. se requiere: *a*) una verdadera intención, actual o virtual, en el celebrante de aplicar el fruto ministerial; *b*) el celebrante debe tener esta intención antes de la Sta. Misa, o al menos antes de la consagración de las dos especies, ya que la esencia del sacrificio consiste en la consagración de las dos especies; probablemente es válida también la a. hecha entre la consagración del pan y del vino; *c*) el celebrante debe determinar la persona o fin por el que quiere aplicar el fruto de la Sta. Misa; el fin, sin embargo, puede ser determinado también por una tercera persona, y entonces basta aplicar segun la intención de aquella persona; *d*) el celebrante no puede dividir el fruto ministerial destinando a diversas intenciones el fruto propiciatorio y el satisfactorio, cuando la a. es obligatoria; en este caso, si la persona no es capaz de recibirlo todo, el fruto se divide por sí mismo, como también cuando la misa se aplica por muchas personas; en cambio, si la a. es gratuita, el celebrante puede dividir el fruto ministerial, aplicando el impetratorio a una persona y el satisfactorio a otra.

3. POR QUIÉN SE PUEDE APLICAR. - El fruto ministerial puede aplicarse por todos aquellos que pueden recibir de él alguna parte, por lo tanto puede aplicarse por todos los vivos y

por todas las almas del Purgatorio, de no haber alguna prohibición eclesiástica (canon 809). Así por el derecho canónico no está permitida la a. pública por los excomulgados vitandos y por aquellos a quienes se ha negado la sepultura eclesiástica. El celebrante puede aplicar en privado por los herejes, cismáticos y otros excomulgados y por la conversión de los vitandos y de los infieles (can. 2263, § 2). No se puede aplicar la Sta. Misa por los Santos canonizados, sino en su honor y para obtener su intercesión; de ninguna manera por los condenados (constando con certeza de su estado) y por los niños que murieron antes del bautismo y antes del uso de la razón. Por los niños muertos después del bautismo y antes del uso de la razón se puede aplicar con fin latréutico y de acción de gracias. Y tal vez también con fin impetratorio, para obtener gracias por su intercesión.

4. Obligación. - El sacerdote puede estar obligado a aplicar la Sta. Misa por precepto de su superior y por razón de promesa, voto, oficio o beneficio y de estipendio o limosna ofrecida por los fieles. *Toc.*

BIBL. — N. Th. Miller, *Founded Masses according to the Code of canon law*, Washington, 1926; L. Angulo, *Legislación de la Iglesia sobre la intención de la Sta. Misa*, Washington, 1931; Z. Varalta, *Natura giuridica del rapporto di offerta e accetazione di «Stipendium Missæ»*, Padova, 1942; O. Robleda, *Estipendios, derechos de estola*, en *Sal Terræ* (1949), 286-302; M. Mostaza, *Las Misas de estipendio*, Bilbao, 1912; Monachus, *La aplicación de la Santa Misa*, en *Liturgia*, 43, 44 (1949), 193-198, 230-235.

APOSTASÍA. — 1. Noción. - A. en sentido general es el retroceso voluntario de una condición o estado precedente; en la terminología eclesiástica puede indicar la retirada ilegítima del orden clerical *(a. ab ordine)*, o del estado religioso o, más tecnicamente, la retirada definitiva de la propia familia religiosa por parte de un religioso de votos perpetuos, hecha ilegítimamente *(a. a religione*, can. 644). Pero en sentido más común, aceptado hasta en lenguaje popular, indica la retirada de la fe; es decir, como lo define el CIC (can. 1325, § 2), el acto del que después del bautismo abandona totalmente la fe cristiana. A diferencia, pues, del hereje el apóstata no rechaza solamente algún dogma particular, sino toda la fe revelada en bloque, sea para pasar a otra religión no cristiana, sea para quedar sin religión alguna.

2. Moralidad. - La a. propiamente dicha, es decir, de la fe, es un pecado gravísimo contra la fe y la religión, al cual se añade la circunstancia agravante de la infidelidad a la palabra dada en el bautismo. Es cuestión disputada si puede darse (como en el caso de la herejía, infidelidad o cisma) una a. material, es decir, de buena fe. El Concilio Vaticano (Sess. 3, c. 3 de fide y can. 6) ha declarado que Dios concede a todos los creyentes la gracia de perseverar en la fe y no abandona al hombre sino cuando es abandonado por él, y que por consiguiente un católico no puede tener jamás una causa justa para abandonar su fe. Algunos teólogos explican este texto en el sentido de que la causa justa sea objetiva, juzgando que el Concilio no excluye una buena fe subjetiva. Sin embargo, la mayor parte de los teólogos no admiten esta explicación y juzgan imposible que un católico, después de haber aceptado la fe libre y conscientemente, pueda abandonarla sin pecado mortal, al menos en causa. El pecado contra la fe puede ser directo o indirecto, cuando el apóstata se expone al peligro con lecturas, compañías antirreligiosas y se entrega a otros pecados mortales, como la impureza, la soberbia, etc., sustrayéndose a la gracia y a la asistencia de Dios, necesaria e indispensable para superar las dificultades contra la fe.

3. Relaciones con la Iglesia. - La defección de la fe católica y la ruptura con la Iglesia no libera evidentemente al apóstata del vínculo de sujeción a ella contraído con la recepción del bautismo.

La Iglesia trata a los apóstatas como a hijos rebeldes y los sanciona con las mismas penas con que a los herejes, especialmente con la excomunión reservada a la Sta. Sede (can. 2314); la posición jurídica de unos y otros con respecto a los medios de la gracia es, pues, igual (v. *Herejía*). Si además la a. es notoria el apóstata queda también excluído de la sepultura eclesiástica (can. 1240, § 1). *Dam.*

BIBL. — *S. Theol.*, II-II, q. 12; G. Robinot-Marcy, *Aux prises avec l'apostasie*, Paris, 1932; K. Algermissen, *Kirchenaustritt*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, 985-989; F. Huerth, *De inculpabili defectione a fide*, en *Gregorianum*, 7 (1926), 3-27; 203-224; G. Baroni, *È possibile perdere la fede cattolica senza peccato*, Roma, 1936; G. Guzzetti, *Può un cattolico perdere la fede senza colpa?*, en *Scuola Cattolica*, 167 (1939), 75-100; 167-183.

APOSTOLADO. — 1. Los Apóstoles. - Apóstol (del verbo griego ἀποστέλλω = enviar, y de aquí, enviado) es el título dado por Jesucristo a los doce colaboradores que Él mismo escogió y envió a predicar (Mat., 4, 18,

22; 9, 9-13, etc.), y a los cuales confió la difusión y aplicación instrumental de su misión redentora. El número era fijo —en recuerdo de las doce tribus de Israel— hasta constituir un apelativo del grupo escogido, *los doce*. Judas prevaricó y quedaron once, pero fué sustituído por Matías para recomponer el número de doce. Sus nombres se han consagrado en la historia de la propagación del Evangelio, de la santidad y de la piedad cristiana: Pedro, Santiago, Juan, Andrés, Santiago el menor, Felipe, Bartolomé, Simón, Judas Tadeo, Mateo, Tomás, Judas Iscariote, que fué sustituído más tarde por Matías. Su relación con Cristo llega al extremo de participar según su promesa de su misma función judicial, y esto en premio de haberlo dejado todo por seguirle (Mat., 19, 27, 29). La misión de los doce Apóstoles comienza propiamente con la resurrección de Jesús, de la que son testimonios auténticos. Al principio la anuncian a los hebreos y más tarde se convierten en misioneros de todo el mundo.

El apóstol es creado para el a. El a. creado por Jesucristo tenía un carácter universal y mediante la sucesión apostólica, también perpetuo. En el campo de la doctrina tenía el encargo de transmitir la doctrina del Maestro, pero había de gobernar también a los fieles con prescripciones en el campo dogmático y disciplinar.

El ser un mandato de Cristo era y sigue siendo un carácter fundamental en el concepto del a.

Los Apóstoles tuvieron un doble oficio: uno *extraordinario* que había de cesar con ellos, el de continuar la obra de Jesús, poniendo los fundamentos de la Iglesia sobre la piedra angular que es Cristo; el otro *ordinario* que habían de transmitir a sus sucesores, a saber, el de ser la Autoridad jerárquica de la Iglesia.

El a. en sentido estricto y etimológico es la potestad religiosa y sobrenatural conferida por Jesús a doce de sus discípulos enviados por Él a las diversas partes de la tierra a anunciar la ley evangélica y la fe cristiana.

2. A. OFICIAL. - En sentido más amplio, pero propio y literal, el a. es la obra del que se consagra totalmente a la difusión de las verdades religiosas morales y aun civiles.

En la Iglesia hay un doble a. oficial, el cual importa la facultad y aun la obligación de instruir con autoridad sobrenatural en las verdades de la fe; de administrar canónicamente los sacramentos para comunicar la gracia a las almas, de regir la grey propia promoviendo y dirigiendo en los fieles la observancia de la ley divina; de dictar normas y leyes positivas según las circunstancias de lugar y tiempo; de exorcizar con autoridad superior a Satanás y a los espíritus malignos, etc. Tal a., heredado por legítima sucesión de los Apóstoles, es propio del Papa para toda la Iglesia y de los Obispos para su propio territorio (can. 1327); y por derivación directa del Papa o de los Obispos es propio también de quien sea autorizado por el Papa o los Obispos. Esta autorización en el derecho vigente está limitada al Clero, y más propiamente a los sacerdotes y a los diáconos (can. 1328, 1342).

3. A. Y ACCIÓN CATÓLICA. - Junto al a. oficial hay otro a. que se pudiera llamar semioficial, y es el ejercitado por los seglares, reunidos en asociaciones particulares que obran bajo el control directo de la Iglesia en ayuda del Clero para poder penetrar en todos los ambientes y afrontar todas las condiciones sociales. Este a. se halla organizado actualmente en la Acción Católica, que con sus diversas ramas, organiza los elementos de todas las edades y de todas las condiciones sociales (v. *Acción Católica*). Sin embargo, esta clase de a. no es de la exclusiva competencia de la Acción Católica, ni privativo suyo, porque también otras asociaciones existentes en la Iglesia y aprobadas por la misma (Congregaciones Marianas, Terceras Órdenes, Pías Uniones, etc.), según repetidas declaraciones del último Pontífice, desarrollan una verdadera acción y a. católico.

Junto al a. oficial y semioficial, está también el de los fieles aislados que, animados de la caridad de Cristo, trabajan por la difusión de su reino en las almas, sirviéndose de sus contactos habituales, familiares o sociales.

4. FORMAS DE A. - Formas de a. que participan de las tres especies dichas, esto es, en cuanto que son organizadas por la Iglesia y en ellas pueden colaborar los simples fieles, son: el a. de la oración, el a. de la prensa, el a. del mar, el a. entre los obreros, el a. entre los emigrantes, etc. *M. d. G.*

BIBL. — F. CUTTAZ, *Apostolat*, en DS, I, 773-790; J. B. CHAUTARD, *El alma de todo apostolado*, Madrid, 1933; L. CIVARDI, *Apostolato nel proprio ambiente*, Vicenza, 1938; G. TREMBLALY, *Apostolato della preghiera*, en EC, I, 1676-1678; A. LANZ, *Apostolato del mare*, ib., I, 1678-1680; V. BOUCHE, *Apostolat*, en DDC, I, 674-692; A. AMANIAN, *Apostoli*, ib., I, 692-698; E. BEITIA, *Apostolado de los seglares*, Madrid, 1939.

APROPIACIÓN INDEBIDA. — CONCEPTO. - Existe la a. indebida cuando una persona que

hubiere recibido dinero, efectos o cualquier otra cosa mueble en depósito, comisión o administración, o por otro título que produzca obligación de entregarlos o devolverlos, se apropiaren de ellos o distrajeren alguna parte en perjuicio de otro, o negaren haberlo recibido (CPE, art. 535). Son elementos constitutivos de este delito, junto con la apropiación o distracción de la cosa mueble ajena recibida en posesión y no en dominio, el dolo específico del abuso de confianza y el perjuicio del dueño con ánimo de lucro propio o de tercero. Aunque el derecho civil lo considera como especie distinta del hurto, en el orden moral la a. es un verdadero y propio hurto. Se diferencia igualmente de la estafa, delito en que interviene como elemento específico el engaño, y de la malversación de fondos, en que el agente es un funcionario público que se apropia caudales u objetos puestos a su cargo por razón de sus funciones. *Fel.-Tr.*

BIBL. — M. Marsili Libelli, *La moralità nelle azioni economiche*, en *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934, p. 115-142; C. Antoine, *Depôt*, en DTC, IV, París, 1924, p. 521-526.

ARBITRAJE. — 1. Noción. - El a. es un instituto jurídico, por el cual, para evitar litigios judiciales, las partes pueden ponerse de acuerdo, para que la controversia se confíe a uno o más individuos que estudien y resuelvan la cuestión o en rigor de derecho *(ad normam iuris)*, o según cierta equidad *(de bono et aequo)*.

2. Normas canónicas y civiles. - No pueden ser árbitros, en derecho canónico, los excomulgados y los infames después de la sentencia condenatoria o declaratoria, y en las causas eclesiásticas los laicos: los religiosos pueden serlo, pero sólo con permiso de sus superiores (can. 1931).

Los árbitros una vez aceptado su oficio deben seguir las normas no sólo del derecho canónico sino también las del derecho civil vigente en el lugar donde se ejercita el a. (cáns. 1930, 1926). Según los cáns. 1930, 1927 no se puede ejercitar el a. en las causas criminales, en las causas contenciosas que tengan por objeto o la disolución del vínculo matrimonial o la materia beneficiaria, cuando se discute sobre el mismo título del beneficio, y no existe el consentimiento de la autoridad competente, finalmente en los negocios espirituales, siempre que vaya complicada la solución de una cosa temporal. Pero si la controversia se refiere a los bienes temporales eclesiásticos o a aquellos bienes que aunque anejos a las cosas espirituales pueden, sin embargo, ser considerados separadamente, se puede recurrir válidamente al a.

En el caso de que las partes no quieran recurrir a los árbitros o arbitrantes, ni quieran venir a transacción, no les queda otro recurso que el de un juicio formal, que se ha de instituir en rigor de ley (can. 1932). *Fel.*

En el derecho español está reglamentado el juicio de árbitros y amigables componedores por la LECE, arts. 790-839 y la Ley de arbitraje de 22 diciembre 1953. *Tr.*

BIBL. — V. Rivalta, *I giudizi di arbitri, Saggio di legislazione e giurisprudenza antica e moderna*, Bologna, 1885; F. X. Wernz - P. Vidal, *De processibus*, II, Roma, 1928, p. 623-640, n. 676-689; M. Lega - V. Bartocoetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, III, Roma, 1941, p. 132-149; A. Batalla, *Juicio de árbitros y de amigables componedores*, Barcelona; L. Prieto Castro, *El arbitraje según la legislación y la jurisprudencia española*, Barcelona, 1943; F. Ferreiro, *Los arbitrajes del derecho privado, Comentario a la Ley de 22 dic. 1953*, Bilbao.

ARBITRAJE INTERNACIONAL. — 1. Concepto. - Es el procedimiento al cual pueden recurrir dos Estados o dos autoridades internacionales divididos por un conflicto particular, generalmente después de haber intentado vanamente solucionar las cuestiones en pendencia con negociaciones directas. El a., en efecto, no es más que el mandato conferido por común acuerdo de los litigantes a una o más personas para definir con poder de juez y según normas de derecho común y especiales las controversias nacidas entre dos o más Estados: una especie de compromiso entre los litigantes al cual se suma la aceptación del árbitro escogido y del juicio consiguiente con su laudo arbitral.

2. Noticias históricas. - Se encuentran vestigios de arbitrajes internacionales en casi todos los pueblos antiguos. Las Asociaciones Aqueas, los Consejos Anfictiónicos no eran en sustancia más que tribunales internacionales de a. Igualmente las Universidades jurídicas medievales tomaron alguna vez el aspecto de Tribunales internacionales. En el s. xvi, al variar las relaciones internacionales, hubo una interrupción en los arbitrajes internacionales que dura hasta principios del s. xix, aun cuando en aquellos tres siglos no faltaron autores (como Bentham) que propugnaban la necesidad de acuerdos internacionales en función de una paz perpetua ni cesó la tradición internacional en acuerdos particulares del tipo del de 1794 entre In-

glaterra y los Estados Unidos de América. El a. internacional vuelve a florecer en la segunda mitad del s. XIX como medio para una pacífica solución de los conflictos internacionales. Según La Fontaine, de 1821 a 1840 se dieron ocho arbitrajes; veinte de 1841 a 1860; cuarenta de 1861 a 1880; noventa de 1881 a 1890. Posteriormente el recurso al tribunal internacional ha sido más frecuente. Esto se debe al hecho del aumento de los conflictos internacionales y al miedo de que éstos, si no se les detiene pacíficamente a tiempo, puedan desembocar, como ha ocurrido tantas veces, en una guerra. Las relaciones internacionales han aumentado y los peligros bélicos con los nuevos medios ofensivos y defensivos aparecen cada vez más espantosos, de modo que nadie desea correr tan fácilmente la aventura de una guerra eventual.

Después de la propuesta del Instituto Jurídico Internacional de Bruselas (1875) de que los Estados concertasen entre sí un procedimiento adecuado y conveniente para la solución de los conflictos internacionales, y después de las exhortaciones del gran León XIII, que fué él mismo árbitro en la composición de un conflicto entre España y Alemania acerca de la posesión de la isla Yap, una de las Carolinas, se reunieron los dos Congresos de La Haya (1899 y 1907), que establecieron el Tribunal Permanente de Arbitraje de La Haya y formularon sus normas estatutarias y de procedimiento, reformadas y completadas en acuerdos posteriores. Benedicto XV, el 1.° de agosto de 1917, recordaba solemnemente a los Estados y a los pueblos, entonces beligerantes, que el a. internacional es el mejor medio para establecer y conservar la paz internacional, siempre que exista un mínimo de buena voluntad por parte de los Estados en conflicto. Desde 1880 los Estados comenzaron a establecer entre sí tratados permanentes de a. con los cuales se obligan recíprocamente a resolver sus conflictos de manera pacífica. Después de la quiebra de la Sociedad de las Naciones, cuya convención había creado en La Haya un Tribunal de Justicia Internacional, y después de la reciente guerra mundial, nació el organismo internacional de la ONU (Organización de las Naciones Unidas) con funciones hasta de jurisdicción para la solución pacífica de los conflictos. No nos atrevemos a esperar mucho, pero tampoco hay que pedir demasiado a estos organismos.

3. Naturaleza. - El a. internacional no se confunda con el juicio verdadero que emana de los poderes públicos, mientras que aquél se deriva de la autoridad propia de la voluntad privada y concorde de los Estados en conflicto; no se ha de confundir tampoco con la mediación, la cual no se desenvuelve en el ámbito del derecho establecido, ni tiene fuerza obligante.

4. Corte Permanente de Arbitraje de La Haya. - No es otra cosa que una lista de juristas, famosos por su ciencia y honestidad, designados por los Estados adheridos, entre los cuales, en caso de conflicto, se eligen los miembros para un tribunal arbitral particular. Cada Estado nombra cuatro delegados cuyos nombres se inscriben en la lista. Los Estados en conflicto eligen cada uno dos jueces (árbitros) en la lista de los jueces de la Corte, de los cuales uno solo puede ser ciudadano del Estado que lo ha escogido; los cuatro juntos eligen un quinto que sea Presidente del Tribunal. Sus decisiones, por mayoría de votos, son obligatorias para las dos partes recurrentes, siempre que no se salgan de las cuestiones propuestas.

5. Tribunal Permanente de Justicia Internacional. - Es un cuerpo de jueces independientes (15) nombrados por indicación de los Estados adheridos a la Sociedad de las Naciones y sin consideración a su nacionalidad por organismos internacionales particulares. Éstos juzgan las cuestiones que se someten en forma solemne, esto es, juntos todos los jueces ordinarios (11), más uno o dos miembros adjuntos que sean ciudadanos de los mismos estados; o también en forma sumaria, esto es, con un Colegio de tres jueces. Además cada tres años constituyen dos diversos Colegios de cinco jueces para los conflictos laborales y para los relativos al tránsito y comunicaciones. Las Repúblicas de Centroamérica, en 1907, constituyeron igualmente un Tribunal Arbitral Internacional que tiene su Sede en San José de Costa Rica.

6. Eficacia del a. - El a. internacional puede convenientemente ser adoptado en los conflictos de orden económico, comercial o estrictamente jurídico; pero no es eficaz, ordinariamente, en las cuestiones que implican el honor, la dignidad, la independencia o la soberanía de los Estados.

El árbitro requerido por los Estados en conflicto puede ser el Jefe de un Estado, un Colegio de juristas o también simplemente un famoso internacionalista u hombre político.

7. ASPECTO MORAL. - Los hombres están hechos para entenderse. La caridad debiera unir a todos, a cualquier raza y a cualquier Nación o Estado que pertenezcan, por encima de toda barrera y de toda frontera política. Todos son hijos de Dios y, por lo tanto, dignos de respeto, de comprensión y de amor. Los individuos forman los Estados, para los cuales debiera regir la ley de la caridad en la comprensión de los intereses mutuos de los pueblos que los componen. Los miembros de la Iglesia católica están en primera fila cuando se trata de apoyar y de alentar iniciativas fundadas que tratan de reducir y eliminar los conflictos armados. *Pug.*

BIBL. — ANZILOTTI, *Curso de derecho internacional*, I, Madrid; BOSCO, *La natura giuridica internazionale nella dottrina italiana*, en *Riv. dir. intern.*, 1931, p. 490; DUMBAULD, *Interim measures of protection in international controversies*, La Haya, 1932; SALVIOLI, *La Corte Permanente di giustizia internazionale*, en *Riv. dir. intern.*, 1923, p. 11 y 450; 1924, p. 112 y 272; PASQUAZI, *Ius Internationale publicum*, I, Roma, 1936; CH. ROUSSEAU, *Derecho internacional público*, Barcelona, 1955; J. GUASP, *El arbitraje en el Derecho español*, Barcelona, 1955; M. NAVARRO AGUILAR, *Derecho internacional público*, Madrid, 1954.

ARCIPRESTE. — 1. OFICIO. - Es el sacerdote que preside el vicariato foráneo, decanato o arciprestazgo, esto es, una parte de la diócesis que comprende cierto número de parroquias (can. 445; cfr. también can. 217). Parece que el origen de los arciprestes o vicarios foráneos se debe a los oficiales rurales *(officiales rurales)*, que el Obispo estableció junto a los oficiales de la ciudad *(officiales urbani*, de donde los vicarios generales) para sustituir en el gobierno de la diócesis o de parte de ella a los antiguos arcedianos que se habían hecho demasiado autoritarios.

2. FACULTADES. - Al a. se le atribuyen poderes, parte por el derecho tanto común como particular, tanto por especial comisión del Ordinario de quien depende. Tiene, por lo tanto, un poder ordinario y delegado que se reduce en la disciplina vigente a un derecho y a un deber de vigilar y referir al Ordinario, al menos una vez al año, la marcha de las parroquias sujetas a él. Corresponde además al a. convocar las conferencias sobre el caso moral y litúrgico u otras que el Ordinario prescriba según la norma del can. 131 (cfr. can. 447-449). El a. tiene el sello propio del arciprestazgo y precede a todos los párrocos de su distrito (can. 450). Puede ser removido a juicio del Obispo, *ad nutum Episcopi* (can. 446, § 2). *Fel.*

BIBL. — P. PALAZZINI, *Diacono e Arcidiacono*, en *Enciclopedia Cattolica*, IV, 1535-1544; M. GORINO CAUSA, *Vicario Foraneo*, en *Nuovo Dig. ital.*, XII, 1019-1020; A. COULY, *Les vicaires forains d'après la nouvelle législation canonique*, en *Le canoniste*, 40 (1924), 18-39; 65-70; M. CONTE A CORONATA, *Del vicario foraneo*, en *Pal. del Clero*, 8 (1929), 194-199.

ARCHIVO. — En toda Curia eclesiástica ha de haber dos archivos: el público y el secreto (can. 375, 379).

1. A. PÚBLICO. - En el a. se han de conservar los intrumentos y todas aquellas escrituras que se refieren a los asuntos diocesanos; éste debe estar siempre cerrado y sus llaves las ha de tener el canciller de la Curia (can. 372, § 1; 377, § 2). Nadie podrá entrar en él sin permiso del Obispo, del Vicario General o del Canciller (can. 377, § 1), y es necesario el permiso del Obispo para sacar una escritura: en este caso el Canciller hará que se le entregue una cédula firmada de puño y letra por quien saque la escritura y a los tres días (siempre que por grave razón no haya sido establecido un espacio de tiempo más largo) exigirá su restitución (can. 378).

En el a. público se ha de conservar copia del inventario del a. de todo cabildo, parroquia, cofradía o lugar piadoso; igualmente copia auténtica de los libros parroquiales, del inventario de los bienes inmuebles y muebles de toda iglesia, beneficio, lugar piadoso o causa piadosa; finalmente, los ejemplares de todos los documentos de comprobación de la legitimidad de dichos derechos. Del a. público se ha de redactar un inventario regular, con número de protocolo, que se ha de tener siempre al día. Al menos en el primer bimestre del año se han de incluir en el inventario o catálogo las escrituras redactadas durante el año anterior, aunque es de recomendar que se registren inmediatamente (can. 375-376).

2. A. SECRETO. - En el a. diocesano secreto se han de conservar todas las escrituras que por su naturaleza o por prescripción del Código se hayan de mantener en secreto (can. 379, § 1). De estas escrituras se ha de redactar un catálogo y el Obispo cuidará de quemar todos los años las escrituras y documentos de las causas criminales en materia de costumbres, si el reo es difunto o si han transcurrido diez años de la sentencia; en este último caso, sin embargo, se ha de conservar un pequeño sumario del hecho con el texto de la sentencia definitiva (ibid., § 2).

El a. secreto debe estar separado del público y cerrado con dos llaves, una de las cuales ha de conservar el Obispo, la otra el

Vicario General o, a falta de éste, el Canciller (ibid., § 3). Normas particulares del CIC establecen quiénes han de conservar las llaves en caso de sede impedida o vacante (can. 379, § 4; 361): la preocupación del legislador es que en ningún caso las dos llaves estén en las manos de una sola persona. Sólo el Obispo o el Administrador Apostólico tiene derecho a consultar, sin la presencia de nadie *(nemine adstante)*, el a. secreto, el cual por consiguiente debe estar cerrado y sellado cuando falte en la diócesis el Obispo o el Administrador Apostólico. El Vicario capitular puede consultarlo sólo en caso de necesidad urgente, pero en presencia de dos canónigos o consultores, los cuales han de vigilar para que no se saque ninguna escritura y deben estar presentes todo el tiempo que el Vicario capitular esté examinando las escrituras (can. 382). Al venir el nuevo Obispo le ha de dar razón de la necesidad urgente que le movió a consultar el a. *Fel.*

BIBL. — G. Vattelli, Zaccaria Da S. Mauro, N. Del R., *Archivio*, en EC, I, 1830-1836; H. L. Hoffmann, *De influxu Concilii Tridentini in Archiva ecclesiastica*, en *Apollinaris*, 20 (1947), 242-263.

ARMISTICIO. — 1. Concepto. - Es una convención de carácter político y militar por la cual cesan inmediata, aunque temporalmente, las hostilidades entre los ejércitos de países enemigos en conflicto actual. Se establece como tregua de armas en un acuerdo entre los Jefes militares, con la intervención y consentimiento de representantes diplomáticos de los Gobiernos interesados. En realidad una cosa es el a. verdadero y propio y otra la suspensión de fuego, que tiene carácter ocasional y objeto bien determinado (p. ej., sepultar los muertos) y ordinariamente no se refiere más que a un solo sector bélico. Uno y otra son convenciones que no ponen fin a la guerra, sino sólo suspenden los actos bélicos por un tiempo más o menos largo, más o menos determinado.

2. Efectos. - El a. suspende todos los actos de hostilidad de ambas partes y las operaciones que el adversario hubiera tenido interés en impedir o hubiera podido impedir si no hubiera intervenido la tregua; p. ej., no se podrán conducir armas y soldados a una fortaleza asediada o reparar brechas abiertas por el enemigo, porque esto alteraría las condiciones del hecho en que se encuentra un beligerante contra el otro en el momento de la conclusión de la tregua. Pero cada uno de ellos es libre en su propio territorio para preparar armas y soldados, ya que esto, aun durante la guerra, no puede impedirlo el enemigo. No suspende en cambio el a. la aplicación de las leyes de guerra a no ser que disposiciones particulares provean de otra manera. Pero, en general, las convenciones de a. prevén y establecen minuciosamente las limitaciones a la libertad de los contrayentes. Puede ser objeto de pena el militar que, investido de cualquier mando, prolongue las hostilidades después de haber recibido el aviso oficial de la entrada en vigor del a.

3. Comunicación. - El a. entra en vigor en el momento de la firma, si no se establece de otra manera. Pero el cese efectivo de las hostilidades no puede tener lugar sino cuando se entregue la comunicación oficial a todos los jefes militares. Esta comunicación por acuerdos internacionales se juzga obligatoria y necesaria.

4. Obra de la Iglesia. - Por su misión apostólica de paz en el mundo, la Iglesia se ha preocupado siempre de prevenir diplomáticamente el nacimiento de los conflictos armados y de hacerlos cesar cuanto antes si ya habían surgido. En la sociedad medieval consiguió con la «tregua de Dios» reducir los conflictos armados a solos tres días no completos de la semana y abolirlos totalmente en tiempos de especiales solemnidades. En los recientes conflictos, grandes y pequeños, que han agitado al mundo ha sido bien patente la acción incesante del Romano Pontífice para conseguir la paz y la concordia en el mundo. *Pug.*

BIBL. — Guarzinus, *De pace, tregua, verbo dato alicui principi*, Roma, 1610; Mordaco, *La vérite sur l'armistice*, París, 1929.

ARQUITECTO. — 1. Nociones. - La palabra a. = *architectus*, se deriva del griego ἄρχος = príncipe, y τέκτων = obrero, o principal obrero. El a. es un hombre perito en la arquitectura, o en el arte de construir; que hace los planos y diseños de los edificios, dirige la obra, los aparejadores, albañiles, obreros y demás artesanos empleados en ella. Dícese más propiamente a. el que toma a su cargo la construcción de edificios dando él mismo el diseño o proyecto. Siendo muy diversas las obras constructivas es también diverso y mútiple el campo de actividad del a., que puede ser a. civil, a. militar, marítimo, etc.

2. Obligaciones civiles y morales. - El a. es un hombre de ciencia que mediante una suma fija o estipulada a un tanto proporcional sobre el importe de los trabajos

se encarga de levantar el plano de la obra, vigilar y dirigir la ejecución de los trabajos, verificar las cuentas del empresario o contratista y algunas veces de elegirlo él mismo. De aquí se comprende que no puede ser a. el que no haya frecuentado los cursos especiales de las escuelas de arquitectura y haya obtenido su diploma. Una vez que el a. se ha encargado del trabajo o viene a participar de él tiene un derecho de vigilancia sobre los trabajos y obreros y como adjudicatario de una obra está sometido a las disposiciones relativas a la adjudicación y construcción de obras (cfr. CCE, arts. 1588-1600).

El a. está vinculado moralmente en lo que se refiere al tiempo, materia, forma y precio del trabajo a ejecutar, por el contrario, tanto si se estipula con una entidad pública como con una persona privada. Este contrato no sólo prohibe al a. violar intencionalmente los derechos ajenos (p. ej., en concursos); sino que le impone el dirigir y observar una conducta tal que evite los daños y peligros (tanto para las personas como para las cosas) que la experiencia común y las leyes de causalidad indican como efectos normales y constantes de ciertas actitudes positivas o negativas, que los juristas y moralistas clásicos llamaban culpa *in vigilando* y culpa *in eligendo*. La impericia profesional y la ignorancia técnica constituye en el a. una responsabilidad evidente de la que nace la obligación grave en conciencia de resarcir los daños ocasionados. Al a. católico no le es lícito cooperar a la construcción de obras claramente contrarias a la fe y a la moral evangélica. *Tar.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, Roma, 1937, n. 138-39, 448 ss.; V. CASAGRANDE, *L'Arte al servizio della Chiesa*, Torino, 1932.

ARRENDAMIENTO. — 1. CONCEPTO GENERAL. - En su expresión más general, el a. es el contrato consensual bilateral en que una de las partes contratantes *(arrendador)* se obliga a hacer disfrutar a la otra *(arrendatario)* de la utilidad de una cosa, de un trabajo o servicio por un tiempo determinado y una determinada compensación.

Aunque es uno de los contratos más antiguos que recuerda la historia del derecho, el a. es todavía de gran actualidad por las múltiples formas contractuales modernas a que ha dado lugar.

Es fundamental en el a. la distinción romanista triple en a. de cosas *(locatio-conductio rerum)*, a. de obra *(locatio-conductio operis)* y a. de obras *(locatio-conductio operarum)*, según que el objeto del contrato sea una cosa, un trabajo o un determinado producto del trabajo, o bien los servicios de una persona.

En todo caso es siempre esencial en cualquier a. el carácter obligatorio: no engendra en el conductor un derecho real, sino sólo un derecho personal o de crédito. Por esta razón sobre todo, se distingue de las relaciones similares constituídas por un derecho real de disfrute como la enfiteusis y el usufructo (v.).

La definición, que hemos dado antes, hace a este concepto base de una diversísima gama de figuras contractuales que el derecho moderno, sobre la base de la tradición romanista, ha venido elaborando y distinguiendo poco a poco, las cuales, aun manteniendo en el a. su mínimo común denominador, se adaptan mal hoy a ser contenidas en un esquema único o a ser incluidas en un tratado común. Así, p. ej., a la *locatio rerum*, como forma específica, pertenecen los diversos contratos agrarios, el contrato de alquiler y las diversas concesiones para el disfrute de haciendas industriales, comerciales y agrícolas. Como formas evolutivas de la *locatio operis* siguen otros distintos tipos de contratos, como la empresa (v. *Empresario*), la contrata, la agencia, la mediación (v.), el depósito (v.) y el mandato; mientras que la vieja fórmula de la *locatio operarum* está absorbida al presente por los modernos contratos de trabajo y de empleo, que pueden ser individuales o también colectivos (o nacionales), hoy de gran relieve e interés en el campo jurídico y social.

Siguiendo el esquema de los códigos civil y canónico que mantienen al término el significado exclusivo de a. de cosas es forzoso limitar a éste el tratado, dada la amplitud de la materia.

2. A. DE COSAS. - Es el contrato por el cual una parte se obliga a hacer gozar a la otra de una cosa mueble o inmueble por un tiempo determinado y por una determinada compensación (para la a. de obra o de obras, v. *Contratista, Hacienda, Depósito, Empresario, Mediación*, etc.).

El objeto del contrato puede ser cualquier cosa mueble o inmueble siempre que no esté jurídicamente fuera del comercio. Puede alquilar todo el que tenga capacidad para realizar actos de administración. El a. es esencialmente temporal.

3. ARRENDAMIENTOS EN MATERIA ECLESIÁSTICA. - En virtud del can. 1529, que en materia

de contratos y de arrendamientos, salvo disposiciones contrarias del derecho divino y canónico, confiere a las leyes civiles del territorio respectivo valor y eficacia incluso en el orden eclesiástico (v. *Contrato*), las normas expuestas y las disposiciones de la ley civil se han de juzgar valederas y eficaces incluso para el arrendamiento de bienes eclesiásticos, salvo el respeto de algunas normas en parte contrarias, en parte aditivas, explícitamente previstas por la ley canónica.

En el CIC se establece ante todo que el a. de bienes inmuebles eclesiásticos normalmente se ha de hacer por medio de pública subasta según la norma del can. 1531, § 2, y que en el contrato respectivo se han de incluir como condiciones explícitas la custodia diligente de las lindes, el buen cultivo de la finca, el pago puntual de la renta y una congrua caución en garantía por el cumplimiento de dichas condiciones contractuales (can. 1541, § 1).

En derecho canónico están fuera de comercio *(extra commercium)* las cosas sagradas en cuanto tales (can. 727, § 1).

Está previsto además que el a. de bienes inmuebles estipulado por un periodo superior a nueve años y por una renta superior a mil liras oro, se considere como un acto que excede la administración ordinaria, sujeto por lo tanto a la tutela y autorización por parte de la autoridad eclesiástica superior a los administradores ordinarios. Se establecen los términos siguientes: beneplácito de la Sta. Sede, si la renta es superior a las 10.000 liras oro; licencia del Ordinario del lugar, con el consentimiento del Cabildo Catedral, si es inferior a las 10.000 liras oro y superior a las 1.000, o supera las 10.000 en un a. inferior a los 9 años; licencia del Ordinario del lugar, oído el parecer del Consejo administrativo diocesano, si no supera las 1.000 o está entre las 1.000 y las 10.000 en a. no superior a los 9 años; simple notificación al Ordinario si no supera las 1.000 liras y el a. es inferior a los 9 años (can. 1541, § 2, n. 1 y 3; Decr. Sda. Congr. Consistorial de 13 julio 1951 y de la Sda. Congr. del Conc., 17 dic. 1951: AAS 43 (1951, 602; 44 [1952], 44). (Modifícanse así *perdurantibus praesentibus circumstantiis* las disposiciones del CIC, can. 1532, § 3; 1541, § 2, n., etc.)

Se prohíbe igualmente anticipar el cobro del alquiler más de un semestre, sin licencia del Ordinario, cuando se trata de bienes beneficiales (cáns. 1541, § 2; 1479); así como, sin especial licencia del mismo Ordinario, conceder en a. bienes inmuebles eclesiásticos a los administradores de los mismos o a sus parientes en primero o segundo grado de consanguinidad o afinidad (can. 1540).

4. A. EN EL DERECHO ESPAÑOL. - En el derecho español la duración de más de seis años se considera acto que excede la administración ordinaria (por lo que el contrato correspondiente no puede estipularse con el administrador ordinario, sino que necesita autorización superior [CCE, art. 1548]). Desde el punto de vista de una valoración jurídico-ética del contrato, los aspectos que mayormente interesan los dan el examen de los derechos y deberes de ambos contratantes:

A) *Obligaciones y derechos del arrendador.* Las obligaciones fundamentales del arrendador son las siguientes:

1) Entregar al arrendatario la cosa objeto del contrato.

2) Hacer en ella durante el arrendamiento todas las reparaciones necesarias a fin de conservarla en estado de servir para el uso que ha sido destinada.

3) Mantener al arrendatario en el goce pacífico del arrendamiento por todo el tiempo del contrato (CCE, art. 1554).

El arrendador por su parte tiene derecho: *a)* a percibir la renta correspondiente en el plazo previsto; *b)* exigir al arrendatario el uso legítimo y la buena administración de la cosa; *c)* rescindir el a. en los casos considerados por la ley o por las cláusulas contractuales.

B) *Obligaciones y derechos del arrendatario.* A su vez las principales obligaciones y derechos del arrendatario son:

1) Pagar el precio del arrendamiento en los términos convenidos.

2) Usar de la cosa arrendada como un diligente padre de familia, destinándola al uso pactado; y en defecto de pacto al que se hiciera de la naturaleza de la cosa arrendada según la costumbre de la tierra.

3) A pagar los gastos que ocasiona la escritura del contrato (CCE, art. 1555).

4) Devolver la finca al concluir el arriendo tal como la recibió, salvo lo que hubiese perecido o se hubiera menoscabado por el tiempo o por causa inevitable (art. 1161).

Por el contrario el arrendatario tiene derecho: *a)* a gozar de la cosa dentro de los límites permitidos por la ley y las cláusulas contractuales; *b)* hacer en la cosa las mejoras útiles y voluntarias que crea oportunas con tal que no altere su forma o su sus-

tancia; pero no tendrá por ello derecho a indemnización; podrá, no obstante, retirar dichas mejoras si fuere posible hacerlo sin detrimento de los bienes (art. 1573; 487); *c*) subarrendar en todo o en parte la cosa arrendada, cuando en el contrato de arrendamiento de cosas no se prohiba expresamente, sin perjuicio de su responsabilidad al cumplimiento del contrato para con el arrendador (art. 1550 ss.); *d*) pedir la rescisión del contrato o una reducción de la renta por los vicios de la cosa existentes en el momento de la entrega o sobrevenidos posteriormente, que disminuyan su idoneidad para el uso pactado (arts. 1952, 1558, 1575).

C) *Fin del a.*

El a. cesa: 1) al expirar el término convenido, sin necesidad de requerimiento especial, cumplido el término (arts. 1565, 1569, 1577 y 1581); se entiende que hay renovación tácita del contrato si al terminar éste permanece el arrendatario disfrutando 15 días de la cosa arrendada, con aquiescencia del arrendador (art. 1566); 2) si se pierde totalmente la cosa arrendada (arts. 1568, 1182, 1183, 1101 y 1124); 3) por rescisión del contrato, pedida por uno de los contratantes por incumplimiento de lo estipulado (arts. 1556, 1558, 1568, 1569).

Cfr. para las Rep. Americanas sus códigos respectivos: ecuat., 1906; arg.-par., 1493; bol., 1129; bras., 1188; chil., 1915; col., 1973; cost., 1124; guat., 1163; mej., 2434, 2936; nic., 1915; per., 1540, 1600; salv., 1902; ur., 1750; ven., 1622. *Zac.-Tr.*

BIBL. — P. VITO, *Alienazioni e locazioni dei beni ecclesiastici*, en *Perfice munus*, 4 (1929), 276-280; G. VROMANT, *In applicatione can. 1529*, en *Jus Pontificium*, 10 (1930), 120-125; ST. WILLEMS, *De contractu locationis-conductionis rerum*, en *Coll. brug.*, 38 (1938), 443-445; V. HEYLEN, *Tract. de iure et iustitia*, Malines, 1950, p. 448 ss.; J. BONET CORREA, *Estudio sintético del derecho de arrendamientos*, Barcelona, 1955; J. DE CAMPS, *Arrendamientos rústicos*, Barcelona, 1955; SANTIAGO ARCHANCO, *Comentarios a la Ley de arrendamientos urbanos*, Madrid, 1953.

ARTE (Moralidad del). — 1. NATURALEZA DEL PROBLEMA. - El problema del a. y de la moral va ligado estrechamente al sistema filosófico y a la concepción que cada uno tiene de la vida y, por lo tanto, varía en su solución según la variedad de los principios. Los catárticos subrayan la íntima virtud purificadora de la actividad artística, que automáticamente excluye toda repugnancia con la conciencia moral.

Los metafísicos se paran en el a. como en una realización de lo bello que por sí mismo eleva a Dios.

En cambio los moralistas subrayan la exigencia moral del a.

Supuesto que la inmoralidad no está en las cosas, sino en el modo de expresarlas, la visión de que aquí se parte es la visión cristiana de la vida y en esta visión se han de encuadrar los dos términos: arte y moralidad para un acuerdo entre las exigencias de la moral y las exigencias del a.

El a. como no es la religión, ni la ciencia, ni la política, no es tampoco la moral; aquél tiene un campo propio, distinto, la producción de lo bello; no enseña directamente, no se preocupa ni siquiera de la verdad, su fundamento es la fantasía creadora. Pero no deja por ello de ser acción humana y por lo tanto de interpretar la vida. Surge entonces la necesidad de que el a. por ser humano sea digno del hombre, y por lo tanto moral. Ahora bien, el a. conoce y siente tanto el bien como el mal y lo representa con formas sensibles. Todo el mundo de la naturaleza, de la historia, de la vida puede ser y es el mundo de sus representaciones. Pero aquí nos preguntamos si la falsedad, la fealdad, la deformidad, la torpeza moral son susceptibles de representación estética, esto es, si son capaces de dar origen a una obra de a. Y, admitido que lo sean, pregúntase aún, si es lícito al artista producir estas obras de a.; y permitirle a él y hasta alentarle para que las difundan y sean pasto voluptuoso de los ojos y del espíritu.

2. SOLUCIÓN DEL PROBLEMA. - No hay duda de que el a. puede y debe representar también el mal, el pecado, que son tanta parte en nuestra vida, siempre que el mal y el pecado sea iluminado y dominado por la luz del espíritu, bajo la cual se perderá toda razón de mal y servirá más bien al triunfo del bien.

El a. es una actividad productora de belleza; a la belleza para ser completa le son precisas las dotes de la integridad, la proporción, la claridad. Si falta alguna de estas dotes se rebaja la armonía de lo bello y de aquí el valor de la obra de arte. Unilateralmente el a. puede llegar entonces como expresión sensible a su más alto grado: pero será siempre a. inferior, por ser falso y, por lo tanto, defectuoso como expresión espiritual.

Más aun: el fin del a. es el goce, verdadero a. es el que produce goces más elevados. Como todo goce, para ser verdadero y

legítimo debe estar armonizado con la naturaleza del hombre. Si provocase sólo la alegría y el goce de los sentidos contra la subordinación debida de éstos a la razón alimentaría un falso placer, un falso bien.

Se ha de rechazar por lo tanto la fórmula conocida: el a. por el a., entendida como pura técnica, como si todo el arte fuera un círculo cerrado sin comunicación ninguna ni relación con el resto del mundo, los hechos y las instituciones humanas; entendida de esta manera esta fórmula está vacía de significado. Sería ouerer la realización del a. separada del artista. Pero si es a. es proyección de su fantasía creadora, de parte de su ser, de la vida del mundo recreada subjetivamente por el artista y, por consiguiente, refleja su modo de concebir la vida. Se ha de rechazar igualmente el otro extremo del que afirma que el a. es por su esencia inmoral, porque se dirige a los sentidos y la emoción que suscita es de suyo mala.

Es cierto que el a. no tiene por objeto directo producir el bien, sino la belleza, y que su fin inmediato es el de agradar y no el de conducir a la santidad. Es igualmente cierto que toda diversión (e igualmente el a. que es una de sus formas más nobles) no tiene en sí y por sí nada de intrínsecamente malo, sino que por el contrario satisface a una necesidad natural de descanso y reposo para la mente. De aquí que el alivio que el a. procura al hombre es de suyo una luz que irradia benéficamente sobre su salud y su trabajo. Si el a. ha ayudado en todo tiempo al mal y ha sido fuente de depravaciones, esto no muda los términos de la cuestión, sino que a lo sumo demuestra que aun aquí, como en la base de toda actividad humana, hay voluntades que pueden dirigir las mismas acciones objetivamente buenas o indiferentes al mal. Lo que profana el a. es, pues, la intención por la cual uno se sirve de él, la intención del autor es un poco objetiva en la obra de arte capaz de comunicarse al ánimo del espectador. Si esta intención es mala la obra misma quedará inficionada, pervertida en el mismo fin de toda cosa bella que es la armonía universal.

Por sutil y experto que uno pueda ser en saber abstraer la forma de la sustancia, no hay duda sobre la reciprocidad de acción del a. sobre los sentimientos y de éstos sobre el arte.

Este peligro potencial de perversión puede estar del todo ausente en la obra de a. y ser efecto sólo de tendencias morbosas del espectador.

Con estos criterios se ha de afrontar el problema del «desnudo en el a.». Es cierto que el cristiano no podrá llegar nunca a decir que el desnudo en a. no es nunca obsceno, pero no lo repudia *a priori* como inmoral. Lo consiente cautamente cuando va legitimado por una razón superior, aunque sólo sea sanamente artística, siempre que se cumplan todas las condiciones que se suelen poner en todo lo que puede ser ocasión de pecado.

Hay estatuas o pinturas no vestidas que nadie podrá llamar inmorales, mientras que hay otras más vestidas, pero mucho más inmorales, porque el intento perverso del autor se transparenta en todo el conjunto y en todos los detalles.

Es natural que un mismo sujeto, una misma obra de a. pueda suscitar reacciones diversas en diversos espectadores. El llamado sentido estético es fruto de cierta aptitud y preparación artística que puede faltar o haber llegado más o menos a madurez. Todo esto habrá de tenerse en cuenta en las exposiciones de a. en lo que se refiere a la admisión del público.

El mismo ambiente puede influir y dirigir las reacciones sensitivas de los espectadores.

Una estatua expuesta en un museo adquiere, aun a los ojos de un profano, cierto significado artístico, mientras que puesta en una plaza, en público, se presta más fácilmente a ser interpretada en su significado más vulgar. Estas circunstancias, las han de tener presentes en punto a ética los que crean la obra de a., los que la custodian o exponen, los que van o llevan a otros a contemplarlas, teniendo siempre en cuenta que el hombre está obligado en todas sus actividades a observar la ley de Dios. *Pal.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *Lib. IV Eth.*, Lect. III; *S. Theol.*, I-II, q. 21, a. 2, ad 2; F. BRUNETIÈRE, *L'art, et la morale*, París, 1895; F. PAULHAN, *Immoralité de l'art*, en *Rev. Philos.* (1905); A. D. SERTILLANGES, *El arte y la moral*, Barcelona, s. a.; G. FLORES D'ARCAIS, *Il valore educativo dell'arte*, Padova, 1936; L. CIVARDI, *Cinema e morale*, Roma, 1944; C. EGUÍA RUIZ, *El arte y la moral*, Montevideo, 1941; E. OLIVARES, *Arte y Moral*, en *Proyección* (1954), 14-18; R. DE MAEZTU, *El arte y la moral*, en *Acción Española*, 2 (1932), 193-210; S. MAÑERO, *Valoración ética de la expresión artística de lo inmoral*, en *Rev. de Filosofía* (1950), 433-460; A. TAPIADOR, *Moral, arte y libertad*, en *Ecclesia*, 477 (1950), 13-14.

ARTISTA (de teatro). — 1. DATOS HISTÓRICOS. - La palabra a. fué originariamente sinónimo de artesano, hombre que ejercía un

oficio o un arte, adquiriendo más tarde un significado particular cuando las bellas artes se separaron de las mecánicas; así la palabra a. se aplicó exclusivamente a los peritos en las artes liberales.

Dícense artistas de teatro las personas que directamente presentan al público manifestaciones de arte dramático, lírico, coreográfico, musical o también de atracciones de diverso género según un programa previo.

Desde la más remota antigüedad se encuentran en todas las civilizaciones artistas de esta clase, que con tendencias y finalidades diversas se presentaban al público para exaltar los sentimientos naturales de orden superior de las masas. Estos artistas o actores gozaban en general de la máxima consideración y plena libertad que degeneró, sin embargo (especialmente entre los romanos), en espectáculos vulgares y sanguinarios. Esto hizo que el ejercicio del arte dramático y las actividades unidas a él fueran consideradas actividades infamantes para los individuos que las practicaban (cfr. D. 3, 2, 1: *Infamia notatur... qui artis ludicræ pronunciandive causa in scœnam prodierit*). De esta manera se justifica y fundamenta la actitud antigua de la Iglesia contraria a los espectáculos teatrales y a los juegos del circo. Pero en épocas posteriores fueron precisamente los misterios o representaciones sagradas, ejecutadas en el interior o exterior del edificio sagrado, las que alimentaron el amor del pueblo al teatro ofreciéndole una manera de satisfacerlo llena de fuerza religiosa y educativa. De aquí se deduce la comprobación de que la actitud fundamental del cristianismo para con el arte teatral y sus formas afines de distracción no fué negativa; ni tal puede ser hoy después de haber tomado el teatro la importancia cultural de primer orden que tiene.

2. Posición moral. - Para que un a. católico pueda trabajar en un teatro es necesario que las representaciones sean conformes, o al menos no contrarias, a las enseñanzas de la moral. Las representaciones verdaderamente artísticas deben procurar a todos los espectadores, y sobre todo al pueblo, horas de elevación espiritual y de serena distracción. No es lícito (por lo tanto es pecaminoso) al a., exhibirse en espectáculos o representaciones particularmente contrarias al orden público o a las buenas costumbres. Y tales son las representaciones que hacen la apología de un vicio o de un delito o que tratan de excitar el odio o la aversión entre las clases sociales, o que ofende, aunque sólo sea con alusiones, a la persona del Sumo Pontífice, del Jefe del Estado y sus instituciones; las que excitan en las multitudes el desprecio de la ley o ataquen el sentimiento nacional o religioso o pueden turbar las relaciones internacionales; las que ofenden el decoro y el prestigio de las autoridades públicas, la vida privada de las personas o los principios constructivos de la familia. Si las representaciones fuesen deshonestas por el lugar, por las ropas o por su fin, a ningún a. católico le es lícito cooperar, y quien lo hiciese se haría indigno de la absolución sacramental: porque en este caso está prohibida aun la cooperación material. *Tar.*

BIBL. — Trevisani, *Il teatro italiano*, Roma, 1938; Greco, *Il contratto di lavoro*, Torino, 1939; Pío XI, Encl. *Vigilanti cura*, 29 junio 1936; D. M. Pruemmer, *Manuale Theologiæ moralis*, I, Friburgo B., 1935, n. 612 ss.

ARZOBISPO. — 1. Dignidad arzobispal en general. - Según el can. 272, el a. es el prelado dotado de la dignidad episcopal que preside una provincia eclesiástica: y en este sentido a. equivale a metropolitano. Sin embargo, el título de a. se concede, aunque sólo como título honorífico (*honoris causa*), también a algunos Obispos inmediatamente sujetos a la Sta. Sede o titulares.

2. A. metropolitano. - La dignidad arzobispal o metropolitana va unida a una Sede episcopal determinada y aprobada por el Sumo Pontífice, y el metropolitano tiene en su diócesis las mismas obligaciones y los mismos derechos que todo Obispo en la suya (can. 273); tiene además la obligación de pedir antes de los tres meses de su consagración o, si ya está consagrado, de su provisión canónica hecha en Consistorio, el palio, que es símbolo del poder arzobispal o metropolitano (can. 275). Antes de la imposición del palio, salvo indulto apostólico especial, el a. no puede lícitamente realizar ningún acto de jurisdicción metropolitana ni de orden episcopal en el que se requiera por las leyes litúrgicas el uso del palio (can. 276). El palio puede usarse en cualquier iglesia, aun exenta, de la propia provincia, durante la misa solemne, en los días establecidos por el Pontifical Romano o por concesiones particulares. Tiene necesidad de un nuevo palio el metropolitano que pierde el primero o es transferido a otra sede metropolitana; todos los palios obtenidos en vida siguen al metropolitano en su tumba; no pueden ser ni prestados ni dejados en herencia (can. 277-279).

El metropolitano tiene bajo su jurisdicción cierto número de Obispos, llamados sufragáneos (v.); los límites de esta jurisdicción los fija cuidadosamente el can. 274. El a. precede a los Obispos; exceptúase el Obispo diocesano, si el a. no es Metropolitano. *Fel.*

BIBL. — A. AMANIEU, *Archevêque*, en DDC, I, 927-934; CANON, «*Archidiocese- in ecclesiastical terminology*, en *The eccle. rev.*, 66 (1922), 513-517; L. GROMIER, *Prérogatives archiépiscopales et généralités épiscopales*, en *Les quest. liturg. et paroiss.*, 8 (1923), 267-272; n. (1924), 67-74; 109-116.

ASCÉTICA. — 1. NATURALEZA. - En la lengua griega la palabra ἄσκησις *(ascesis)* designaba, entre otras cosas, ejercicios laboriosos por medio de los cuales se procuraba el perfeccionamiento propio, físico, intelectual o moral. Como la perfección cristiana no se alcanza sin grandes esfuerzos, comparados por S. Pablo a los entrenamientos fatigosos a que se sujetan los atletas a fin de robustecerse y alcanzar la victoria (I Cor., 9, 24 ss.), era natural que se apropiase el término a., para designar los esfuerzos hechos por el cristiano para alcanzar la perfección. Así lo hicieron ya Clemente Alejandrino y Origenes y después de ellos el uso de esta palabra se hizo corriente en la literatura cristiana.

Es evidente que no se puede dar el nombre de a. a cualquier renuncia esporádica, sino sólo a un entrenamiento constante y generoso. La a. cristiana implica ejercicios que tienden ante todo a reprimir lo que obstaculiza el progreso espiritual, o sea que implica la privación de satisfacciones, aun no ilícitas, y el hacer lo que es contrario al amor propio y al deseo de gozar: estas mortificaciones suelen llamarse a. negativas; implica además ejercicios que pretenden directamente el desarrollo de la vida sobrenatural y se designan con el nombre de a. positiva. A este propósito conviene, sin embargo, notar que la mortificación no sólo remueve obstáculos, sino que al mismo tiempo refuerza la energía del cristiano adiestrándole para obtener conquistas cada vez mayores de manera que la a., entendida en sentido cristiano, tiene siempre un contenido constructivo.

2. CARACTERÍSTICAS. - Las prácticas ascéticas, ejercitadas por el cristiano, no son un fin en sí mismas, sino que están al servicio del hombre, hijo de Dios, como medios indispensables para proteger y favorecer el florecimiento de lo que en él hay de más elevado. Y es importante tenerlo ante la vista para evitar cierto naturalismo, una vana complacencia en lo que se hace, y el peligro de caer en la aspereza consigo mismo y con los demás. No considerando bastante el objeto de la a. se puede llegar fácilmente a pararse en cosas secundarias y evitar los sacrificios que más directamente tienen por objeto los grandes obstáculos a la unión con Dios, que son el amor propio y la soberbia.

A la a. se le ponen límites que normalmente no es lícito sobrepasar, como ocurre cuando se adoptan formas capaces de ocasionar daño a la salud o superiores a la medida que conviene a las fuerzas físicas de cada uno. Actualmente, sin embargo, es bastante más fácil incurrir en el peligro de desdeñar la necesidad de la mortificación y de la renuncia a sí mismo.

La a. cristiana, aun cuando la mortificación tenga una parte preponderante en ella, no se inspira en una especie de pesimismo. El creyente sabe que todo lo que Dios ha creado es bueno en sí, pero sabe también que el pecado original ha arruinado la naturaleza humana y que somos muy proclives a las cosas materiales y a los placeres: de aquí la absoluta necesidad de las renuncias y desprendimientos, o sea, de la mortificación.

El ascetismo cristiano, finalmente, no nos arranca de la vida; más aún, favoreciendo el desarrollo de lo sobrenatural hace al hombre más apto para realizar cosas útiles e importantes en la convivencia social, como demuestra la actividad desarrollada por los grandes ascetas.

3. PRÁCTICA. - Del significado de la a. cristiana se sigue que el ejercicio ascético en cada individuo está condicionado en parte a su propia índole personal: el que se encuentra lleno de vigor y de fuego habrá de someterse a una práctica diferente de la necesaria a aquel que es débil y lento; el hombre sensual tiene necesidad de una a. distinta de la del hombre colérico. La a. participa además de la simplificación y transformación gradual de la vida sobrenatural, en la cual prevalece cada vez más el influjo del amor de Dios y de los dones del Espíritu Santo. Para la medida y la forma de las prácticas ascéticas es regla prudente dejarse guiar de un director experimentado. Pero es cosa utilísima también para los laicos la lectura de un buen tratado de teología ascética: en efecto, mantiene vivo el deseo de la perfección, da cierto conocimiento de la naturaleza de la vida cristiana y de los me-

dios que ayudan a perfeccionarla, facilita y completa la dirección espiritual haciendo conocer mejor lo que hay que decir en la confesión y en la dirección y retener mejor los consejos del director, puede, finalmente, hasta cierto punto suplir la dirección, que no se pudiese recibir o tan sólo muy de tarde en tarde. Entre los mejores manuales se pueden citar el *Compendio de teología ascética y mística* de A. Tanquerey y el *Traité de théologie ascétique et mystique (Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel)* de R. Garrigou-Lagrange. En España tenemos el clásico *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* del P. Alonso Rodríguez y en nuestros días, y en tono más escolástico, el *Curso de ascética y mística* del P. Naval. *Man.*

BIBL. — E. DUBLANCHY, *Ascétique-ascetisme,* en DTC, I, 2040-2077; M. VILLER, M. OLTHE, J. DE GUIBERT, *Ascese-ascetisme,* en DS, I, 936-1010; G. SCHRYVERS, *I principii della vita spirituale,* 4, Torino, 1945; A. STOLZ, *L'ascesi cristiana,* Brescia, 1943; L. ECHEVARRÍA, *Ascética del hombre de la calle,* Barcelona, 1956; ROSANAS, S. I., *Historia de la ascética y mística cristianas,* Madrid; J. NAVAL, *Curso de Teología ascética y mística,* Madrid, 1955; ROUET DE JOURNEL, S. I., *Enchiridium asceticum,* Barcelona, 1947; L. RÜGER, *Luz y Cruz,* Barcelona, E. L. E., 1953; C. DE JESÚS SACRAMENTADO, *Compendio de Ascética y Mística,* Madrid, 1933.

ASCÉTICA Y MORAL. — 1. TEOLOGÍA ASCÉTICA Y TEOLOGÍA MORAL. - Ya hemos dicho en otro lugar (v. *Ascética*) lo que entendemos por ascética, y lo que entendemos por teología moral se ve claro en todo el libro (v. además *Teología moral*). Lo que ahora nos interesa son sus relaciones mutuas. En sentido amplio la ascética forma parte de la moral, en cuanto que también ella pretende dirigir la actividad humana hacia el último fin del orden sobrenatural. Sin embargo, no todos entienden de la misma manera la relación entre una y otra disciplina y los límites de cada una.

2. DIVERSAS OPINIONES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE MORAL Y ASCÉTICA. - Según algunos la moral tiene como objeto el bien necesario, mientras que la ascética tiene como objeto lo mejor y la perfección (así Génicot, Tanquerey, Hürth); otros observan justamente que el bien en toda su acepción, y por lo tanto también lo mejor y lo perfecto, entra naturalmente dentro del ámbito de la teología moral estrictamente considerada, y oportunamente se oponen a esta forma de minimismo moral, aunque sólo sea en el plano de una simple delimitación de disciplinas.

Por esta razón Vermeersch piensa que la ascética e igualmente la mística se han de considerar como ciencias técnicas subalternas de la teología moral, más cercanas al arte que a la ciencia, en cuanto que no se contenta con definir el bien y lo mejor, sino que estudian los caminos para alcanzarla. Sin embargo, juzga que en la práctica es oportuno reservar a la ascética el tratado más amplio, no sólo de los medios de perfección, sino de las mismas virtudes y de la perfección en cuanto tal.

Maritain divide las ciencias prácticas en ciencias especulativamente prácticas y ciencias prácticamente prácticas: las primeras consideran la actividad humana en su valor conceptual y abstracto; las segundas en su determinación concreta, sin pretender por otra parte regular cada acción en particular, cosa que en cambio pertenece a la virtud de la prudencia. La teología moral es, por lo tanto, una ciencia especulativamente práctica; la ascética, o más genéricamente la teología espiritual, una ciencia prácticamente práctica.

Aunque no estamos lejos de admitir la distinción de las ciencias prácticas propuestas por Maritain, no parece que se pueda buscar en ella la razón de la diferencia entre ascética y moral, ya que también en ésta puede distinguirse una parte teórica y una parte práctica, sin que esta última pueda confundirse de ningún modo con la teología espiritual.

Según De Guibert, la moral es la ciencia del bien; la ascética, la ciencia de la perfección y del progreso. Contra esta última tesis hay una sola objeción importante: la perfección en cuanto tal, ¿no entra también en el concepto y dentro del ámbito del bien?

Las observaciones precedentes las podemos fijar en los puntos siguientes: 1.º, la teología moral, considerada en su acepción más amplia y en su extensa determinación de disciplina particular, es la ciencia del bien moral en el orden sobrenatural, en toda su amplitud y, por lo tanto, también de lo mejor y de lo perfecto; cualquier delimitación sacada de los diversos grados del bien, además de ser arbitraria parece estar en contradicción con la misión de la moral, llamada a valorar y regular toda la actividad humana; 2.º, en cambio la ascética es la ciencia del progreso como tal y por lo tanto de su naturaleza, de sus leyes, de sus caminos y de sus medios; y no puede decirse que considere sólo lo mejor y lo perfecto, ya que su misión es también la de estudiar el paso del alma del estado de pecado al de gracia, así como

se interesa por el desarrollo ulterior de la vida espiritual; este dato está avalorado por la práctica constante de los estudios de ascética; 3.°, la ascética, que estudia el progreso en sus principios, no es un simple arte, sino que se ha de considerar como una verdadera ciencia práctica, subalterna de la moral, en cuanto que de ella toma los conceptos y los principios relativos al bien en toda su extensión; 4.°, en la ascética, lo mismo que en las demás ciencias prácticas, se puede distinguir una parte teórica y una. parte práctica, o sea que podemos encontrar también en ella la distinción de que habla Maritain entre ciencia especulativamente práctica y ciencia prácticamente práctica. *Pal.*

BIBL. — G. Ceriani, *Orientamenti teologici nel Novecento*, Milano, 1938, p. 133 ss.; De Guibert, *Theologia spiritualis. Quaestiones selectæ*, Roma, 1936; J. Maritain, *Ascétique*, en DS, I, 1010-1017; A. Lanz, *Lineamenti di ascetica e di mistica*, Milano, 1953, p. 5 ss.

ASILO (Derecho de). — 1. Nociones generales. - Del respeto que se debe a las iglesias nace el derecho de a., de la palabra griega ἄσηρον o también ἄσυλον, que significa enfrentarse con la fuerza. Es un privilegio de que gozan los deudores y los reos de delitos, que se refugian en una iglesia de donde no pueden ser arrancados sin violación del lugar sagrado.

Entre los mismos griegos y romanos los templos, los altares, las estatuas, los bosques sagrados, eran considerados como lugares de seguridad y de asilo. Entre los hebreos el altar del templo protegía a los que contra su voluntad o sin reflexión habían matado a otra persona. El derecho de a. eclesiástico es una institución eclesiástica nacida de la reverencia que se debe a los lugares sagrados y del espíritu de mansedumbre y de caridad de la Iglesia.

2. Naturaleza del derecho. - Por qué derecho compete este privilegio a los lugares sagrados es materia de controversia. Parece que es de derecho divino, en cuanto que se considera su fundamento, que es el respeto y la reverencia que se debe al lugar sagrado, de donde toda violación, incluso en relación con los reos que a él se acogen, debe ser excluída. Pero en cuanto que consagra la impunidad de los reos y tuvo en el curso de la historia diversas formas en relación con los lugares, delitos, personas, etc., es de derecho eclesiástico, con la añadidura de la confirmación y sanción del derecho civil.

3. Vicisitudes históricas. - Después del triunfo de la fe cristiana, esto es del s. IV en adelante, el derecho de a. fué aplicado de una manera más bien amplia. Limitado primero a la iglesia se extendió más tarde a cincuenta pasos de las puertas de la misma y después al claustro, a las casas de los Obispos, Cardenales, príncipes y embajadores, pasando así al campo laico. La exagerada extensión puso de relieve los inconvenientes que había para el orden público.

Por este motivo, aun en las constituciones pontificias, el derecho de a. sufrió muchas restricciones, y en muchas regiones, como en Italia, poco a poco por diversos motivos, aun por medio de concordatos, fué desapareciendo de hecho. Decimos «de hecho» porque los autores enseñan comúnmente que el derecho subsiste y todos están obligados a observarlo.

En efecto, aunque la costumbre contraria pueda suprimir aquellas normas que son de derecho humano, sin embargo se sabe que la Sta. Sede no consintió que fuese totalmente eliminado. Y el Decr. de la Sta. Inquisición de 22 dic. 1880 establece que la ley de a., al menos en lo que se refiere a su sustancia, se ha de conservar en aquellas regiones en que de largo tiempo atrás había caído en desuso.

En el derecho antiguo la Const. *Apostolicæ Sedis* conminaba la excomunión reservada a la Sta. Sede contra aquellos que osaban violar el derechó de a. eclesiástico o contra los que lo mandaban. Esta excomunión ha sido abrogada por el nuevo código.

4. El derecho vigente. - El can. 1179 dice: «La iglesia goza del derecho de a., de modo que los que recurren a ella no pueden ser sacados fuera, si no por urgente necesidad y con el consentimiento del Ordinario o al menos del Rector de la iglesia.»

Por lo tanto, en el nuevo derecho se admite el derecho de a., pero de un modo bastante mitigado. En efecto, todos pueden ser sacados fuera, con la única formalidad de que exista el consentimiento de la autoridad eclesiástica. En este can. se inspiran algunos concordatos en los que se confirma esta especie, muy blanda, de derecho de a. Así en el Concordato Lateranense, en el art. 9, que requiere, salvo los casos de necesidad, el consentimiento del Ordinario o al menos del Rector de la iglesia para la extradición de los supuestos reos. Hay necesidad urgente en los casos en que el reo puede huír o no se puede tener el consentimiento del Rector; sin embargo, no se hace distinción entre los diversos delitos. El Concordato español, en

su art. 22, garantiza la inviolabilidad de las iglesias y demás lugares sagrados, así como los palacios y curias episcopales, seminarios, casas y despachos parroquiales y rectorales y casas religiosas canónicamente establecidas. Salvo en caso de urgente necesidad la fuerza pública no podrá entrar en los citados edificios para el ejercicio de sus funciones, sin el consentimiento de la competente Autoridad Eclesiástica. *Pal.*

BIBL. — P. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile*, París, 1939.

ASOCIACIÓN (Derecho de). — 1. NOCIÓN. - El derecho de a. es la facultad que tiene el hombre de unir sus actividades a las de los demás para la consecución de un fin común, lícito y honesto, de manera constante. El derecho de a. es la expresión legítima de la personalidad humana. El hombre es un ser sociable que tiende a satisfacer todas sus necesidades en el seno de dos sociedades indispensables: la familia y el Estado. Pero la tendencia natural lo lleva a progresar y desarrollarse en todas las esferas de su actividad, de donde surgen las múltiples y diversas asociaciones. El derecho de a. es un derecho natural y reside en los individuos, y ocurre a veces que en nombre del Estado es discutido. Trátase aquí de las relaciones entre el Estado y los individuos que lo componen. La doctrina de estas relaciones se apoya en dos principios aparentemente contrarios: *a*) toda sociedad, el mismo Estado, no existe si no para el bien de las personas; *b*) los individuos están al servicio de la sociedad, su bien particular se subordina al de la comunidad y cada uno se somete a la autoridad civil. El primer principio tiene su fundamento en la naturaleza del hombre. Sólo el hombre, esto es, cada hombre, es creado a imagen y semejanza de Dios, es una personalidad, es inmortal, no así la sociedad. La sociedad es un medio hacia el fin supremo y el medio no es nunca superior al fin. Siendo el hombre un ser social no se basta a sí mismo, sino que por naturaleza tiene necesidad de los demás. Por lo tanto la sociedad es un medio indispensable para una ayuda mutua para conseguir la perfección y alcanzar el bien del hombre.

Contra ciertas exageraciones sociológicas afirmamos que el hombre tiene un destino personal, absoluto, y afirmamos que la sociedad es para él medio necesario que lo ayuda a conseguir su fin. Sus derechos se derivan de la naturaleza. Sin embargo, en la sociedad en que vive el hombre debe lógicamente respetar las condiciones indispensables de la vida en común. La subordinación del hombre al bien común es por exigencia del orden, pero únicamente en lo que es necesario para la realización del fin social. Los dos principios, por lo tanto, concuerdan: los hombres se asocian, se someten a la autoridad social y colaboran al bien común para perfeccionarse, preparar el orden universal y definitivo de la eternidad, el fin por el cual existe la sociedad (v. *Estado*).

2. EL ESTADO Y EL DERECHO DE A. - El derecho de a. es anterior a cualquier concesión estatal. Es anterior al Estado, el mismo Estado proviene de él. Es fuente de toda civilización superior. En realidad en las constituciones contemporáneas de todos los Estados civilizados se establece como derecho fundamental el derecho de a., aunque no siempre sea suficientemente salvaguardado. Por consiguiente, el Estado no es soberano absoluto del derecho de a. de sus ciudadanos, no lo puede suprimir arbitrariamente ni restringir, pero sin duda ninguna a él le pertenece regular su ejercicio, para evitar los abusos, impedir las asociaciones nocivas al bien común y promover las asociaciones útiles. En efecto, toda a. puede contener elementos contrarios al bien de los demás. Así, p. ej., las asociaciones económicas son también grupos de intereses. Contra las afirmaciones del tipo de las de Bestiat sobre la armonía «natural» de los intereses de todos, la experiencia comprueba que a menudo la representación de los intereses organizados se encuentra fácilmente en contradicción con los intereses públicos, monopolios, etc. De aquí la necesidad de reglamentos y restricciones por parte del Estado.

3. LAS ASOCIACIONES NECESARIAS Y LIBRES. La vida del hombre se despliega en cierto número de sociedades: *a*) en las necesarias e indispensables: familia, sociedad civil e Iglesia. La familia es la célula primaria, modelo de toda comunidad, donde el hombre recibe la vida y la educación. Los derechos de unión familiar se extienden a todos los fines esenciales de la familia (v. *Familia*). El Estado debe respetar el principio de la función supletiva de la actividad social, los individuos no pierden su naturaleza de personas con sus correspondientes deberes y derechos asociándose y haciéndose miembros del Estado. Es derecho inalienable pertenecer a la Iglesia, profesar su religión, enseñar las verdades religiosas, propagarlas; *b*) son asociaciones

libres con los fines más diversos: las profesionales, sociales, políticas, nacionales, científicas, artísticas, deportivas, económicas, religiosas, etc. Son de importancia especial las asociaciones políticas, esto es, los partidos, en cuanto que tienen un gran influjo sobre la formación de la opinión pública; las asociaciones profesionales para la vida social-económica (derecho de coalición), las asociaciones religiosas para la formación religiosa. Aun las asociaciones libres, con un fin lícito, son de derecho natural. Son lícitas y libres: *a)* si la a. es favorable al bien común; *b)* si directa o indirectamente no dañan por sí o accidentalmente el buen funcionamiento del Estado y de la familia. *Per.*

BIBL. — V. E. ORLANDO, *Principi di diritto costituzionale*, Firenze, 1920; A. FERRACCIU, *Intorno alla libertà di riunione ed associazione*, Sassari, 1897; G. TROUILLOT y F. CHAPSAL, *Du contrat d'association*, París, 1902; F. FERRARO, *Teoria delle persone giuridiche*, Napoli, 1915; G. AREXY, *La liberté d'association, la liberté de réunion, le droit d'exprimer sa pensée*, París, 1925.

ASOCIACIÓN PIADOSA. — 1. ASOCIACIONES DE FIELES EN GENERAL: DATOS HISTÓRICOS. De las asociaciones de fieles se ocupa el Código de derecho canónico en el lib. II, artículo III, tít. XVIII.

Hay datos de estas asociaciones desde los primeros tiempos de la Iglesia. La primera comunidad cristiana que vivía en Jerusalén en tiempo de los apóstoles constituye un ejemplo admirable de estas asociaciones. Durante el período de las persecuciones los cristianos hubieron de defenderse creándose una personalidad jurídica: así surgieron entre ellos las corporaciones de los *fosores (collegia fossorum)*, que tenían a su cuidado sepultar a los muertos. En Oriente, en Constantinopla, hacia el s. IV, aparecieron algunas asociaciones *(asceteria)*, constituídas para cuidar de las exequias, mientras que casi al mismo tiempo, en Atenas existe la noticia de los *Parabolani*, que se entregaban al cuidado de los enfermos. En Occidente, en la época Carolingia, en el clero y también entre los laicos comienzan a surgir uniones que se llamaron más tarde *Gildoniæ* o *Gildæ*, las cuales en gran parte se ocupaban de obras religiosas. Pero huellas aun más seguras y directas de nuestras cofradías se encuentran en las asociaciones de plegarias nacidas en el curso del s. VI llamadas *fraternitates, societates, consortia, societates fraternæ*. Estas tenían por fin el procurar a sus miembros asistencia espiritual durante la vida y principalmente después de la muerte con la oración, la Sta. Misa y la práctica de las obras de misericordia. Asociaciones de este género nacieron entre los sacerdotes de una misma ciudad o de una misma diócesis. En Roma, según un mármol existente en la iglesia de los santos Cosme y Damián, hay noticia de una de estas asociaciones, en la cual algunos sacerdotes se obligaban a ofrecer sufragios por las almas de sus cofrades después de su muerte, celebrando cuarenta misas y ejercitándose en obras piadosas. Esta asociación no sólo vivió durante toda la Edad Media, sino que ganó tanta consideración que ejerció, según algunos, cierta jurisdicción sobre el clero de Roma. Según Armellini existen huellas hasta nuestros tiempos. En el s. IX y en el X aparecieron asociaciones llamadas *confratriæ*, que tienen gran semejanza con nuestras cofradías y que pueden, por lo tanto, tenerse por directas precursoras de éstas. Estas asociaciones, durante muchos siglos, fueron reconocidas y admitidas tanto por la Iglesia como por la autoridad civil; su posición jurídica se discutió y la pusieron en peligro los regalistas de los s. XVII-XVIII.

2. NORMAS GENERALES EN EL DERECHO CANÓNICO MODERNO. - Estas asociaciones de fieles se rigen por algunas normas generales de las cuales se han de citar las siguientes: *a)* deben ser erigidas o al menos aprobadas por la autoridad eclesiástica; *b)* no han de tomar títulos o nombres que tengan sabor de ligereza o novedad insana o apariencia de devoción no aprobada por la Sta. Sede (canon 688); estos títulos o nombres han de tomarse de los atributos de Dios, de los misterios de la religión cristiana, de las fiestas del Señor, de la Stma. Virgen, de los santos o de la misma obra de la asociación (canon 710); *c)* todas ellas han de tener sus estatutos aprobados por la Sta. Sede o por el Ordinario del lugar (can. 669, § 1); *d)* en el mismo lugar (ciudad, villa, pueblo) no pueden instituirse diversas asociaciones del mismo título y del mismo fin, a no ser que sea concedido por indulto especial o establecido por el derecho; pero puede hacerse en las grandes ciudades siempre que entre las diversas asociaciones, a juicio del Ordinario del lugar, haya una distancia conveniente (can. 711, § 1); *e)* no pueden inscribirse en estas asociaciones los acatólicos y en general los pecadores publicos (can. 693, § 1); *f)* pueden inscribirse solamente los fieles que sepan lo que hacen y lo que quieren; *g)* no se expulsará a nadie de la asociación que estuviere legitimamente inscrito en ella si no

es por justa causa y según los estatutos (can. 696).

3. DIVISIÓN. - Las asociaciones de fieles se dividen en: terceras órdenes seculares (véase *Tercera Orden*), cofradías (v. *Cofradías*), sodalicios, pías uniones (v. *Unión Pía*). *De A.*

4. FIN. — El fin de la a. piadosa, según el Código de derecho canónico, es promover entre los socios la perfección de la vida cristiana, el ejercicio de particulares obras de caridad, o también el incremento del culto o la difusión y realización de la doctrina católica en la vida social, familiar e individual.

5. ELECCIÓN Y APROBACIÓN. - Ninguna a. piadosa es reconocida en la Iglesia que no haya sido erigida o al menos aprobada por la legítima Autoridad eclesiástica. La competencia para erigir asociaciones religiosas pertenece de derecho, además de al Sumo Pontífice, a los Ordinarios del lugar. De suyo no puede dar esta aprobación ni el Vicario general de la diócesis ni el Vicario capitular durante la Sede vacante (can. 686, § 4). Aprobada una a. piadosa, la Iglesia le reconoce el derecho de persona moral (can. 687), pero queda siempre bajo la vigilancia del Ordinario del lugar (can. 690): tanto respecto de los bienes temporales, como, p. ej., fondos, ofertas, donaciones, etc., de los cuales debe dar cuenta anualmente (can. 698), como para el nombramiento de director y capellán, y en lo que se refiere a la piedad y al culto. Toda a. piadosa debe tener un título sagrado que no sea contrario a la fe, pero que igualmente esté lejos de toda novedad o especie de devoción no aprobada por la Sede Apostólica (can. 688). A todas las a. se les prescribe tener el estatuto propio aprobado por la Sta. Sede o el Ordinario del lugar (can. 669); y éste no puede ser modificado ni corregido sin el consentimiento de la autoridad competente. Toda a. regularmente erigida y aprobada tiene el derecho según los cánones sagrados y los estatutos aprobados de celebrar sus reuniones y elegir sus administradores oficiales y ministros (can. 697). La admisión o inscripción en una a. piadosa se hace gratuitamente (can. 695) y según la norma de los estatutos correspondientes (can. 692).

6. CUALIDADES Y CONDICIONES DE LOS SOCIOS. - Para inscribirse válidamente en una a. piadosa es necesario pertenecer a la Iglesia católica, no estar inscrito en una secta condenada o haber incurrido en una censura notoria, ni ser considerado como pecador público. Tales serían los concubinarios y los abiertamente escandalosos, tanto por el vicio de la blasfemia como por la inobservancia habitual de los preceptos de la Iglesia (canon 693).

Para gozar de los derechos, privilegios e indulgencias y demás gracias espirituales de las a. es necesario y suficiente que el socio haya sido válidamente recibido según los estatutos propios de la a. y no expulsado legítimamente de ella. La entrada en la a. piadosa por derecho común no implica el vínculo jurídico de quedar en ella y el inscrito puede salir por su propia voluntad. Las asociaciones mismas por graves motivos pueden ser suprimidas por el Ordinario del lugar, siempre que no se trate de asociaciones erigidas por la Sta. Sede (can. 699). *Tar.*

BIBL. — P. M. A CORONATA, *Institutiones Juris Canonici*, Taurini, 1938, n. 666 ss.; ZUMBO, *Delle confraternite ecclesiastiche*, Roma, 1909; F. CLAEYS BOUUAERT-SIMENON, *Manuale Juris Canonici*, I, Gandae et Leodii, 1934, n. 705 ss.

AUDACIA. — 1. NATURALEZA. - La a. es un esfuerzo llevado a un grado muy elevado para alcanzar una meta, sea buena o mala, difícil de conseguir.

2. DISTINCIONES. - Hay una audacia que está dentro de los debidos límites; y hay una audacia excesiva que llega a ponerse en peligro exponiéndose más de lo que se puede o cuando y donde no se puede. Este entusiasmo inmoderado, llamado también temeridad, procede del hecho de que no se teme lo que hay que temer o que no se lo teme bastante o cuando y donde es necesario temerlo: faltas que pueden nacer de la soberbia, de la inconsideración, de la ligereza de carácter y también de cierto menosprecio para la vida propia.

3. MORALIDAD. - La a. moderada, si tiene por meta un fin bueno, no es reprensible, sino más bien laudable; si tiene por objeto un fin malo es pecaminosa; el grado de culpabilidad depende de la naturaleza del fin pretendido. La a. desordenada, aunque tenga por meta un fin bueno, es un pecado por exceso contra la fortaleza: es culpa grave cuando ocasiona, sea al que obra, sea al prójimo, un grave peligro de cualquier mal serio, que hay obligación de evitar por motivo de justicia o de caridad y cuando causa este mal; la a. inmoderada que tiende a un fin malo es doblemente pecaminosa por causa de su objeto y por causa de su defecto de moderación. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, X, Torino, 1938, p. 145-155; A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 417-418.

AUSENCIA. — La palabra a., además del significado común de no presencia, tiene también un significado especial en la terminología jurídica.

1. IMPORTANCIA MORAL DE LA A. - En el significado común la a. tiene importancia moral, sobre todo si se concreta a la falta de presencia o participación a un acto por parte del que tendría obligación de intervenir en él (p. ej., deliberaciones u otros actos colegiales, audiencias judiciales, funciones religiosas, etc.), o también si constituye violación de la obligación que tienen algunos por razón de su oficio o por otras causas de residir en un determinado ámbito territorial (v. *Beneficio, Beneficiado, Párroco*), o, finalmente, cuando se trata de a. del prestador de trabajo, entendido en sentido lato, el cual está obligado a presentarse a determinadas horas en el lugar de trabajo.

2. IMPORTANCIA JURÍDICA DE LA A. - En el segundo significado se habla de a. en el caso en que una persona haya desaparecido del lugar de su último domicilio o residencia y no se tengan ya noticias de ella. En esta hipótesis la ley civil dicta normas para tutelar y atemperar los intereses familiares y patrimoniales tanto del ausente como (especialmente cuando la a. se prolonga y se hace cada vez más probable que el ausente haya muerto) del cónyuge eventual y de aquellos que se puede presumir sean sus herederos o sucesores en caso de muerte. En España se ocupa de la ausencia el título VIII del CCE, que fué modificado por la Ley de 8 de septiembre de 1939. y comprende los arts. 181 a 198. La a. cesa si el ausente retorna o se prueba su existencia o muerte. Casi todas las leyes civiles admiten después de cierto tiempo de duración de la a. la posibilidad de declarar la muerte presunta del ausente (v. *Muerte presunta, Presunción de muerte*) y disciplinan también los efectos que se verifican en el caso de que sucesivamente se descubra que el presunto muerto está aún vivo, o murió después de la declaración de la muerte presunta. *Cip.*

BIBL. — A. MANCINI, *Presenza, assenza, giorni, ore, frutti, ecc.*, en *Palestra del Clero*, 13 (1934), 421-428; E. F. REGATILLO, *La residencia parroquial*, en *Sal terrae*, 10 (1921), 763-771; 11 (1922), 522-531; 15 (1926), 463-464; íd., *Asistencia a coro*, ibíd., 13 (1924), 393-394.

AUTARQUÍA. — 1. SIGNIFICADO LITERAL. - La a., en sentido literal, se debiera definir como la política económica que tiende a asegurar a un estado la autosuficiencia absoluta y por lo mismo a hacer superfluos los cambios internacionales. La a. en este sentido es el estado de un pueblo primitivo, pero como acto propiamente reflejo de un órgano político no existe ni puede existir, ya que los cambios internacionales son postulados necesarios del estadio actual de cultura que por muchos factores materiales y espirituales es esencialmente supranacional.

2. LA A. COMO ACTO POLÍTICO. - La a. como acto reflejo o político no persigue la autonomía económica absoluta, sino más bien relativa, y precisamente una autonomía relativa cuyos confines son delimitados por factores políticomilitares más que por factores técnicoeconómicos. Lo que ella quiere obtener no es la eliminación de los cambios internacionales, sino sólo las importaciones de los productos alimenticios fundamentales, de las materias primas esenciales para la industria civil y bélica y los armamentos de modo que permitan al país, que la practica, un mayor grado de autonomía política. La a. puede ser, por lo tanto, considerada como la variante adaptada a las necesidades de los grandes Estados continentales, que no tienen dominio sobre los mares, de la política que fué siempre practicada por las grandes potencias. No hace falta añadir que esta variante corresponde a las necesidades de un período histórico ya superado. Hoy la guerra empeña tales y tantas energías que casi ningún Estado puede pretender afrontarla con solas sus fuerzas. El cuadro para la actuación de la a. no puede ser ya un Estado particular, sino un bloque de Estados. Y precisamente en este cuadro más amplio es donde actualmente tiende a representarse.

3. NACIONALISMO ECONÓMICO. - Cosa totalmente diversa de la a., aunque para realizarse se sirve de medios muy semejantes es el nacionalismo económico, que en sus últimas reencarnaciones ha sido representado por una política que tiende a desarrollar todos los recursos nacionales, a fin de asegurar el pleno disfrute y absorción de los recursos nacionales o de la mano de obra. El fin que se propone es en efecto esencialmente económico (el aumento de la renta total y *pro capite*), mientras que el fin de la a. es esencialmente político (el aumento del grado de autonomía políticomilitar).

4. Corolarios morales. - Se ha dicho que la a. sería un medio para moralizar el capitalismo. Ciertamente, si el mito de la a. limita el espíritu de lucro con la mira del interés nacional y orienta los esfuerzos hacia un objeto más noble que el de la satisfacción individual, no es sino para conducir a otra desviación del espíritu nefasta para la persona humana, para el progreso social y para la armonía internacional. La a. está inspirada en el nacionalismo y en una psicosis de inseguridad en el plano internacional y se presenta como una solución de desaliento, casi de desesperación y de impotencia, que abre el camino a todas las aventuras y a un inevitable retroceso de la civilización y de la amistad entre los pueblos. *Maj.*

BIBL. — B. Ohlin, *Interregional and international trade*, Cambridge Mass., 1932; L. Frederici, *Il costo dell'autarchia e le sue relazioni con il commercio con l'estero*, en *Giornale degli economisti e annali di economia*, Milano, 53 (1938), 610-620; F. de Menthon, *Autarkie*, en *Dic. de Sociol.*, II, 799-823; P. Saraceno, *Lo sviluppo economico dei paesi sovrapopolati*, Roma, 1952; J. A. Pérez del Pulgar, S. I., *El concepto cristiano de la autarquía*, Madrid, 1941.

AUTOMATISMO. — 1. Definición y formación. - Es la realización de un modo mecánico y casi totalmente inconsciente de los actos habitudinarios. Cada uno de estos actos (como vestirse, caminar, escribir, andar en bicicleta, etc.) ha requerido un aprendizaje más o menos largo y difícil, y al principio se ha tenido que hacer por mucho tiempo de una manera meditada, bajo el control constante de la atención; después, una vez que se ha aprendido exactamente, se ha ido haciendo cada vez más automático, siguiendo en esto una tendencia bastante general en la organización de los procesos nerviosos: las tendencias a las coordinaciones por el camino más simple y menos dispendioso. Y en realidad el acto automático, que del primer elemento de una serie de operaciones mentales coordenadas para producir una acción determinada pasa al último término, o sea a la reacción, saltando todas las operaciones intermedias, es bastante más breve y económico que el procedimiento intelectual primitivo, que conducía al acto voluntario por medio de la evocación consciente de una serie de recuerdos, nacidos de sensaciones cinestésicas más o menos complejas, conservados bajo la forma de imágenes motrices.

2. Automatismos psicológicos. - Además de estos automatismos motores existe toda una serie de automatismos psicológicos propiamente dichos, intelectuales y morales. A los automatismos intelectuales debemos nuestro aparentemente espontáneo, habitudinario y casi instintivo modo de expresarnos de palabra y por escrito (que es «el estilo»), nuestras orientaciones estéticas, nuestros métodos de trabajo, etc.; de los automatismos morales tenemos una prueba en nuestra praxis ética, la cual nos permite superar fácilmente, casi por instinto, tendencias y pasiones contra las que al principio se luchó con dificultad.

Todos estos automatismos hacen en cierto modo mecánica nuestra vida cotidiana de pensamiento y de obra, y parecen por lo mismo a primera vista perjudiciales, resultando de ellos un empobrecimiento de nuestra vida psíquica, excesivamente estereotipada. Pero por el contrario se han de juzgar utilísimos, ya que nos permiten ahorrar energías preciosas que podemos emplear en aprendizajes ulteriores para conquistas cada vez más elevadas. Más aún, puede decirse que sin este mecanizarse de las acciones, pensamientos y sentimientos habituales, obligados a rehacer cotidianamente en todo acto el ciclo entero de nuestras operaciones mentales nos encontraríamos en muy pobres condiciones para avanzar en el progreso científico, artístico y ético.

Sin embargo, el a., aun cuando aparentemente se desarrolla fuera de nuestra atención, de nuestra conciencia, no escapa a nuestro control: lo vemos a diario siempre que por un paso en falso, por un lapsus, este control entra inmediatamente en accion y nos permite evitar caídas o errores. «La actividad automática de la vida psíquica —escribe a este propósito Gemelli— es por lo tanto tan sólo y en cuanto la conciencia permite que sea así.»

3. Automatismos patológicos. - Hasta aquí hemos hablado de automatismos fisiologicos, que se desarrollan en todo individuo normal. Hemos de examinar ahora rápidamente los principales automatismos patológicos, expresión de un estado anómalo (como los automatismos hipnóticos) o decididamente morboso, como el sonambulismo (v.) y los automatismos de ciertos enfermos mentales.

En la sugestión hipnótica (y en grado menor en la sugestión en el estado de vigilia y hasta en algunos casos de acentuada autosugestión) toda reacción del sujeto es automática, por efecto de la disociación de la conciencia y de su manifiesta restricción, producidas una y otra por la acción sugestiva. Esto lleva precisamente al eclipse de la actividad voluntaria y a la persistencia sola-

mente de las actividades inferiores, mecanizadas, desprovistas de razonamiento y de crítica.

En la epilepsia y el histerismo pueden darse excesos también prolongados de a., durante los cuales el enfermo se comporta de una manera aparentemente normal, pero sin la participación de la deliberación voluntaria y del juicio, de manera que estas acciones son realizadas mecánicamente, por instinto, sin ninguna motivación, y de ellas —cuando el enfermo vuelve en sí— no queda el menor recuerdo, o éste es fragmentario e incierto, de suerte que el mismo sujeto cuando vuelve en sí es el primero en maravillarse de lo que le dicen que hizo o (si en el entretiempo se alejó de su residencia —como ocurre en las «fugas»—) al encontrarse en una localidad desconocida o desacostumbrada para él. Aun en estos casos ha ocurrido —por efecto del trastorno cerebral— un episodio de clara disociación psíquica, con restricción concomitante del campo de la conciencia.

En la esquizofrenia, sobre todo en sus estados avanzados, la acción es con frecuencia automatizada, pero el enfermo suele tener consciencia y conservar memoria de sus exteriorizaciones de a. Éstas consisten en fenómenos de *ecolalia* (repetición estereotipada de la pregunta que se le hace), *ecopraxia* (imitación de los gestos que ve); obediencia automática al mandato verbal, aunque se le sugieran actos insensatos o humillantes, etc.; y los enfermos pueden obedecer también (con automatismos peligrosos para sí o para los demás) a toda representación activa que les pase por la mente, a toda «alucinación imperativa» que pueda sugerir los actos más inesperados. La causa de todo esto es la liberación del a. motorio de toda influencia de los movimientos voluntarios personales por efecto de la disociación, que predomina en la psique de estos enfermos y favorece la potenciación de los estímulos más dispares, no frenados por una eficiente inhibición. Con el paso de los años el proceso de la automatización de los esquizofrénicos se agrava y se amplía, enmascarando o haciendo inútil toda capacidad psíquica que pudiera sobrevivir.

En la base de los diversos automatismos patológicos tenemos siempre, por lo tanto, un proceso psicodisociativo, el cual, a su vez, brota de la carencia —temporal o permanente, impuesta o espontánea— de la voluntad.

4. Consideraciones morales. - Todo a. patológico es como hemos visto involuntario y escapa por lo mismo a las sanciones éticas de cualquier tipo que sean. Así el sujeto debe ser considerado irresponsable de las eventuales acciones delictivas realizadas por él en el curso de un acceso de a.

El problema éticopenal de las acciones automatizadas no puede por el contrario presentarse en individuos normales, por ser inconcebible en los sanos de mente la automatización de las acciones delictivas. Si uno de éstos estuviese para efectuar no digamos ya un delito, sino solamente un acto gravemente incorrecto en el curso de una acción automatizada, la conciencia (lo hemos visto al principio) se daría cuenta de ello inmediatamente e impediría su desarrollo.

Cuando la mente se encuentra absorta en la lucubración de un proyecto determinado, del desarrollo de un problema, etc., los automatismos del resto de la actividad del individuo se hacen más grandes; porque toda su facultad atentivo-afectivo-volitiva se encuentra concentrada en aquel problema determinado: esto es cosa bien conocida que se verifica en muchos pensadores y hombres de ciencia. Pero también en estos casos pueden verificarse solamente acciones inútiles, comportamientos en apariencia ridículos, etc., que no sólo están exentos de toda reprobación moral, sino que son expresión de una admirable y rara abstracción especulativa. *Riz.*

BIBL. — U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946; A. Gemelli, en EI, V, 554; E. Tanzi y E. Lugaro, *Trattato delle malatie mentali*, Milano, 1914.

AUTOPSIA. — 1. Definición y datos históricos. - De etimología griega (αὐτός = mismo, ὄψις = vista), este término —sinónimo del menos usado «necroscopia»— denota el conjunto de operaciones que ha de hacer el perito médico cuando quiere establecer la causa de la muerte de un individuo por el estado de los diversos órganos y tejidos del cadáver.

La a. se realiza con fin clínico o médicolegal y es perfectamente lícita en ambos casos, aunque sea inmediatamente después de la defunción (salvas las disposiciones en contrario de la ley). Además se ha de realizar siempre con respeto al cadáver, que fué custodia del alma y está destinado a la resurrección. Es también lícito destinar en vida el cuerpo propio a disecciones anatómicas, como proyectó hacer en su juventud S. Francisco de Sales; y es lícito igualmente vender por anticipado el propio cuerpo para la a.

El mundo antiguo ignoró habitualmente las disecciones de los cadáveres humanos y se

limitó a estudiar la anatomia en los animales. Se ha de recordar finalmente que la Iglesia no se opuso nunca a los estudios de anatomia humana y anatomía patológica efectuados mediante las disecciones cadavéricas.

2. La a. con fin clínico. - La a. con fin clinico se hace con objeto de confirmar o rectificar el diagnóstico pronunciado en vida y es de gran importancia no sólo para los estudiantes, sino también para los médicos adelantados, que se aprovechan mucho con la asistencia a las autopsias de sus enfermos difuntos para controlar el diagnóstico mediante los hallazgos anatomopatológicos. En efecto, para el progreso de la ciencia médica son sobre todo útiles los casos estudiados cuidadosamente en vida y controlados después anatómicamente.

Aun cuando las indagaciones necroscópicas son de gran importancia, no se deben efectuar contra las disposiciones del difunto o la voluntad explicita de sus familiares, a no ser que existan razones graves de bien común inminente. En este caso estas investigaciones se habrán de limitar a aquella porción del cadáver cuyo examen sea indispensable para la solución del problema. Será oportuno que médicos, enseñantes y autoridades eduquen al pueblo en el conocimiento del valor de la a. a fin de que desaparezca la aversión del público a estos utilísimos estudios.

3. La a. con fin médicolegal. - La ordena la autoridad judicial y prescinde de la voluntad o de los deseos del difunto o de sus parientes. Es de gran utilidad tanto si se trata de accidentados, para determinar la responsabilidad real de terceros, como si se trata de individuos muertos por causas delictivas. Es evidente que el médico tiene la obligación no sólo legal, sino también moral de hacerla con la diligencia y cuidado requerido en un acto de esta importancia y de comunicar a la autoridad todo el resultado del examen. *Riz.*

BIBL. — A. Feraris-Demel, *Autopsia*, en EI. V, 64; L. Scremin, *Dizionario di morale professionale per i medici*, Roma, 1954, p. 70; A. Borrell Maciá, *La persona humana. Derechos sobre su propio cuerpo vivo y muerto*, Barcelona.

AUTORIDAD. — 1. Noción. - A. indica el órgano al que está confiado el poder público y correlativamente el individuo o individuos por los cuales obra el órgano. Así hablamos de a. del Estado y llamamos a. a las personas encargadas de las funciones públicas.

2. Necesidad de la a. - No es posible ninguna concentración de tendencias, ninguna confluencia de esfuerzos sin un plan coordenador de las mentes directrices y un programa común de trabajo. En la construcción de edificios es el aquitecto quien prepara el proyecto, el aparejador quien cuida de su realización; bajo esta dirección y en línea jerárquica los obreros son quienes desarrollan materialmente el trabajo. Así, apenas surge una sociedad, conviene que haya un sujeto determinado investido del poder y conocedor de los programas a realizar.

El poder, la a. representa en la sociedad un principio unitario y obligatorio. Principio unitario, porque los individuos no se pueden de otra manera reducir a la unidad; principio obligatorio, porque la sociedad reposa en el deber que tienen los súbditos de obedecer.

3. Derechos del que posee la a. - Limitándonos a las sociedades perfectas, esto es, supremas e independientes, debiendo éstas tender al bien común, que de algún modo es el bien universal, tienen de suyo derecho a exigir de sus miembros todo lo que es moralmente necesario para alcanzar plena e íntegramente el propio fin, inmediata o mediatamente. Ahora bien, para alcanzar plenamente el fin propio necesitan estas sociedades sobre todo tres cosas: *a*) elegir los medios que son necesarios al fin y proponer de manera obligatoria su aplicación; *b*) hacer que se ponga por obra todo cuanto se requiera; *c*) poder proceder contra los que se niegan, de una manera coercitiva. De aquí el triple poder: legislativo, administrativo y judicial.

A los derechos de la sociedad corresponden en los súbditos otros tantos deberes.

Dos son las sociedades perfectas, la Iglesia y el Estado. Por lo que se refiere a la Iglesia, v. esta voz y *Jerarquía*.

4. La a. en el Estado. - Como ninguna sociedad puede subsistir sin una a. que la gobierne, así sin esta a. no puede subsistir la sociedad civil. A diferencia de la Iglesia, Dios no ha impuesto aquí una forma específica de ejercicio de la a. Pero aquí también se llega a Dios, como en toda ordenación inseparable de la condición natural de la humanidad. Por ser la sociedad institución divina, es igualmente institución divina la potestad civil, sin la cual aquélla es imposible. Este es el sentido en que se dice que «no hay poder si no de Dios», y por lo que se dice también que la a. es de derecho divino.

Por lo tanto, no reside en el pueblo la soberanía; ni el pueblo es su fuente. Puede el pueblo, solamente con las debidas formas,

efectuar su transmisión de una persona o de una institución a otra. Pero hecha por el pueblo la designación o elección de sus jefes, éstos reciben de Dios el poder y en nombre de Dios lo ejercitan.

A esta concepción se opone el contractualismo del pensamiento griego, resucitado en los tiempos modernos por los naturalistas y que ha tenido su expresión en la elaboración del contrato social y en el de la soberanía popular.

Aquí surge y se impone otra cuestión, a saber: cómo la a. civil se determina en concreto con la elección del sujeto y la forma de a.

La experiencia nos dice que son diversas las formas de gobierno, nacidas y remontadas en el curso de los siglos en crisis, revoluciones, cristalización de costumbres, etc.: monarquía (absoluta y constitucional), república, oligarquía, democracia, dictadura, etc.

Es cierto que en línea abstracta la misma igualdad de derechos entre los que constituyen el Estado atribuye plena libertad de elegir la constitución que más agrade e igualmente de designar al sujeto que dé más garantías de éxito.

4. A. Y DEMOCRACIA. - Según la ley natural todo ciudadano tiene derecho a participar de la a. estatal, al menos para oponerse al abuso del poder. De este mínimum se puede subir a los grados más elevados de participación en el poder. Se llama democracia (v.) la forma que quiere extender al máximo esta participación.

Hoy, en los grandes Estados, no es ya posible una democracia inmediata en que todo el pueblo, con plenos poderes, ejercite por sí, inmediatamente, el poder del gobierno (v.) como ocurría en la antigüedad, p. ej., en Atenas.

Ordinariamente existe la democracia indirecta, representativa, en la cual el pueblo es gobernado por medio de representantes elegidos por él. Los elementos indispensables de la democracia indirecta son para el pueblo los partidos y las elecciones. El último campesino, obrero o artesano puede aspirar a llegar a ser primer ministro y jefe del gobierno, en cuanto que no hay artículo ninguno de la ley que se lo prohiba. Es llamado además a participar en el gobierno de la cosa pública, eligiendo a sus propios legisladores, mediante el voto político (v.) que es la expresión de la elección propia entre diversos candidatos, hoy comúnmente presentados por los partidos políticos.

5. A. DEL ESTADO Y EN EL ESTADO. - La a. pública no puede ni debe ser ejercitada arbitrariamente, sino según reglas puestas por la ley natural y constitucional.

La a. subjetiva de quien está investido del poder tiene por premisa la a. objetiva de la norma fijada por el derecho natural y sancionada por la costumbre o por la ley. La a. impersonal y abstracta de las leyes se concreta en el acto administrativo, en la ordenanza, en la sentencia, esto es, en los diversos actos con que los órganos ejecutivos ó judiciales del Estado (y de las entidades locales: provincia y municipio) actúan el derecho y desenvuelven su actividad política, social y económica.

El Estado no debe ser ni débil ni prepotente, sino fuerte en beneficio de los ciudadanos, no vacilante en daño de todos. Se han de alejar todas las pretensiones tanto de absolutismo como de delictiva aquiescencia. La a. ha de ser respetada como el fundamento de toda convivencia social.

Es necesario, sin embargo, proceder con cautela para no invadir los derechos de los ciudadanos y no hacer el mal bajo pretexto del bien público.

Ninguno puede ofenderse cuando la a. castiga con justicia. Más aun, se debe señalar un límite también a la indulgencia del poder político y se le debe discutir el derecho a la amnistía cuando esto significase compromiso en la seguridad y pasaporte para el delito.

Mas con todo el respeto a la a., con toda la tutela del orden por parte del Estado, los ciudadanos deben poderse mover como les plazca, sin encontrar obstáculos o violencias por parte del poder civil o por parte de otros ciudadanos, siempre que sus movimientos no ofendan los derechos ajenos ni impidan el bien común del consorcio civil.

Como muy bien declaró Pio XI en la *Quadragesimo Anno*, el objeto natural de toda intervención de la a. es ayudar a los miembros del cuerpo social. No debe solamente frenar los abusos, colmar ocasionalmente las lagunas; debe prever, organizar, coordinar, armonizar, estimular y tomar las iniciativas que todos estos actos implican; con esta extensión se han de entender los términos «promover y garantizar» el bien común.

El ejercicio de la a., particularmente de modo coactivo, se hace inútil y abusivo cuando sin ella los individuos y los grupos inter-

medios proveen suficientemente a las necesidades del bien común.

La a. ejercitada arbitrariamente no merece sumisión, más aún en determinadas circunstancias, siempre delicadas y difíciles de definir en concreto, puede justificarse la resistencia del ciudadano (v. *Resistencia al poder injusto, Tiranía*).

6. A. Y CIUDADANOS. - Ningún ciudadano tiene derecho a vivir en la indiferencia y a descuidar la participación más o menos grande en el gobierno, que le ha sido reconocida en gran número de Estados. Tiene, por lo tanto, el deber de ejercitar en conciencia las funciones políticas que le son propias, entre las cuales, como es fácil comprender después de cuanto llevamos dicho, está la del voto (a la cual puede equipararse el *referéndum*, con el cual se decide directamente la aprobación o recusación de una ley, etc.).

El abstenerse de votar (v. *Voto político*) produce un grave daño al bien común y viene a ser un acto antisocial. Es, por lo tanto, pecaminoso sin justo y grave motivo, proporcionado a la gravedad del momento.

Además del voto se tiene participación en la vida pública por parte del ciudadano con la crítica libre, hecha en público de los actos gubernativos, o por medio de la prensa (que a este fin debe ser libre en cuanto a crítica política) o por medio de reuniones públicas. Esta crítica, que debe ser siempre constructiva, ejercita un influjo que a veces es decisivo en las deliberaciones del gobierno y de las Cámaras legislativas.

Los demás deberes de justicia legal del ciudadano para con el Estado pueden resumirse en deberes de piedad (de los cuales se habla en su lugar), de fidelidad y de obediencia.

La fidelidad se quebranta con el delito de lesa majestad, con sediciones hechas contra las autoridades legítimas, con traiciones, etc.

La obediencia a las leyes justas se quebranta con cualquier transgresión de las mismas. *Pal.*

BIBL. — H. BEUVE-MERY, *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*, París, 1928; H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez, S. I.*, München, 1926; F. X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, München, 1934; A. MESSINEO, *Monismo sociale e persona umana*, Roma, 1943; G. PESSARD, *Autorité et bien commun*, París, 1944; R. DE BRICY, *La conception catholique de l'Etat*, Bruxelles, 1938; A. BRUCCULERI, *Lo Stato e l'individuo*, Roma, 1938; G. GONELLA, *Principi di un ordine sociale*, Roma, 1944; H. A. ROMMEN, *The State in the catholic thought*, St. Louis, 1950; G. DEL VECCHIO, *Lo Stato*, Roma, 1953; S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid, 1956; J. BENEYTO PÉREZ, *El Nuevo Estado Español*, Madrid, 1939; V. PRADERA, *El Estado nuevo*, Madrid, 1935; F. SEGARRA, S. I., *Iglesia y Estado*, Barcelona, 1953; ELISEDA, MARQUÉS DE LA, *Autoridad y libertad*, Madrid.

AVARICIA. — 1. NATURALEZA. - La a., entendida en sentido estricto, consiste en retener el dinero o las cosas materiales que pueden adquirise con el dinero cuando sería oportuno hacer uso de él, y en hacer uso de él solamente a viva fuerza. Esta tenacidad tiene sus raíces en un apego excesivo al dinero y a los bienes materiales, amados por sí mismos o por fines puramente egoístas: apego que lleva a desear desordenadamente el dinero y a tratar de aumentar cada vez más las riquezas propias, o sea, a la codicia. El amor desordenado al dinero y la codicia se llaman también a. en el lenguaje teológico.

2. EFECTOS. - La a. es obstáculo gravísimo al progreso espiritual: el amor excesivo al dinero causa en efecto muchas inquietudes y preocupaciones, que absorben la mente, y hacen al hombre esclavo de las cosas de la tierra (Mat., 6, 24). La a. lleva también a otras muchas culpas, por lo que se cuenta entre los pecados capitales: en efecto, el avaro por no gastar su dinero falta a sus deberes de caridad para con los necesitados; falta a sus obligaciones de justicia; se priva a sí mismo y a los suyos de lo necesario.

3. MORALIDAD. - De suyo la a. es pecado venial. Pero es culpa grave: cuando se aman los bienes materiales hasta el punto de estar dispuesto a pecar mortalmente con tal de poderlos adquirir o retener; cuando por excesiva tenacidad en el apego a los bienes se falta a un deber grave de justicia o de caridad; cuando se hace uso de medios gravemente ilícitos para adquirir dinero u otros bienes materiales.

4. REMEDIOS. - La a. no es generalmente defecto de los jóvenes, que imprevisores no piensan aún en capitalizar; se manifiesta más bien en la edad madura, cuando surge el conocido miedo a quedar sin medios, fundado acaso en el temor de enfermedades o de incapacidad para el trabajo. La a. es un defecto del cual difícilmente se convence uno ya que con frecuencia toma las apariencias de un cuidado prudente por el futuro; por lo que es muy difícil curarse de ella. Los grandes remedios contra la a. son: la convicción profunda, fundada en la razón y en la fe de que las riquezas no son fines

en sí mismas, sino simples medios para proveer a las necesidades presentes o futuras nuestras o de los nuestros y para hacer el bien al prójimo; el pensamiento de la muerte, que nos apartará de todas las cosas terrenas (Mat., 6, 19 ss.); una gran confianza en la Divina Providencia; el hacer grandes obras de beneficencia. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, 891-898; A. SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 326-330.

AVE MARÍA. — 1. NOCIÓN. - El Ave María es la principal oración que decimos en honor de la Virgen: dícese también *salutación angélica*, porque comienza con el saludo que dirigió a la Virgen el Arcángel Gabriel cuando le trajo el anuncio de que había sido escogida para Madre de Dios.

Consta de dos partes: una alabanza y una invocación.

2. PRIMERA PARTE. - La componen las palabras de salutacion del Arcángel Gabriel el día de la Anunciación y las de Sta. Isabel el día de la Visitación: la Iglesia ha añadido a estas salutaciones los nombres de *María* y *Jesús*.

Las palabras dichas por el Arcangel son: «Dios te salve, llena de gracia: el Señor es contigo, bendita tú eres entre las mujeres.» (Luc., 1, 28.)

Sta. Isabel repitió las últimas palabras del Arcángel: «eres bendita entre las mujeres», y añadió: «y bendito es el fruto de tu seno» (Luc., 1, 42).

Los dos saludos reunidos con la inclusión del nombre de María (aun falta el de Jesús) se encuentran, como *offertorium* de la cuarta Dominica de Adviento, en el *Antifonario* de San Gregorio († 604); pero, probablemente, el uso de repetir a María Sma. los dos saludos reunidos se remonta al menos a un siglo antes, ya que se encuentra en la más antigua liturgia antioquena, la de Santiago.

El nombre de Jesús al fin aparece en Oriente en el s. VII y en Occidente en el siglo XII.

Al repetir a María la salutación del Arcángel junto con las bendiciones de Sta. Isabel, tratamos de gozarnos con ella por los singulares privilegios y dones que Dios le concedió con preferencia sobre todas las criaturas y bendecimos juntamente y damos gracias a Dios por habernos dado a Jesucristo por medio de María.

3. SEGUNDA PARTE DEL A. MARÍA. - Está compuesta en tiempos relativamente recientes. Parece que se debe al primer período franciscano el uso de añadir, a las palabras de alabanza del *offertorium* gregoriano, una invocación pidiendo su ayuda a la Virgen Madre de Dios.

De estas humildes, tiernas, afectuosas invocaciones a María existen formas diversas más o menos amplias. Entre éstas es bastante conocida la siguiente, usada varias veces incluso por Palestrina († 1594): *Sancta Maria, Regina Cœli, dulcis et pia. O Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, ut cum electis te videamus.*

La forma actual se encuentra usada en distintos lugares hacia la mitad del s. XV; adoptada más tarde por el papa Pío V en su edición del breviario (1568), desde entonces se fué haciendo de uso común.

Con la segunda parte del A. María pedimos a la Virgen su materna intercesión por nosotros en el curso de esta vida y especialmente en la hora de nuestra muerte.

4. USO EN LA LITURGIA. - En la liturgia es bastante frecuente el uso del A. María.

En el Oficio divino se rezaba preceptivamente al principio y al fin (junto con el Pater Noster y el Credo), y al principio de cualquier parte u hora del mismo Oficio (junto con el Pater Noster), hasta la modificación del rezo del breviario decretada por la Sda. Congr. de Ritos el 23 de marzo de 1955.

En lo que se refiere a la Sta. Misa, el *offertorium* gregoriano (primera parte del A. María) se lee no sólo en la misa del cuarto domingo de Adviento, sino también en otras misas en honor de la Virgen; el A. María entera se reza tres veces al fin de todas las misas privadas.

Se reza igualmente el A. María: al fin de la confirmación (junto con el Credo y el Pater Noster); en la recomendación del alma (junto con el Pater Noster), y en los exorcismos (junto con el Pater Noster y el Credo).

Es aún más frecuente el uso del A. María (con frecuencia junto con el Pater Noster y el Gloria) en las prácticas de piedad extralitúrgicas: baste recordar el Sto. Rosario y los seis *Pater, Ave, Gloria* que se requieren para ganar la indulgencia plenaria *toties quoties*. *Ses.*

BIBL. — E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, vol. I, Torino, 1946, p. 455-495; G. M. ROSCHINI, *Ave María*, en *Marianum*, 5 (1943), 177-185.

AVE MARIS STELLA. — 1. NOCIÓN. - Himno Mariano, medieval, que se reza en el oficio ordinario de la Virgen, en vísperas, en las procesiones y en otras funciones Marianas. Es rico en afectos, mezclados con evocaciones de la teología Mariana más ortodoxa y termina con una doxología trinitaria. Fué tal vez su tono afectivo el que molestó a los jansenistas que criticaron ásperamente este himno sustituyendo en él algunos versos. Sin embargo, se ha hecho muy popular, dado también que se usa en el Oficio Parvo de la Virgen.

2. MÉTRICA, COMPOSICIÓN. - La métrica es la medieval acentuativa (versos senarios con acentos en las silabas impares). El himno se remonta al s. IX, ya que se encuentra en el Ms. 95 de S. Gallo, que pertenece precisamente a este siglo. Fué imitado por el autor del *Alma Redemptoris Mater* (v. *Angelus Domini*), que recogió de él algunos conceptos. Respecto a su autor se han dado algunos nombres, como Venancio Fortunato y S. Bernardo: no hay ningún fundamento para atribuirlo al primero, y el segundo no puede ser tampoco su autor, dado que el himno tiene mayor antigüedad. *Pal.*

BIBL. — U. CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum*, I, París, 1893, p. 112, n. 1889; O. BARDENHEWER, *Der Name Maria (Bibl. Stud. 1)*, Freiburg B., 1896, p. 88-95; P. VAGNER, *Le due melodie dell'inno A. Maris Stella*, en *Rasegna gregoriana*, 1 (1902), 73-75.

B

BAILE. — 1. Naturaleza. - El b. es un conjunto de movimientos rítmicos con los cuales se expresan sentimientos de entusiasmo, especialmente de alegría: puede ser una representación artística (*Ballet*, v. *Teatro*) o también un ejercicio popular. En la antigüedad, y todavia hoy, entre los pueblos primitivos la danza reviste con frecuencia el carácter de una expresión de fuertes sentimientos individuales o comunes (danzas guerreras, mágicas, religiosas, etc.; v. entre otros: Ex., 16; Jud., 11, 34; II Rey., 6, 5; 6, 14; I Par., 13, 8; Sal., 149, 3; 150, 4, etc.) o de un acompañamiento ritual de celebraciones simbólicas (folklóricas). Desde el Renacimiento una parte de la danza se destacó del elemento folklórico y religioso y se desarrolló en los circulos más elevados de la sociedad el baile de salón; durante los siglos siguientes fué democratizándose e individualizándose cada vez más.

2. Bailes modernos. - En los siglos xviii y xix se obró una gran revolución en el b. de salón, desde el punto de vista moral, cuando de la danza en la que el caballero toca sólo la mano de la dama llegó a una nueva especie en la que la pareja en un abrazo estrecho se mueve en continuos giros (*Danses tournantes*) como el *vals*, la *polca*, la *mazurca*, etc. Junto a esta especie se ha propagado en nuestro siglo rápidamente otro tipo de danza, de origen negroamericano, en el cual el contacto entre el caballero y la dama se extiende a menudo más o menos a todo el cuerpo (*tango*, *fox-trot*, *Steps*, *Boston*, hasta el exceso histérico del *Rock-and-Roll*).

3. Moralidad. - El b. no es en sí un acto ilícito: es una expresión elegante de alegría y consiste, especialmente en las danzas modernas, en un goce de los propios movimientos rítmicos, suscitados por la música. Sin embargo, en toda la historia del Cristianismo, desde los antiguos Padres hasta hoy, las advertencias contra el b. han sido innumerables, porque las circunstancias de esta especie de diversión, sobre todo la proximidad de los dos sexos, encierran graves peligros para la moralidad. (Las graves prohibiciones de los Concilios de la Edad Media se refieren más bien a las danzas religiosas en las iglesias y en los cementerios.) Estos peligros pueden provenir de dos fuentes: *a*) carácter del b.; *b*) circunstancias.

a) El primer peligro puede provenir del carácter del baile. Las danzas girantes no pueden llamarse malas en si mismas, más bien una exhibición de elegancia y de agilidad, pero pueden prestarse fácilmente a fines ilícitos o provocar sensaciones malas. Agrávase la cuestión con las danzas más recientes que por su misma naturaleza y configuración (a veces como expresión de conmociones y actos sexuales) parecen como inventadas para provocar al pecado; razón por la cual Benedicto XV las señaló como bailes «bárbaros», «a cual peor». Y añadía: «no se podría encontrar un medio más a propósito para quitar todo resto de pudor» (encíclica *Sacra Propediem*, 6 enero 1921). Para realizar estas danzas sin peligros morales se requiere una dedicación seria a ellas y una discreta habilidad técnica.

b) Son de importancia decisiva (fuera de las condiciones subjetivas de las personas) las circunstancias objetivas del b.: observancia cuidadosa de las reglas técnicas, tono del ambiente, música sensual, bebidas alcohólicas, vestidos, etc. (v. *Impudicia*).

En la práctica, prescindiendo de todo otro peligro inmediato de pecar o de conmociones sexuales, un uso frecuente del b. es fuertemente reprobable, especialmente el del tipo más moderno, porque ejerce una influencia deletérea sobre la salud moral (promueve una enorme ligereza de costumbres) y psiquica (arruina los nervios y perturba a veces el equilibrio mental). *Dam.*

BIBL. — F. TER HAAR, *Casus conscientiæ*, I. Taurini, 1939, p. 91-106; T. ORTOLAN, *Danse*, en DTC, IV, 107-134; F. VUILLERMET, *Les catholiques et les danses nouvelles*, París, 1924; C. IZGLOT, *I taccuini della giovane*, Torino, 1943 (Opusc. 4, *La giovane e il piacere*); G. PIAZZA, *Che cosa si deve pensare del ballo*, en *Rivista del clero italiano* (1937), 185-195; P. PALAZZINI, *Danza*, en EC, IV, 1212-1216; V ARIZMENDI, *Tú en tus diversiones*, Madrid; P. LORSON, S. I., *¿Pueden santificarse las diversiones?*; JUAN, OBISPO DE MALLORCA, *Normas sobre los bailes*, en *Surge*, 10 (1952), 266-274.

BALANCE. — 1. NOCIÓN. - El b. es un documento de contabilidad que expone sumariamente la situación económica y financiera de una empresa o hacienda determinada haciendo una comparación de los elementos activos y pasivos que componen su patrimonio, o también las rentas y los gastos, las ganancias y las pérdidas, las entradas y salidas de la misma hacienda en un determinado período de tiempo.

El b. se diferencia generalmente de una simple revisión de cuentas (que puede hacerse en cualquier momento de la gestión) en que aquél se hace generalmente al cierre (o al comienzo) del ejercicio social y considera por lo mismo los saldos de la cuentas que resultan después de haberse hecho su valoración y las correcciones o rectificaciones necesarias, y después de haberse resumido en la cuenta sintética «ganancias y pérdidas» los saldos de las diversas cuentas.

2. CONSIDERACIONES MORALES. - Las normas y disposiciones especiales contenidas en las legislaciones de todos los países en materia de balances han sido determinadas por la costumbre introducida en las administraciones de las sociedades comerciales e industriales de presentar balances que no responden a la realidad de la situación patrimonial y económica de las haciendas. Son diversos los motivos de estas alteraciones, algunos de ellos lícitos, otros ilícitos.

Mediante la valoración más o menos exacta de las actividades patrimoniales en relación al tiempo y condiciones del mercado, pueden constituirse, p. ej., reservas tácitas y ocultas (independientemente de las legales y públicas incluidas en los balances). Si para la constitución de estas reservas se procede con moderación o con el objeto de poner la sociedad o la entidad al amparo de las consecuencias de eventuales pérdidas futuras, o de hacer menos desiguales los dividendos de los diversos ejercicios, sin tener que recurrir a los fondos de reserva manifestados, el fin es lícito y puede representar una medida de prudencia; pero cuando su constitución es solamente un artificio cuyo objeto es sustraer una parte de las utilidades al reparto debido a los socios o a terceros interesados en la hacienda, el fin es evidentemente ilícito (v. *Apropiación indebida, Hurto*).

Si el artificio se emplea en daño del fisco, la valoración moral se ha de hacer según las reglas que disciplinan el pago de tasas e impuestos.

Son totalmente ilícitas las alteraciones dolosas y fraudulentas de las escrituras o de la contabilidad con fines deshonestos de lucro personal en daño de los socios o de terceros. *Bau.*

BIBL. — VIANELLO, *Ragioneria generale*; DE GOBBIS, *Ragioneria privata*; G. BICCHIERAI, *Il mondo degli affari*, Brescia, 1935, p. 142-44; 162-67; INSTITUTO NACIONAL DE PREVISIÓN, *Los balances técnicos anuales*. I: *Normas e instrucciones*. II: *Valoración anual de las reservas técnicas*, Madrid; R. PIQUÉ, *Beneficios y pérdidas supuestas*, Barcelona.

BALLERINI, ANTONIO, S. I. — Uno de los más grandes moralistas del siglo pasado.

1. VIDA. - Nació en Medicina (Bolonia) el 10 de octubre de 1805 y murió en Roma el 27 de noviembre de 1881. Enseñó en la Pontificia Universidad Gregoriana, primero Historia eclesiástica y desde 1856 Teología moral. En este campo colaboró grandemente en liberar la teología moral del excesivo empirismo y volverla a encaminar por la investigación especulativa y la consolidación del probabilismo.

2. OBRAS. - Sus obras más conocidas son: el opúsculo *De morali systemate S. Alphonsi M. de Ligorio* (Roma, 1863); sus notas al *Compendium Theologiæ Moralis* de Gury (Roma, 1866), y, sobre todo, su obra capital: *Opus theologicum morale in Busembaum Medullam*, que habiendo quedado incompleto, fué concluido por el P. D. Palmieri (7 vols., Prato, 1889-1893).

No obstante su excesiva casuística, esta obra tuvo un influjo notable y una gran vulgarización, pudiéramos decir, en el texto conocidísimo de teología moral de Genicot (hoy: E. Genicot - J. Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, 16.ª ed., Bruselas, 1946). *Pal.*

BIBL. — H. HURTER, *Nomenclator litterarius*, V, Œniponte, 1909, 1793-95; R. BROUILLARD, *Ballerini Antonio*, en *Diction. d'hist. eccl. et de geogr.*, VI, col. 398-99.

BANCA. — 1. ORIGEN. - B. de banco. En la antigüedad no encontramos instituciones comparables a las bancas modernas. Éstas se fueron desarrollando insensiblemente bajo el im-

pulso de las necesidades del comercio, de los cambios y de las diversas operaciones de crédito. El tesoro del templo y el de los reyes, administrado por los escribas o por los funcionarios reales, admitió más tarde el depósito privado de materias útiles al comercio sea con carácter gratuito u oneroso. Poco a poco van surgiendo las bancas privadas que invierten los capitales en las industrias, comercios y empresas marítimas, prestan dinero a los particulares y hasta a los Estados, percibiendo una tasa de interés diverso, según la marcha y riesgo de la empresa. Hacia el s. XIV existe ya un monopolio de cambio ejercitado por categorías de personas especializadas y locales, de manera que los particulares fueron atraídos y comenzaron a depositar en ellas con ritmo creciente sus ahorros. Para que los depósitos quedaran más al amparo de las quiebras, hacia el s. XVI surgen las bancas públicas y se da así un nuevo impulso al comercio interno y externo.

2. Actividad y finalidad. - La actividad principal de las bancas se resume en la mediación de los créditos, que viene a ser con el tiempo privativa de los bancos (cuando antes era ejercitada por los particulares), hasta llegar a nuestros tiempos en que las grandes industrias exigen anticipos de capitales enormes que no poseen los particulares, sino la colectividad, y que pueden obtener sólo instituciones fiduciarias constituídas en sociedades anónimas.

La b. nació primero como intermediaria en los pagos facilitando el cambio de las diversas especies de moneda o su transporte a otro lugar. Con el tiempo se hizo intermediaria del crédito, en tanto que las operaciones originarias de cambio de valores pasaron a segundo plano. La b., como intermediaria del crédito, adquiere temporalmente la moneda con derecho a enajenarla, es decir, contrae la obligación de restituir el dinero recibido y adquiere el derecho a recobrar el dinero prestado dentro de unos límites determinados de tiempo, por lo que bajo diverso aspecto y con el mismo dinero la b. se convierte en deudora y acreedora según que realice operaciones pasivas o activas de crédito.

La marcha buena y regular de la b. aumenta la confianza del público, fomenta el ahorro privado y sirve para mejorar las condiciones sociales con la multiplicidad de las operaciones de crédito, siendo la b. el instituto típico del crédito. La función de la b., eminentemente social, es la de promover la circulación del dinero y del crédito; hace seguros los ahorros privados, tutelándolos con su organización, con disposiciones y reglamentaciones que los particulares no pueden realizar y cuyos gastos no pueden sostener.

3. Juicio moral. - Las bancas privadas ofrecen menor garantía que las públicas, ya que más fácilmente pueden caer en temibles desequilibrios, si no se observan las normas fundamentales de la intermediación del crédito, en cuanto que las operaciones activas (empleo de los capitales recogidos) han de depender del vencimiento de las pasivas (por lo que si las pasivas son de vencimiento corto, así han de ser también las activas).

Para evitar la ruina de muchos ciudadanos es útil la intervención estatal que proteja la b., aun cuando le deje su libertad correspondiente. Es inmoral atentar o maquinar una quiebra de b., para obtener capitales a costa de los demás asociados. Estas quiebras (v. *Quiebra*) ocasionan perjuicios y daños a la figura de la b., defensora del ahorro. Hoy la b. es una fuerza de propulsión del progreso y como tal beneficia a toda la sociedad. *Bau.*

BIBL. — Messineo, *Le operazioni di borsa e di banca*, Padova, 1926; De Vitti y De Marco, *La funzione della banca*, Torino, 1934; F. Ferraris, *Principi di scienza bancaria*, Milano, 1892; A. Segre, *Banca*, en EI, VI; G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935, p. 243-275; J. Azpiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid, 1944.

BAÑO. — 1. Noción. - La palabra «baño», del latín *balneum*, *balneæ*, y del griego βαλανεῖον, indica tanto la costumbre de sumergirse en el agua en todo o en parte, como la de someterse a prácticas semejantes, como, p. ej., el baño de vapor, de arena, de fango, de sol, etc., como también se aplica a los edificios o lugares donde se realizan estos actos. Los b. más comunes hoy, y a los que nos referimos de una manera especial, son principalmente los de mar, sol, etc. El tema es muy amplio.

2. Datos históricos. - El sumergirse en el agua es una necesidad tan fundamental, tan instintiva, que su origen histórico se pierde en la lejanía de los tiempos.

En los primeros tiempos de Roma había una gran reserva para los baños mixtos, y en la misma Grecia el baño era considerado como un exceso de afeminamiento. El comparecer desnudo en público se consideraba como acto de irreligión (cfr. Cicerón, *De Off.*, I, 35; *De Orat.*, II, 55). En la Roma republicana la reserva era tal que, al decir

de Valerio Máximo, no se juzgaba decente que el padre se bañase con su hijo, una vez salido de la pubertad; y el yerno con su suegro. Con el aumento de las riquezas desapareció todo pudor y triunfaron tanto en Atenas como en Roma los b. públicos y mixtos; y los b. públicos, convertidos en lugar de diversión, llegaron con el tiempo a ser centro de la inmoralidad más refinada.

El emperador Adriano (117-138 p. C.) prohibió los b. mixtos; lo mismo hizo Marco Aurelio (161-180 p. C.), y Alejandro Severo (222-234) prohibió la apertura en Roma de cualquier baño común a los dos sexos *(balnea mixta)*.

Así se comprende la razón de que algunos sabios y filósofos denunciasen tal decadencia de costumbres; y cómo los Padres de la Iglesia consideraron que el baño era un medio de perdición para los verdaderos seguidores de Cristo. Tratábase de los b. mixtos *(lavacra mixta)* que fueron condenados explícitamente el año 320 en el Concilio de Laodicea (cfr. Mansi, II, 569); más aún, a este respecto S. Ambrosio exalta las viejas tradiciones romanas de modestia (cfr. *De Off.*, I, 18; PL 16, 51).

Se ha tratado de acusar a la Iglesia de haber condenado el baño bajo el vano pretexto de que todo cuanto se refiere al cuerpo y su cultura es incentivo de pecado. Esto no responde a la verdad (cfr. Bibl.). Si en los padres y en los concilios se encuentran palabras severas y prohibiciones, esto se explica por las circunstancias y abusos que se encontraban en los b. públicos. Precisamente S. Gregorio observaba que el baño tomado por lujuria y placer no se podía permitir, pero en cambio si se tomaba por necesidad corporal era permitido hasta en domingo.

3. Diversidad de b. - El baño puede ser: *a)* común, cuando se toma por limpieza, higiene, descanso; *b)* terapéutico, cuando se toma para curar enfermedades generales o locales. Llámase además simple si se toma con agua natural de composición normal, a temperatura variable; o medicinal, cuando se emplean aguas que contienen sustancias medicinales.

4. Principios éticocristianos. - La salud física debe contarse entre los bienes más preciosos que posee el hombre; de ella y de su conservación dependen en gran parte la plenitud y el valor de la vida. Tener cuidado de ella es un deber moral, en conformidad con el cual el hombre habrá de hacer todo cuanto juzgue necesario para conservarla. En la concepción cristiana del cuerpo como templo del Espíritu Santo, al cual convienen por lo tanto respeto y santidad, encuentra su profunda raíz y su relación con la virtud el mismo deber de la limpieza y pulcritud. El cuerpo debe ser espejo del alma. La exigencia de la limpieza no es, pues, sólo cuestión de educación, de buenos modales, y de consideración para con el prójimo, sino que es también expresión del respeto para consigo y para con la propia persona, que constituye un deber cristiano. Aunque el quinto precepto del decálogo está expresado en forma negativa, tiene también su valor positivo respecto de la conservación y cuidado de la vida y de la salud del cuerpo, la cual se consigue por medio de la higiene no sólo en la comida, sino también en la limpieza personal, que puede en ocasiones ser medio necesario para la conservación de la vida.

De aquí se siguen los principios éticos siguientes: 1) que la higiene, y en su caso los b., no son para el hombre cristiano un fin en sí mismo, sino solamente un medio para alcanzar el fin último; 2) que la higiene del cuerpo, dada la naturaleza del hombre, corrompida por el pecado original y personal y, por lo tanto, inclinada al mal, debe ordenarse por la virtud de la templanza, sea infusa o adquirida; 3) que las necesidades de la vida natural y sobrenatural deben completarse la una a la otra, y desarrollarse según las circunstancias de lugar, de tiempo y de las mismas necesidades personales.

Así tenemos que en la ética cristiana la higiene corporal de los b. viene a ser: *a)* ética y naturalmente buena; *b)* según sea la necesidad obligatoria o al menos conveniente y lícita; *c)* es virtuosa si está gobernada y dirigida por la templanza y por las demás virtudes, como el pudor, la modestia, la reserva, etc.

En el concepto éticocristiano el cuerpo del hombre es considerado como una obra de Dios y propiedad suya, y el hombre no es más que su custodio. Como tal debe el cristiano amar y cuidar su propio cuerpo no sólo natural, sino también sobrenaturalmente, evitando todo lo que pueda dañar su salud física y espiritual. Ni debe pensarse en un falso concepto ascético de la mortificación, porque el cuidado y la mortificación del cuerpo no se excluyen mutuamente; también para la ascética cristiana vale aquel axioma: *Mens sana in corpore sano.*

5. Principios morales. - Los b. solitarios en agua para la higiene corporal son lícitos

y buenos. Con más motivo lo serán tanto los de agua como los de sol, etc., cuando son prescritos por el médico, o aconsejados por la propia experiencia personal. Si durante tales b., hechos por fines honestos, surgieran tentaciones, no por esto se convierten en ilícitos, sino para aquel que consintiese en el mal.

En los b. comunes conviene distinguir: 1) si se toman con personas del mismo sexo, son lícitos siempre que se usen las reglas de la decencia y de la dignidad en los modales, posturas, vestidos, etc.; 2) en cambio, si se toman con personas de diverso sexo difícilmente (sobre todo hoy) están exentos de peligro de pecado y, por lo tanto, son ilícitos. La excesiva libertad usada en tales b. constituye un fuerte incentivo al mal. Y no se puede creer que el peligro disminuya con el hábito según aquel axioma: *ab assuetis nulla fit passio*, porque en el hombre, especialmente en los jóvenes, este espectáculo continuado, aunque próximamente no suscite acaso los bajos estímulos del mal, debilita sin embargo el pudor natural y hace que uno se permita con facilidad muchas ligerezas. Las pasiones, pues, no disminuyen, sino más bien aumentan especialmente en las playas, piscinas, etc., donde a la relajación física se une la del espíritu.

No estaría libre de pecado, incluso mortal, aquel que en los b.: *a*) buscase un fin deshonesto; *b*) previese que su baño podía producir un grave escándalo; *c*) determinase la violación de otras obligaciones personales, como, p. ej., un padre, una madre, un sacerdote, etc.

El desnudismo (v.) moderno es la idolatría del cuerpo humano, que se convierte en un fin por sí mismo, en lugar de estar subordinado al dominio del espíritu. Es la expresión de las tendencias sexuales de una sociedad corrompida y abúlica, además de ser un movimiento antiestético y antisocial, que destruye la experiencia milenaria sobre las cualidades que tienen la modestia y el pudor. Por otra parte, los b. de sol y de mar no son una panacea universal para todo género de enfermedades y personas; a veces no son más que medios para una morbosidad psíquica. *Tar.*

BIBL. — *De balneis omnia quae extant apud graecos, latinos et arabes scriptores*, Venetiis, 1553; G. MIGLIORI, *La moralità publica*, Roma, 1938; INSTR. SDA. CONGR. DEL CONCILIO, *De inhonesto feminarum vestiendi more* (AAS, 22 [1930], 26); J. AUER, *De virtute castitatis*, Oenîponte, 1920; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Taurini-Roma, 1953, p. 218; I. ORTIZ DE URBINA, *¿Es lícito bañarse?*, en *Razón y Fe*, 105 (1934), 433.

BAUTISMO. — 1. NATURALEZA. - Es el sacramento de la regeneración sobrenatural y de la agregación a la Iglesia. Elementos esenciales del b. son la ablución con agua y las palabras: *Yo te bautizo, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* Para la validez del b. es necesario el uso del agua verdadera, en su estado natural (Conc. Trid., ses. VII, *de Baptismo*, can. 2; 858; canon 2; 858; can. 737, § 1). Solamente es lícito el uso de agua limpia, y en el b. solemne el de agua consagrada a este fin (véase *Agua*). El agua debe tocar inmediatamente la piel de quien es bautizado, y correr sobre ella, de manera que sea una verdadera ablución. Es necesario derramar el agua sobre la cabeza; si se aplicase en otra parte del cuerpo, el valor del b. sería dudoso, y convendría repetir el b. bajo condición. Las palabras sacramentales deben ser pronunciadas mientras se aplica el agua. En la antigüedad se hacía mucho uso del bautismo por inmersión; el uso común actualmente es el de bautizar por infusión. El ritual romano prescribe una triple infusión, que se ha de hacer en forma de cruz. La validez del b. por aspersión se juzga generalmente dudosa.

2. NECESIDAD Y SUJETO DEL B. - Para poder conseguir la salud eterna, el b. es de necesidad absoluta (necesidad de medio) al menos en deseo, o *in voto*, en el caso de imposibilidad de recibir efectivamente el sacramento. Esta necesidad trae consigo grandes deberes. A los padres incumbe la obligación grave de procurar que sus hijos recién nacidos reciban cuanto antes las aguas bautismales (can. 770). En los lugares donde el Ordinario tiene establecido un término fijo no es lícito traspasarlo sin motivo justo. En caso de peligro se ha de procurar que el bautismo sea administrado sin dilación alguna. Si, antes de su nacimiento, un niño se encontrara en peligro inminente de muerte, p. ej., con ocasión de un parto difícil, es lícito, más aún, es obligatorio administrar el b. en el útero, proveyendo, de la mejor manera posible, que el agua se derrame sobre la cabeza, mientras se pronuncian las palabras sacramentales. Si el niño presenta otra parte del cuerpo y se encuentra en peligro inminente, conviene bautizarlo bajo condición, derramando el agua sobre este miembro (can. 746, § 3). Siendo dudosa la validez del b., conferido en el útero, o sobre un miembro

diverso de la cabeza, queda la obligación de repetir el b. bajo condición, si el niño nace vivo (la condición que se ha de poner es: *si aun no estás bautizado*). En caso de aborto, existe la obligación grave de bautizar bajo condición *(si eres capaz)*, y sin dilación, el feto (can. 747), a menos que se tenga la certeza absoluta de que la muerte ha ocurrido ya. En casos de muerte de mujer encinta, hay la obligación grave de caridad de hacer cuanto antes la incisión, a fin de poder bautizar al niño (can. 746, § 4); esta obligación cesa solamente cuando se está cierto de que ya ha ocurrido la muerte del niño; certeza que no se debe presumir demasiado fácilmente si la madre está encinta ya de algunos meses. Tanto el médico cuanto los esposos tienen aquí una grave responsabilidad. Cuando, realizada la incisión existe la duda de que el niño viva, conviene bautizarle bajo condición *(si vives)*. Los monstruos deben ser bautizados también (can. 748). Cuando el feto monstruoso se presenta como la unión de dos individuos, conviene bautizar a los dos; y si el caso se presentara dudoso, el b. se ha de conferir de una manera absoluta sobre la cabeza, y de una manera condicionada *(si eres capaz)* sobre aquel miembro principal que parece constituir otro individuo humano. Los niños expósitos, si no consta de su b. de una manera cierta, deben ser bautizados bajo condición (can. 749). Un adulto no bautizado todavía y privado ya de conocimiento, debe ser bautizado bajo condición, si existe una presunción fundada de que haya tenido, aunque no sea más que de manera implícita, el deseo de recibir el b. (canon 752, § 3).

3. Ministro del b. - Ministro ordinario del b. solemne es el sacerdote, (can. 738), pero la administración solemne está reservada al párroco o al sacerdote que tenga su autorización.

Sin embargo, en algunos casos, con licencia del párroco o del ordinario, por justa causa es lícito también a un diácono (ministro extraordinario) conferir de modo solemne el b. (can. 741).

El b. ordinariamente debe ser administrado en forma solemne (can. 755, § 1).

B. solemne es el conferido con todos los ritos y las ceremonias impuestas por el Ritual Romano (tit. II, c. 1-4), con alguna variante particular según se trate de niños o de adultos; si estas ceremonias son omitidas, observando sólo el rito esencial (en cuyo caso se han de suplir más tarde, a poder ser), se le llama b. privado (can. 737, § 2). El b. de los adultos, si se puede, debe ser administrado por el Ordinario con particular solemnidad (can. 744), junto con la Sda. Eucaristía, que se ha de recibir inmediatamente después (can. 753). En caso de necesidad, y a falta de un ministro sagrado, puede también un laico administrar el b. no sólo válida, sino también lícitamente (can. 742). Todos, pues, deben estar capacitados para bautizar, especialmente los médicos y las comadronas (can. 743).

4. Bautismo de no católicos. - La administración del b. a niños cuyos padres, o al menos uno de ellos, son acatólicos y del b. a los adultos que consienten de hecho o, si están ya privados de sentido, han consentido, al menos presuntivamente, no presenta dificultad. La Iglesia ejercita sobre ellos su jurisdicción en cuanto se trata de padres bautizados o de individuos que piden voluntariamente el ingreso en la Iglesia de Dios. Son también bautizados los herejes y los cismáticos y, por lo tanto, la Iglesia podría exigirles también a ellos que lleven a sus hijos a ser bautizados en la Iglesia verdadera que es la Iglesia católica. Pero no lo hace así, porque en estos casos no puede garantizarse la educación católica de los bautizandos. Cuando se trata de infieles la Iglesia respeta además los derechos naturales que tienen los padres sobre sus hijos y, por lo tanto, sólo en peligro de muerte ordena que se proceda al b. incluso contra la voluntad de los padres (can. 750, § 1).

Fuera del peligro de muerte, el b. de los hijos de padres infieles se consiente solamente si los padres, o al menos uno de ellos, consienten, o también si faltan los padres, o han perdido la patria potestad o no la pueden ejercer de ninguna manera (can. 750, § 2). Estas normas se han de observar prudentemente incluso para los hijos de padres herejes, cismáticos o apóstatas (can. 751). Si estos niños alcanzan el uso de la razón, pueden y deben ser bautizados incluso contra la voluntad de sus padres, si ellos desean el bautismo y están suficientemente instruidos, de manera que den suficiente garantía de que han de vivir católicamente.

5. Rito. Nombre. Registro del b. - Los hijos deben ser bautizados en el rito de sus padres: si tienen diverso rito, en el rito del padre, a menos que sólo la madre sea católica, en cuyo caso se ha de bautizar evidentemente en la Iglesia católica según el rito

materno (can. 756, § 3). Para el b. de los anormales faltos de sentido, v. *Locura*.

El bautizando recibe con el b. un nombre cristiano (can. 761) y si es posible debe ser conducido al sacramento al menos por un padrino o madrina (v.), con el cual adquiere un vínculo de cognación espiritual (v.). El nombre del bautizado, junto con el de los padres, ministro y padrinos, se anota en un libro llamado libro de bautizados o *Liber baptizatorum* (can. 777). Estas anotaciones se hacen en la parroquia propia si el niño es bautizado fuera o en privado (can. 778), y tienen valor de documento público en la Iglesia.

Si por los libros parroquiales no consta el bautismo, éste puede ser probado por un solo testigo, siempre que no ceda en perjuicio de tercero (can. 779).

6. Lugar del b. - El lugar ordinario para la administración solemne del b. es el baptisterio, que toda iglesia parroquial debe tener y que, con el consentimiento del Ordinario, para comodidad de los fieles, puede ser erigido también en otra iglesia u oratorio público (can. 773-774).

En caso de incomodidad para el niño el b. solemne puede ser administrado tambien en iglesias u oratorios públicos sin baptisterio, pero no en casas privadas, a menos que se trate de hijos de Jefes de Estado o herederos al trono o de casos excepcionales reconocidos como tales por el Ordinario (cánones 775-776).

7. Efectos del b. - El efecto inmediato del b. es el carácter indeleble, por medio del cual el bautizado queda configurado con Cristo, consagrado a su servicio, y agregado a la Iglesia, como miembro sometido a su jurisdicción; así se hace capaz de participar en el culto cristiano y de recibir con fruto los demás sacramentos. El b. produce además la remisión del pecado original y, cuando el bautizando es adulto, también de los pecados personales, y de todas las penas debidas por ellos; da la gracia santificante, con las virtudes infusas anejas y los dones del Espíritu Santo, así como un derecho constante a recibir, en el momento oportuno, especiales gracias actuales para alcanzar el fin del sacramento, o sea, para poder llevar una vida verdaderamente cristiana; más aún, produce también un vigor especial y permanente para creer y practicar la fe. El b. causa, pues, una verdadera regeneración, y abre las puertas del cielo; no quita la inclinación al pecado, la cual no puede dañar al que resiste valientemente, pero nos coloca en la posibilidad de adquirir muchos méritos (Concilio Trid., ses. V, c. 5; Denz. 792), no quita tampoco las demás penas que son consecuencia del pecado original, cuales son el dolor, las enfermedades y la muerte, porque el cristiano antes de ser conformado al Cristo Glorioso, debe ser conformado al Cristo Paciente (Rom., 8, 17). La remisión de las culpas graves y la infusión de la gracia en el adulto presuponen la contrición, al menos imperfecta, de estos pecados, con la voluntad firme de no cometerlos más en adelante. Si faltasen tales disposiciones, el bautizado quedaría privado de estos efectos del sacramento hasta la remoción del obstáculo. Lo mismo vale para la remisión de las culpas veniales, que no pueden ser condonadas en tanto que falten uno o más requisitos para obtener la remisión de las culpas graves.

8. Corolarios prácticos. - Debemos conservar siempre viva la conciencia de la gran dignidad que se nos ha concedido con el b., y, en todo momento, debemos mostrar nuestra gratitud hacia Dios, por un don tan importante. *Man.*

BIBL. — I. P. Mothon, *Du sacrement de baptême en forme privée*, París, 1923; B. H. Merkelbach, *Quaestiones de embryologia et de ministratione baptismatis...*, Liège, 1928; L. Lemmonnyer, *Notre baptême d'après St. Paul*, París, 1930; F. Cuttaz, *Les effets du baptême*, París, 1934; B. H. Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 111-170; H. Lennerz, *De sacramento baptismatis*, Roma, 1942; Ph. Oppenheim, *Sacramentum regenerationis christianæ*, Roma, 1947; F. Tonolo, *Grandezas y deberes bautismales*, Bilbao, 1943; E. Walter, *Las glorias del bautismo*, Barcelona, 1953.

BEATIFICACIÓN Y CANONIZACIÓN. — 1. Concepto. - La b. y canonización no son un acto jurisdiccional sobre la otra vida, sino una disposición válida para la Iglesia militante; no una *promotio ad gloriam*, sino una *promotio ad cultum;* no una imitación servil del rito pagano de la apoteosis, porque la Iglesia no deifica a los Santos, sino que solamente afirma y solemnemente declara que Dios glorifica la virtud de los hombres en la otra vida, e incita a los fieles, proponiendo a los Santos como modelos de vida cristiana, a imitar sus ejemplos y a recurrir a su intercesión.

La beatificación es un acto preparatorio con que se permite el culto público, limitado en lugar y en tiempo, de algún Siervo de Dios bajo el título de Beato. La segunda es un acto definitivo, solemne, del Concilio ecuménico o más frecuentemente del Romano Pontífice, el cual, con la plenitud de sus

poderes y con la infalibilidad de que está revestido, declara que el Beato está en el Paraíso e impone a los cristianos el deber de venerarlo como Santo.

2. Datos históricos. - Los términos son bastante recientes (s. xii). Al principio se llamaba *Sanctorum vel Martyrum vindicatio*, la cual hasta el s. xi-xii era de competencia de cada Obispo. En cada diócesis, después de maduro examen, el Obispo declaraba quiénes eran los mártires — lo mismo sucedió más tarde para los Confesores — a los cuales se podía ofrecer un culto público de dulía. De aquí la distinción entre mártires *vindicati* y *non vindicati*. Es conocido el incidente de la matrona Lucila que en Cartago se atrevió a besar públicamente, antes de la comunión, las reliquias de un mártir, que no había sido reconocido oficialmente. La reserva a la autoridad de la Santa Sede comienza con Alejandro III (1170) y se afirma definitivamente con Urbano VIII (1625, 1634).

3. Procesos de b. - Hoy se distingue entre b. *formal* y b. *equivalente*. La primera se apoya sobre una serie larga y rigurosa de procedimientos, descritos en el CIC, que se desarrolla preventivamente por la autoridad de los Ordinarios diocesanos y posteriormente por autoridad de la Sda. Congregación de Ritos, que es el Dicasterio romano encargado de la preparación de las declaraciones solemnes pontificias, y tienen por objeto la investigación y declaración judicial con los medios humanos de la práctica heroica de las virtudes cristianas, del martirio sufrido por amor de Dios, en odio a la fe, es decir, a la religión cristiana, o en defensa de una virtud cristiana, y de los milagros obrados por Dios después de la muerte del Siervo de Dios por su intercesión.

La segunda es un reconocimiento por parte de la Santa Sede del culto prestado ya de antiguo a un Beato después de afirmar la heroicidad de sus virtudes.

4. Valor de las sentencias. - Las sentencias de b. no son definitivas, infalibles, irrevocables; no obliga a toda la Iglesia a prestar culto al Beato; más bien tienen el carácter de indulto (v.). Pero es siempre temerario sostener en determinado caso que la Iglesia se haya equivocado realmente en tal juicio.

5. Procesos de canonización. - La canonización en cambio es un acto definitivo, infalible e irrevocable. Va siempre precedido de la b. y se apoya en la constatación de que después de la b. haya obrado Dios por intercesión del Beato otros milagros (2 después de la b. formal, 3 después de la equivalente). El acto se publica en forma de *Carta decretal* firmada por el Papa y por todos los Cardenales presentes. En esta solemne ocasión el Papa firma con el apelativo de Obispo de la Iglesia Católica.

6. Solemnidad. - La solemnidad de la b. y de la canonización tiene lugar, desde el año 1662, en la Basílica de S. Pedro. La función de la b. se desarrolla en presencia de los Cardenales y de los consultores de la Sagrada Congregación de Ritos y, leído el Breve de b., se descubre la imagen del Beato; sigue el canto del *Te Deum* con la oración del Beato, triple incensación al cuadro que lo representa y Misa cantada. A las Vísperas el Papa desciende a venerar al Beato. La función de la canonización se desenvuelve toda en presencia del Papa. *Pug.*

BIBL. — Benedicto XIV, *Opus de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 7 vols., Prato, 1839-42; Lauri-Fornari, *Codex pro postulatoribus*, Roma, 1929.

BEATO. — 1. Noción. - La palaba B. designa a aquellos que han sido beatificados por la Iglesia, bien con la beatificación formal, bien con la equivalente.

La aprobación del culto de un Siervo de Dios, por parte de la Santa Sede, se funda siempre sobre razones solidísimas (v. *Beatificación y Canonización*).

Es evidente que la negativa a someterse a un decreto de beatificación sería una temeridad gravemente pecaminosa.

2. Culto. - Todos pueden en forma privada venerar a un Beato; se puede también tributar culto privado a las imágenes y reliquias de los B., llevándolas, p. ej., consigo, besándolas, etc. El culto público de los B. se halla limitado a ciertos lugares o familias religiosas. El nombre de los B. no se inscribe ordinariamente en el martirologio, ni tampoco en el calendario de las localidades donde se venera, o de las órdenes religiosas a las cuales ha sido concedido el culto público; las imágenes, pinturas o estatuas de los B. no pueden, sin especial concesión, ser expuestas en las iglesias a la pública veneración, ni ser colocadas sobre los altares, donde no haya sido concedida la celebración de la misa en su honor; las reliquias de los B. no pueden, sin especial indulto, ser expuestas en las iglesias, o llevadas en procesión en los lugares donde la celebración del Oficio y de la Misa del Beato no haya sido concedida por la Santa Sede; sin especial permiso,

los B. no pueden ser nombrados patronos o titulares de las iglesias; el culto concedido en un lugar, no puede ser extendido a otro sin indulto de la Santa Sede (Decr. Sagrada Congr. de Ritos, 27 sept. 1659, confirmado por Alejandro VII; cfr. can. 1256, 1277, 1287). *Man.*

BIBL. — F. ORTOLAN, *Beatification*, en DTC, II, 493-497.

BELLEZA (Concursos de). — 1. NOCIÓN. - Los concursos de b. son competiciones entre las aspirantes a ser clasificadas como las mujeres físicamente más hermosas de una ciudad, de una región, de una nación o del mundo.

Son de origen anglosajón; pero su uso se encuentra hoy difundido en gran parte del mundo.

El juicio lo da una comisión compuesta de hombres y mujeres que someten a las aspirantes a una serie de medidas humillantes y asisten con el público a un desfile en vestidos muy sucintos. El concurso de b. pretende ser una rememoración del juicio mitológico de Paris ante las tres diosas. El asunto en sí, el lugar donde se desarrolla, el ambiente, los métodos que se emplean son ordinariamente de los más frívolos, y se llega a los desnudos más audaces con el pretexto de dar oportunidad a un juicio más exacto. El título dura generalmente un año. Hasta ahora los concursos de b. se han limitado a las mujeres, pero no han faltado tentativas para extenderlos también a los hombres.

2. JUICIO MORAL. - Los concursos de b. tienen ante todo un falso fundamento, ya que para ser declarada una muchacha o una mujer la más hermosa de un lugar (Miss Suiza, Miss París, p. ej., como se suele decir en los términos usados en estas competiciones), sería preciso que todas las muchachas o las mujeres de Suiza o de París concurrieran y fueran seleccionadas, mientras que en realidad es una mínima parte y no ciertamente la más favorecida la que responde a la convocatoria del concurso. ¿Con qué título podrá entonces coronarse la vencedora como el ejemplar mejor de la belleza física del lugar?

El concurso de b. sirve además para dar preferencia e importancia en la mujer a una cualidad que no es la principal; la belleza física es ciertamente don de Dios, pero por encima de las dotes físicas están todas las demás dotes intelectuales y morales que constituyen la personalidad de la mujer, su femineidad.

Pero hay algo peor.

«Es muy peligroso para la sociedad —dicen los Obispos de la Emilia en una notificación de septiembre de 1950— exponer a las jóvenes a perder su virginal pudor. Y están en grave peligro de perderlo no sólo las que vienen a exhibirse vestidas de esta manera a los ojos del público, sino también todas las que asistiendo a estos espectáculos sufren una deformación en su conciencia cristiana y pierden la estima de una virtud tan preciosa en la vida de una mujer. Nada, ni siquiera el premio más valioso, puede compensar el daño inmenso de esta pérdida. Es también muy peligroso para la sociedad servirse de estas criaturas, a las cuales dió el Señor el don de la belleza, para excitar en millares de personas curiosidades morbosas, provocar comentarios picantes, excitar pasiones a veces demasiado vivas. No es ésta ciertamente la misión de la mujer. Y es penoso constatar que para asistir a estos espectáculos se viene de lejos, se hacen grandes gastos y se sufren muchas incomodidades. Signo indudable de un paganismo que vuelve al culto de la carne y de las pasiones. La prensa recoge con avidez todos estos sucesos, difundiéndose así el mal que causan a tantas almas juveniles.» (*Osservatore Romano*, número 211, en 9 sept. 1950.)

Sintetizando, las razones por las cuales el sentimiento cristiano rechaza estas manifestaciones, son la ofensa del pudor (v.) y el escándalo (v.). La necesidad de la pudicicia (v.) como virtud reguladora de todas las actitudes del cuerpo, a fin de que tanto la honestidad propia como la de los demás sea salvaguardada de la influencia de los elementos que pudieran corromperla fué sentida hasta por los paganos. Los griegos excluían por este motivo a las jóvenes de los juegos olímpicos.

Para el cristiano y para la mujer cristiana en particular el deber del pudor, de la modestia, adquiere un significado especial, en cuanto que él o ella saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo y conocen además por la fe la ley de pecado que pesa sobre sus miembros y que les impone una continua y prudente vigilancia.

No se puede excusar todo con el ejemplo de los baños de agua y de sol. Nunca se ha dicho que el baño en promiscuidad, tanto en las playas como en las piscinas públicas, sea un ejercicio de la modestia cristiana. Pero al menos aquí hay una finalidad verdadera o paliada, el bienestar físico; además el ambiente, por encontrarse todas en las mismas

condiciones consigue, si no purificar, atenuar un poco el peligro. Pero en las competiciones de b. todo se organiza para que ciertas desnudeces sean el centro de la observación.

La joven se habitúa a pensar que lo que se atrevió a hacer una vez lo puede volver a repetir, sin mencionar la vanidad ya tan prepotente, que se exaspera con recíprocas envidias, celos, chismorrerías y cosas peores.

Y, finalmente, el escándalo, que comienza en la sala o en el «hall» del hotel y se propaga por medio de la prensa, la fotografía y la televisión, presentando las desnudeces a los ausentes. La prensa, en efecto, habla a menudo de una atmósfera «caldeada» al aparecer las «reinas». Es un triste eufemismo.

3. Responsabilidad de los padres y de las autoridades. - Después de todo lo que va dicho es fácil concluir que nos encontramos frente a una serie de pecados de impudicicia en sentido activo y pasivo, de un espectáculo escandaloso, ocasión próxima de muchísimos pecados contra la castidad, la caridad, la humildad, etc.

Por lo cual es fácil argüir la responsabilidad de los organizadores, de las autoridades que lo toleran, de los padres que hacen exhibir, o al menos permiten la exhibición de sus propias hijas, sobre todo si son menores de edad, de las participantes mismas y de los que asisten a estos concursos.

Para la responsabilidad que compete a cada uno, v. las voces: *Cooperación, Impudicicia, Ocasionario, Peligro de pecado, Escándalo.*

No hay duda: la conducta licenciosa en público es alentada por la tolerancia deplorable de las personas honestas. Por esta razón la simple tolerancia puede también ser motivo de graves responsabilidades. ¿Qué cosa más legítima, fuera de ser obligatorio, por parte de una madre o de un padre que enfrentarse directamente con los profanadores de la inocencia de sus hijas y protestar ante quien tiene autoridad reclamando la intervención oportuna?

La intervención de las autoridades públicas es obligatoria, porque entre los fines del Estado está el de procurar la limpieza de las costumbres y proteger a los buenos contra la atracción del mal. El motivo por el que se muestran tan audaces los organizadores de estas exhibiciones es la casi certeza de que el público las aguantará sin reaccionar, por respeto humano o por cobardía. Conviene reflexionar y hacer reflexionar que renunciando a hacer valer los derechos propios a la honestidad en las costumbres públicas se renuncia al mismo tiempo a cumplir con un verdadero y propio deber: el de padre respecto de los hijos y de las hijas, y el de ciudadanos cristianos respecto del prójimo.

En algunos países se va moderando la crudeza de estos espectáculos ampliando la base del concurso que trata de buscar la mujer «ideal», de modo que toman en consideración también otras cualidades más nobles de la mujer, sin excluir el mismo cuidado y habilidad que puede demostrar en el gobierno de la casa.

Aunque en España no están permitidas estas descaradas exhibiciones, subsiste en muchas partes la costumbre de proclamar en algunas fiestas una reina de la belleza. El problema moral no es tan agudo, pero siempre se ha de reprobar y lamentar la frivolidad, el pábulo a la vanidad y el desvío de la conciencia de la dignidad cristiana, que son fruto de estos mitigados concursos de belleza. *Pal.*

BIBL. — V. en las voces: *Pudor, Pudicicia, Escándalo.*

BENDICIÓN Y CONSAGRACIÓN. — 1. Noción. - En general, con estos dos nombres se indican los ritos en virtud de los cuales una persona o una cosa queda destinada de una manera particular al culto divino. Si esto se hace con el fin de retirar del uso profano una persona o cosa para destinarla exclusiva o preferentemente al servicio de Dios, se tiene la consagración; si se hace con el fin de que la persona o cosa sean como un medio por el cual se nos comunique un favor divino, entonces tenemos la bendición. La distinción de los dos términos no se ha mantenido siempre en los textos litúrgicos ni tampoco en los jurídicos, pero normalmente se reconoce la bendición por su forma menos solemne y porque se supone que produce un efecto menos intimo y de un valor jurídico menor.

Lo mismo la bendición que la consagración puede ser común o reservada. De las reservadas hay alguna reservada al Sumo Pontífice y otras a los Obispos (v. *Bendición papal*).

2. Elementos esenciales. - Los elementos esenciales de la b. y de la consagración son: el ministro sagrado, la materia u objeto y la forma, o sea, las palabras que se usan. La bendición puede consistir tambien simplemente en la señal de la cruz (v.) con o sin la recitación de ciertas fórmulas. B. y consagración pertenecen a la clase de ritos llamados sacramentales. Para algunas bendicio-

nes particulares, v. *Agua, Sal;* para la Bendición eucarística, v. esta voz. Igualmente para la Consagración eucarística, v. esta voz. *Cig.*

BIBL. — J. BAUDOT, *Bénédiction*, en DACL, II, 670 ss.; A. COELHO, *Corso di liturgia romana*, V, Torino, 1939, p. 185 ss.; PH. OPPENHEIM, *Notiones liturg. fundamentales*, Taurini, 1941, p. 98 ss.; íd., *Consagrazione*, en EC, IV, 391-394.

BENDICIÓN EUCARÍSTICA. — 1. NOCIÓN. Una de las funciones sagradas más sugestivas es la de la bendición con el Smo. Sacramento, esto es, la señal de la cruz hecha sobre el pueblo con las sagradas Especies Eucarísticas, precedida y seguida por el canto de himnos litúrgicos o populares, especialmente el *Pange lingua* y el *Tantum ergo* (v.). Originariamente se impartía solamente al fin de la exposición solemne del Smo. haciéndose posteriormente más frecuente para solemnizar una función litúrgica o extralitúrgica; úsase también en los santuarios para bendecir a los peregrinos y a los enfermos, como en Lourdes, Fátima, Loreto, etc.

2. DIVISIONES. - Distínguese la b. eucarística solemne con la custodia en la que anteriormente ha sido expuesto solemnemente el Sacramento y la b. eucarística privada que se da con el copón tomado del tabernáculo. Para ambas usa el sacerdote el velo humeral. Los Obispos y demás prelados dan la bendición triple, los simples sacerdotes la dan única. *Pal.*

BIBL. — A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg i. B., 1909; F. STELLA, *Institutiones liturgicae in Seminariorum usum*, Roma, 1929, p. 85-92.

BENDICIÓN PAPAL. — 1. DATOS HISTÓRICOS. Desde los primeros tiempos de la Iglesia los Romanos Pontífices acostumbraron a bendecir a los fieles, pero además de esta bendición, que puede llamarse común, había una bendición solemne a la que iba aneja la indulgencia plenaria, que los Romanos Pontífices solían impartir además de otras circunstancias extraordinarias el día de Jueves Santo, después de la reposición del Santísimo en el Sepulcro, y el domingo de Resurrección después de la solemne misa pontifical, desde el pórtico superior de la Basílica Vaticana; desde la logia de S. Juan de Letrán en la solemnidad de la Ascensión y desde la de Sta. María la Mayor en la fiesta de la Asunción, bendición que la muchedumbre recibía de rodillas con inmensa emoción y que se describe como uno de los espectáculos más grandiosos. Entre las circunstancias extraordinarias basta recordar la bendición solemne, que impartió el papa Clemente VII el primero de mayo de 1525 después de la Misa pontifical en S. Juan de Letrán, con ocasión del Año Santo, y en la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo desde las logias del Vaticano.

Pero teniendo en cuenta que, por diversas razones, pocos fieles pueden llegar a Roma para recibir esta bendición, los Romanos Pontífices concedieron no pocas veces a otros la facultad de impartirla en su nombre, mientras los príncipes de los países distantes de Roma hacían que se les transmitiera por medio de sus delegados. El papa Clemente XIII, en su Carta Apostólica del 15 septiembre 1762, revocó toda concesión de este género, decretando que en el futuro sólo podrían impartir esta bendición, después de haber pedido facultad al Sumo Pontífice, los Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos dos veces al año, y los Prelados que gozaran del uso de atributos pontificales y un territorio propio una sola vez al año. Sin embargo, se dejó intacta la facultad concedida a las Ordenes Religiosas, facultad que en documentos sucesivos fué regulada en cuanto al ejercicio. En la legislación vigente la b. papal está disciplinada por los cáns. 914 y 915 y por el decreto de la Sda. Penitenciaría de 20 julio 1942.

2. NOCIÓN. - Llámase papal la bendición que en forma solemne imparte el Sumo Pontífice, u otro en su nombre, en las principales solemnidades religiosas del año; lleva consigo la indulgencia plenaria.

Tienen facultad para impartir esta bendición los Obispos tres veces al año, el día de Pascua de Resurrección y otro día del año en virtud del can. 914, y una tercera vez en virtud del decreto de la Sda. Penitenciaría Apostólica de 20 julio 1942; los Abades o Prelados *nullius*, los Vicarios y Preceptos Apostólicos dos veces al año, en virtud del can. 914 y del citado decreto de la Sda. Penitenciaría Apostólica.

Casi todas las Órdenes religiosas tienen igualmente concedida esta facultad para algunos días del año: está regulada por el can. 915; además, tanto el Sumo Pontífice directamente, como la Secretaría de Estado o la Sda. Penitenciaría Apostólica, en nombre del Sto. Padre, suelen conceder esta facultad en circunstancias extraordinarias, p. ej., en solemnes celebraciones centenarias, con ocasión de Primeras Misas, de bodas de plata o de oro sacerdotales, etc.

3. División. - Además de la b. papal propiamente dicha, existe la bendicion *in articulo mortis*, de la cual trata el can. 468, § 2, y la b. papal *in fine concionum*, que suele concederse a sacerdotes que dan una serie de sermones en tiempo de Adviento, Cuaresma, Ejercicios Espirituales o Misiones: estas bendiciones suelen llamarse también papales, bien porque se dan por delegación del Sumo Pontífice, bien por razón de la indulgencia plenaria, que llevan aneja.

4. Condiciones. - Hasta el decreto de la Sda. Penitenciaría Apostólica de 15 junio 1939, cuando la b. papal era impartida por el Sumo Pontifice, bastaba el estado de gracia para ganar la indulgencia plenaria aneja a tal bendición, pero era necesaria la presencia física. Pero después del citado decreto ya no es necesaria la presencia física, dado que la b. papal puede recibirse también por radio, pero se requieren las condiciones acostumbradas para lucrar cualquier indulgencia plenaria, es decir, la confesión, comunión, visita a una iglesia u oratorio público y la oración según la intención del Romano Pontífice.

En cambio, si esta bendición es impartida por otros, la práctica continúa inmutable: requiérese que se esté presente y que se cumplan las condiciones acostumbradas. De aquí se sigue que si un Obispo impartiese la b. papal fuera de la iglesia, en una plaza, los fieles que reciben la bendición desde las ventanas que dan a la plaza, ganan la indulgencia, porque se considera que están presentes. En cambio, las monjas que habitan en un monasterio adyacente, no ganan la indulgencia, porque se considera que están ausentes.

Con la confesión y la comunión recibida el día de Pascua se puede lucrar la indulgencia plenaria aneja a la b. papal y al mismo tiempo satisfacer al precepto pascual. *De A.*

BIBL. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, 1840, v. 5, p. 74; F. Beringer, *Les Indulgences: leur nature, leur usage*, París, 1925, p. 406, n. 799; AAS, 34, 240; AAS, 31, 277; S. De Angelis, *De Indulgentiis, tractatus quoad earum naturam et usum*, Ciudad del Vaticano, 1950, p. 141; S. C. Ind., 19 marzo 1841; Decr. auth. n. 288; B. Melata, *Tractatus de benedictione papali*, Roma, 1895.

BENEDICTUS. — 1. Noción. - Se denomina así por la palabra inicial de la versión latina el cántico que pronunció Zacarías cuando nació su hijo Juan, el Bautista, y recobró el uso de la palabra (Luc., 1, 67-79).

2. Autenticidad. Contenido. Uso litúrgico. - La autenticidad del B. se halla ligada con el valor histórico del Evangelio de S. Lucas en su primera parte, que hoy está fuera de dudas y de discusión. En su conjunto el cántico se desarrolla sobre el modelo de las profecías del Antiguo Testamento y es a su vez una profecía al vaticinar la futura misión del Bautista (vv. 76-77). Después de una alabanza a Dios por haberse iniciado la obra de la Redención y por su fidelidad a las promesas, el cántico se detiene en el niño (el Bautista futuro), describiendo su misión futura de anunciador de la salvación del Mesías: salvación que es obra de la misericordia divina.

El uso litúrgico prescribe su rezo en Laudes, después del himno, haciéndolo preceder y seguir de una antífona. Se usa también en las funciones extralitúrgicas como canto salmódico, adaptado particularmente para las procesiones, conducción del Viático, etc. *Pal.*

BIBL. — V. los *Comentarios al Ev. de S. Lucas*, de los que los mejores son los de Schanz, Tubinga, 1882; Knabenbauer, París, 1896; Innitzer, Graz, 1912; Lagrange, París, 1927.

BENEFICENCIA. — 1. Noción. - Es la manifestación externa de la caridad en una serie de actos dirigidos a la asistencia pública y privada del prójimo (v. *Asistencia [pública y privada]*). Los actos externos de la caridad para con Dios son el objeto de la religión. Los actos externos de la caridad para con el prójimo pueden reducirse a la b. en su sentido más amplio, como el acto de hacer bien al prójimo por amor de Dios; y por lo tanto también a sí mismo, en cuanto que el hombre es criatura de Dios, destinada a Dios como fin sobrenatural.

2. La b. y la Iglesia. - El ejercicio de la caridad fué una de las características de la Iglesia primitiva. La matrona romana Fabiola fué la primera en fundar un hospital para los enfermos pobres; Pammaquio creó en Porto Romano un asilo para peregrinos; Belisario en el s. vi fundó en Roma un hospicio para los pobres, ejemplos magníficos de toda una tradición de b. hecha por amor de Dios.

En la Edad Media las obras de caridad en favor del pobre se extendieron bajo la dirección del Pontificado, pero tomaron múltiples aspectos a través de la acción de las diversas órdenes religiosas y de las cofradías o gremios. Para el cristiano de la Edad Media el mendigo es no sólo un hermano, sino también un medio por el cual se ofrece al bienhechor la ocasión de adquirir méritos sobrenaturales y redimir sus pecados.

Pero hacia la segunda mitad del s. xv, a causa del empeoramiento de las condiciones generales por las numerosas guerras, epidemias y calamidades públicas, debilitado el espíritu cristiano a consecuencia del humanismo y de la Reforma, la obra asistencial de la Iglesia ya no resulta suficiente. En esta época empiezan a intervenir, y posteriormente cada vez más, los Estados, que comienzan a proveer a la fundación de institutos piadosos, especialmente en el campo hospitalario.

En los países protestantes todos los bienes de las obras de b. eclesiástica fueron secularizados: los eclesiásticos fueron sustituídos por elementos laicos y se dieron providencias contra la mendicidad y la limosna (v.).

Pero en los paises católicos, al mismo tiempo que la intervención del Estado, se dió un despertar por parte de la Iglesia por medio de la creación después de la contrarreforma católica de instituciones de b. por obra de las nuevas órdenes de Teatinos, Barnabitas, Jesuítas y de las grandes órdenes hospitalarias de San Juan de Dios, San Camilo de Lelis, de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, etc. Este renacimiento continuó durante todo el s. xvii y en la primera mitad del s. xviii.

3. La b. laica. - Pero en la segunda mitad del s. xviii, bajo el influjo de las nuevas enseñanzas del iluminismo, comienza a tenerse de los fines de la b. no ya un concepto cristiano, y por lo tanto sobrenatural, sino una consideración simplemente natural. Ya no son la fe y la caridad las que mueven a los hombres a hacer bien a los necesitados, sino la simple razón iluminada, la ambición de ser útil a los demás.

Fruto de estas doctrinas es la afirmación de un derecho del individuo pobre concebido como principio de la asistencia. Principio que fué recogdo por la legislación revolucionaria francesa de 1793. Así se consolida en casi toda Europa definitivamente el concepto de la b. considerada como deber del Estado en la administración de las entidades benéficas. A partir de entonces la obra de la Iglesia comienza a ser considerada solamente como subsidiaria de la del Estado, trastornándose de este modo un aspecto que se había hecho ya secular en este género de relaciones humanas.

Hasta esta época el funcionamiento de los institutos asistenciales se había mantenido casi uniforme en el mundo civilizado, porque la función caritativa era obra de la Iglesia y ésta, como consecuencia de su naturaleza universal, caracterizaba en este sentido su acción. A partir de este momento la función asistencial se diferencia de Estado a Estado.

Entre los pueblos anglosajones la ingerencia estatal se desarrolla de un modo completo y orgánico, porque aquellos pueblos no sólo alcanzaron rápidamente una sólida estructura estatal, sino también porque en ellos no había existido un florecimiento de b. espontánea, característica de los países latinos. Las pocas instituciones que allí existían de ambiente católico fueron destruídas por efecto de las revoluciones de los s. xvi y xvii.

En los países católicos se tiende a revalorar la importante tradición de la caridad inspirada por la Iglesia, cuya fuerza siempre viva se ha manifestado especialmente en los años de la guerra 1939-1945 y de la postguerra; y a ver en el Estado sólo la entidad coordenadora y de control. *Pal.*

BIBL. — L. Lallemand, *Histoire de la charité*, París, 1902-1912; P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le Compagnie del Divino Amore*, Roma, 1925; S. D'Amelio, *La beneficenza nel diritto italiano*, Roma, 1928; R. Bádenes, R. Temple, *Legislación de beneficencia particular*, Barcelona, 1948; S. de Santa Teresa, *El precepto del amor*, Burgos, 1940.

BENEFICIADO. — 1. Noción. - B. en derecho canónico es el titular de un beneficio eclesiástico. El beneficio eclesiástico es, según el derecho canónico (can. 1409), una persona jurídica erigida perpetuamente por la competente autoridad eclesiástica y consiste en el oficio eclesiástico y en el derecho, jurídicamente anejo a tal oficio, de percibir los réditos de la dote beneficial.

El b. es, pues, el titular de un oficio eclesiástico de esta clase, al cual está anejo el derecho de percibir las rentas de dicha dote beneficial. Esta dote consiste o en bienes propiedad del beneficio, o en ingresos de cierta estabilidad (prestaciones, oblaciones, derechos de estola, distribuciones corales).

La institución del beneficio no era conocida en los primeros tiempos de la Iglesia, cuando todo el patrimonio de la diócesis formaba una masa única, administrada o por el Obispo mismo o por un ecónomo. Solamente después de la división de este patrimonio único en diversas partes, pudo tener origen la institución del beneficio y consiguientemente del b.; por lo demás la cuestión del origen y de la evolución del beneficio eclesiástico hasta nuestros días ha sido y es muy discutida en doctrina canónica.

2. Colación del beneficio. - Para que uno sea titular del beneficio, es decir, b., es pre-

cisa la colación legítima del beneficio eclesiástico dicho. La colación será legitima si el beneficio es conferido a una persona idónea por la autoridad eclesiástica competente y según el modo prescrito por las leyes canónicas.

A) Solamente los clérigos pueden obtener un beneficio (cáns. 118; 153, § 1), y si se trata de beneficios que llevan aneja cura de almas, solamente los sacerdotes (can. 154). Según el can. 451 una parroquia puede ser conferida también a una persona juridica, pero esta colación debe considerarse más como una unión especial (llamada antiguamente incorporación, *incorporatio*, v. *Innovación)* que como una colación en sentido propio (cfr. cáns. 452, 471, 1423, 1425) y para la cura actual de almas debe ser constituído siempre un sacerdote determinado. Los clérigos deben ser además idóneos, es decir, han de tener todos los requisitos establecidos por el derecho, ya el general para cualquier beneficio, ya el particular para el beneficio de que se trata, de otra manera la colación en algunos casos es inválida, en otros casos es anulable o al menos ilícita (can. 153); sería también inválida la colación de un beneficio a un clérigo en contra de su voluntad (canon 1436). Los beneficios seculares deben ser conferidos al clero secular; los beneficios religiosos, a los de la religión correspondiente (can. 1442).

B) Ninguno puede conferirse a sí mismo un beneficio (can. 1437) u obtenerlo de la autoridad civil, sino solamente por la provisión canónica de la autoridad eclesiástica competente (can. 147).

a) El Papa puede conferir todos los beneficios en la Iglesia universal; puede también reservarse la colación de determinados beneficios, de manera que la colación de estos beneficios reservados, hecha por las autoridades inferiores, sea inválida (can. 1431; 1433; 1434). Por derecho *(ipso iure)* están reservados a la Sede Apostólica los beneficios consistoriales, dignidades capitulares y algunos otros (can. 1435).

b) Los beneficios no consistoriales, siempre que no sean reservados, pueden ser conferidos por los Cardenales en el título respectivo o en la diaconía propia, por los ordinarios del lugar en el territorio propio (canon 1432, § 5), pero el Vicario general, sólo por mandato especial del Obispo, y el Vicario capitular pueden conferir solamente determinados beneficios y bajo ciertas condiciones establecidas en derecho canónico (canon 1432, § 2; 455, § 2). Si el Ordinario, después de haber tenido noticia cierta de su vacación, no confiere el beneficio dentro del tiempo prescrito por el derecho canónico, la colación del mismo se devuelve a la Sede Apostólica cuando se trata de beneficios de libre colación, al Metropolitano si se trata de beneficios sujetos al derecho de patronato (can. 1432, § 2; 274, n. 1, 1467), salvo, sin embargo, el derecho del Ordinario del lugar de diferir la colación de una parroquia cuando las circunstancias, a juicio del Ordinario, así lo exigen (can. 458).

C) La colación consta de dos actos conceptualmente distintos: la elección o designación de la persona que se ha de nombrar y la concesión del beneficio o colación en sentido estricto *(Collatio beneficii)*. Realmente esencial es la colación, la cual pude ser hecha solamente por la autoridad eclesiástica.

a) Ordinariamente la misma autoridad eclesiástica realiza ambos actos, es decir, el superior eclesiástico competente nombra el b. En este caso se habla de *colación libre* (canon 148), para la cual el nombrado adquiere inmediatamente un derecho *(ius in re)* al beneficio.

b) En determinados casos el derecho canónico concede a un tercero el derecho de proponer un candidato para un beneficio a la autoridad eclesiástica competente, la cual está obligada a conferir este beneficio, si el sujeto es idóneo. En este caso se llama colación necesaria *(collatio necessaria)*. La persona puede ser propuesta o mediante elección, hecha por un órgano elector según las normas canónicas (can. 160-178) o mediante presentación hecha por alguno que tiene este derecho, sea en virtud de indulto apostólico (p. ej., la autoridad civil), sea en virtud del llamado derecho de patronato (cáns. 1448-1471). El elegido y el presentado adquieren respectivamente, por la elección y por la presentación, solamente el llamado derecho a la cosa *(ius ad rem)*; el *ius in re* o derecho sobre la cosa lo adquiere el elegido con la confirmación *(confirmatio)* y el presentado con la institución *(institutio)*, realizadas por el superior eclesiástico competente (can. 148).

Pero si la elección no tiene necesidad de confirmación, el elegido adquiere el derecho sobre la cosa *(ius in re)* mediante sola su aceptación (can. 148); esto es, en este caso se trata de una colación libre hecha a través de un órgano elector. Igualmente se trata de una colación libre, si el colegio elige o más bien postula (tal elección se llama

postulatio) una persona gravada con algún impedimento, por lo que el postulado no adquiere ni siquiera el derecho a la cosa (*ius ad rem*), y el superior eclesiástico es libre para conferirle el beneficio o no con la llamada admisión (*admissio*, cáns. 179-182).

c) Con el derecho sobre la cosa (*ius in re*) la colación, es decir, la aduisición del beneficio es de suyo perfecta, pero para poder ejercitar el oficio y gozar los derechos del beneficio, el nombrado, el confirmado y el instituído deben tomar posesión del beneficio, según las normas prescritas por el derecho canónico (cfr., p. ej., los cáns. 240; 334; 349, § 2; 461; 1443-1445; 1472; 2394). Este acto se llama *toma de posesión, inmisión en la posesión* o *institución corporal* (can. 1443), o también *investidura* o *instalación*.

3. Derechos y deberes del b. - El b., una vez tomada posesión legítimamente de su beneficio, goza de todos los derechos espirituales y temporales anejos a su beneficio, los cuales varían, sin embargo, según los diversos beneficios. Acerca de los derechos temporales se ha de notar de una manera especial el derecho, ya citado, de percibir las rentas o frutos beneficiales o de usar de ellos en cuanto son necesarios a la honesta sustentación de la vida, aun en el caso de que el b. tenga otros bienes no beneficiales, pero con la obligación de emplear los superfluos en los pobres o en favor de las causas pías (can. 1473), excepción hecha de los Cardenales (can. 239, § 1, n. 19).

Entre los deberes del b. notemos principalmente, además de las cargas particulares de cada beneficio, la obligación de rezar las horas canónicas todos los días, de manera que no puede retener como suyos los frutos beneficiales en la parte correspondiente a la omisión (*pro rata omissionis*), sino que debe entregarlo a la iglesia (*fabricæ ecclesiæ*) o al seminario diocesano, o a los pobres si, no estando legítimamente impedido, descuidó esta obligación (can. 1475); recordamos también la obligación de administrar los bienes beneficiales y en el caso de descuido o negligencia en esta administración, la carga de resarcir los daños sufridos por el beneficio (cáns. 1476-1479; 1463).

4. Pérdida del beneficio. - El b. cesa de ser titular del beneficio, además de por su muerte, por las causas siguientes (can. 183):

a) Por la renuncia (*renunciatio* o *dimissio* o *resignatio*). El derecho canónico distingue una renuncia expresa y otra tácita. La renuncia expresa, para ser válida y lícita, debe ser hecha según las normas del derecho canónico, y generalmente aceptada por la competente autoridad eclesiástica (cáns. 184-187; 189-191; 568; 1484-1486). En algunos casos determinados taxativamente (p. ej., en el caso de profesión religiosa o de matrimonio civil del b., etc.), el derecho canónico supone una renuncia tácita al beneficio, de manera que el b. sin declaración ninguna pierde por esto mismo (*ipso facto*) el beneficio (can. 188).

b) Por la destitución por parte de la autoridad eclesiástica, que puede ser una pena (llamada generalmente *privatio*), sea *latæ*, sea *ferendæ sententiæ*, o un procedimiento administrativo (*amotio*, can. 185, o *remotio*, can. 2147 ss.). Pero, mientras los que tienen un beneficio inamovible solamente pueden ser privados del mismo en los casos establecidos taxativamente por el derecho y mediante un proceso regular, para aquellos que tienen un beneficio amovible la destitución puede ser infligida también por otros motivos y sin que se haya prescrito una forma determinada de procedimiento, si no se trata de un párroco amovible, para cuya remoción hay establecidas normas especiales (v. *Amovilidad*) (cáns. 192; 2299, § 1).

c) Por el traslado de un beneficio a otro (que se ha de distinguir del traslado del mismo beneficio, v. *Innovación*), que puede ser o por voluntad propia (o al menos con el consentimiento) o contra la voluntad del b. En el primer caso el traslado puede ser hecho por cualquier causa por un superior que sea competente tanto para aceptar la renuncia del primero como para conferir el segundo beneficio. En el segundo caso, el traslado implica una destitución privativa o administrativa, la cual puede hacerse generalmente sólo por una causa aproximadamente igual a la que se requiere para la destitución y por un superior que sea competente para la destitución del primero y para la colación del segundo beneficio (can. 193). Para el traslado administrativo (*ob bonum animarum*) de los párrocos véanse las normas especiales de los cáns. 2162-2167. El Ordinario puede proponer el traslado al párroco inamovible, pero no puede trasladarlo contra su voluntad, de no tener especiales facultades de la Santa Sede, en tanto que el párroco amovible puede ser trasladado del mismo aun en contra de su voluntad, siempre que la nueva parroquia no sea de menor importancia, y se observen las normas prescritas por el derecho canónico.

El derecho canónico admite también una

permuta *(permutatio)* de beneficios entre dos beneficiados, pero con el consentimiento de la competente autoridad eclesiástica y observadas las normas prescritas (cáns. 1487-1488). *Led.*

BIBL. — M. PISTOCCHI, *De re beneficiali iuxta canones*, Torino, 1928; P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico*, Padova, 1943, p. 255-270; E. MAGNIN, *Bénéfice*, en DDC, II, 670-706; G. MANDELLI y P. CIPROTTI, *Beneficio*, en EC, II, 1305-1314.

BENEFICIO. — 1. LOS ELEMENTOS DEL B. Y SU NATURALEZA. - El beneficio eclesiástico es un ente jurídico resultante de una masa de bienes (dote que pertenece a la misma entidad) cuyas rentas se destinan en favor del eclesiástico que desempeña el oficio al que son anejas dichas rentas (can. 1409). Puede, pues, decirse que el b. es el elemento patrimonial del oficio; pero no todos los oficios tienen anejo, al menos en la forma tradicional, este elemento patrimonial a manera de dote (p. ej., el oficial de la Curia diocesana); sin embargo, no puede haber un b. sin oficio, más aún, éste es el elemento constitutivo de la institución.

A estos dos elementos (espiritual y patrimonial) se une un tercero: la perpetuidad objetiva; es precisa la constitución de una dote estable y suficiente cuyas rentas (frutos) puedan percibirse perpetuamente para el fin susodicho. Derívase este elemento del mismo concepto de persona moral (can. 102) y, por lo tanto, faltando el titular (por muerte u otra causa), el b. dícese que está vacante No son por lo tanto beneficios las pensiones ni las encomiendas temporales (can. 1412).

Es evidente que el b. debe ser erigido *(erectio in titulum)* por la autoridad eclesiástica competente (can. 1414); es decir, después de la aceptacion del patrimonio y destinación de las rentas al oficio sagrado por parte de la autoridad eclesiástica, queda automáticamente *(ipso iure)* conferida al beneficio la personalidad jurídica (can. 99). Una institución, por lo tanto, aunque esté destinada a fines religiosos o a la sustentación de oficiales eclesiásticos, creada por cualquier otra autoridad, puede dar vida a una capellanía laical o a un legado pío y similares (can. 1412), pero no a un b.

Acerca de los bienes que forman el patrimonio del b., se ha de notar que mientras que en el pasado se requería que fueran totalmente o casi por entero bienes inmuebles en propiedad de la misma entidad de los cuales se sacaban los medios para la sustentación del eclesiástico que desempeñaba el oficio (como también para el cumplimiento de otros fines eventualmente anejos como cargas sobre el patrimonio beneficial), el CIC ha dispuesto que además de los bienes inmuebles o muebles propiedad del b., la dotación del mismo pueda ser constituída por cualquiera otra renta (derechos personales y reales, aunque siempre atribuídos a la misma entidad), de los cuales se pueda tener seguridad (canon 1410) y, por lo tanto, pueden contribuir a formarla también los censos, los diezmos, los derechos de crédito garantizados, los suplementos de congrua debidos por los Estados o prestaciones de otras entidades (públicas) y hasta los derechos de estola y las oblaciones ciertas de los fieles, así como las mismas distribuciones corales. Por consiguiente, se ha de decir que el patrimonio (entendido en el sentido de masas de bienes), pudiera llegar a faltar, bastando a la entidad la capacidad de adquirir y de poseer; por lo, tanto, pueden erigirse beneficios sin patrimonio, siempre que al oficio se le aseguren rentas con suficiente garantía de estabilidad.

La mayor parte de los oficios sagrados, particularmente los que tienen importancia fundamental para la vida de la iglesia (obispados, parroquias, canonicados, etc.), son en general oficios beneficiales, de donde las normas que regulan la colación y la pérdida del b. valen también para regular la colación y la pérdida del oficio.

2. ORIGEN DEL B. - Respecto del origen de esta institución (dejando a un lado otras opiniones, p. ej., la de Stutz, que defendía que se debía buscar en los elementos de relación entre el propietario de la iglesia privada y el eclesiástico que prestaba el servicio), según la opinión tradicional, se deriva de las concesiones de tierras hechas por los obispos a los sacerdotes adscritos a las iglesias rurales ya en el s. VI, que evolucionó después en los s. IX y X hasta obtener la actual figura de b. En torno a estas «iglesias rurales» con las oblaciones de los fieles y con actos hechos con motivo de la muerte *(mortis causa)* el patrimonio fué aumentándose y la asignación de las rentas de tal patrimonio en favor del eclesiástico que desempeñaba aquel oficio y de una manera perpetua, hizo nacer esta especial relación jurídica entre dicho eclesiástico y aquel patrimonio que a estilo romano fué llamado *beneficium.*

3. DISTINCIONES DIVERSAS. - Según los oficios a que son anejas las rentas, los beneficios reciben denominaciones específicas: así

se llaman *títulos* (cardenalicios), *mesa* (episcopal), *prebendas* (canonicales), *congruas* (parroquiales, etc.), y pueden dividirse en: a) beneficios *consistoriales* y *no consistoriales;* son consistoriales aquellos cuya elección pertenece a la competencia exclusiva de la Santa Sede (can. 1414) y su colación se hace en el Consistorio; todos los demás se llaman no consistoriales; b) *seculares* y *religiosos*, según que pertenezca exclusivamente a eclesiásticos seculares o a religiosos; c) *residenciales* o *no residenciales* según que los titulares por razón de su oficio, estén obligados o no a la residencia; d) *manuales, temporales* o *amovibles* y *perpetuos* o *inamovibles* según que la colación sea por un tiempo determinado (se trata de la colación temporal que no ataca la perpetuidad objetiva), o perpetua; e) *curados* y *no curados* según que el oficio lleve consigo cura de almas o no (can. 1411).

4. MODIFICACIONES Y FIN DEL B. - Acerca de las causas de modificación o de extinción diremos que el carácter de perpetuidad cesa y el b. se extingue o se modifica por las causas señaladas en el can. 1419 y ss., es decir: por la unión, la traslación, la división, el desmembramiento, la conversión y la supresión. *Vio.*

BIBL. — F. MAROTO, *Institutiones Iuris Canonici*, Roma, 1921, p. 536, 558; WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, II, Roma, 1943, p. 163, 201; VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, Roma, 1925, p. 430-461; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di Diritto Canonico*, Milano, 1936, p. 111-143; G. SABATINI, *Nel patrimonio ecclesiastico*, Catania, 1934, p. 127, 163.

BESTIALIDAD. — La b. es el concúbito con animales; otros actos venéreos sin concúbito pueden reducirse a esta especie solamente si contienen un afecto especial a este modo de satisfacer las pasiones impuras. De los datos de la ciencia biológica resulta que del cruce entre hombres y animales no se sigue ningún efecto: la antigua suposición de que tales uniones podían dar lugar al nacimiento de monstruos es hoy comúnmente rechazada.

La b. es un pecado abominable, el más grave en el género de la lujuria contra naturaleza (v. *Lujuria* y *Perversiones sexuales*) ya que se opone al fin primario del acto sexual del modo más crudo posible, no ateniéndose siquiera a la especie humana.

Es un pecado contra naturaleza específicamente diverso de la simple polución (Prop. 24 condenada por Alejandro VII, Decr. 24 septiembre 1665: Denz. 1124). La Sda. Escritura la condena como un crimen pésimo (Éx., 22, 19; Lev., 18, 23; 20, 15-16). *Dam.*

BIBL. — L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 54-55; B. MERKELBACH, *Quaestiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 65-67.

BIBLIOTECAS. — Las b. entendidas como instituciones de préstamo de libros, tienen frecuentemente casi el mismo valor que el libro en sí mismo, ya que para muchas personas constituyen el medio principal y acaso único de ponerse en contacto con él. De aquí el gran impulso dado en muchos países a la fundación de b. católicas circulantes, donde por poco precio se prestan libros útiles o al menos innocuos con el doble fin de propagar ideas sanas y sentimientos honestos y, por otra parte, combatir la mala prensa que a menudo, por su carácter atractivo para las pasiones humanas y por el exiguo precio de su adquisición, amenaza convertirse en casi el único alimento espiritual de grandes sectores de la población. Siendo las b. un medio utilísimo de propaganda religiosa y de preservación moral, la Iglesia tiene un derecho incontestable a ejercer esa especie de apostolado.

Directores y gerentes de b. tienen una grave responsabilidad por todos los libros conservados y prestados, y en el préstamo de los mismos deben tener en cuenta también la persona del lector (adultos, jóvenes, etc.). Tener en depósito, sin la debida licencia, libros prohibidos por la Iglesia por ley general (*ipso iure:* can. 1399), o por un decreto especial, constituye pecado grave (can. 1398, § 1). Los directores o empleados de bibliotecas públicas, que en cierto modo son guardianes forzosos, no están sometidos naturalmente a esta pena. Al prestar los libros al público se les puede aplicar las reglas de la cooperación al mal. Recuérdese además que si se trata de libros de apóstatas, herejes o cismáticos que defienden su error, o de otros libros condenados por Letras Apostólicas, el mismo hecho constituye un delito castigado con la excomunión, en la que se incurre *(ipso facto)* automáticamente y reservada de un modo especial a la Sta. Sede (can. 2318, § 1). El permiso para tener en depósito o prestar libros prohibidos no vale para los libros obscenos, ni se pueden prestar los libros prohibidos sino a aquellos que racionalmente se supone que los piden legítimamente (canon 1404). V. también: *Lecturas, Prensa. Dam.*

BIBL. — G. CASATI, *Manuale di letture*, Milano, 1936; A. G. DE OTADLA, *Lecturas buenas y malas*, Bilbao, 1949.

BIEN (concepto filosófico y ético). — 1. Noción. - En sentido muy general y vago, bien es todo aquello a que se tiende, lo que se desea, en cuanto que cada uno desea aquello que cree digno de ser alcanzado o actuado, éste es el concepto formal de b., que puede ser también meramente subjetivo e ilusorio. En sentido objetivo, bien es aquello que tiene verdaderamente en sí algo que lo hace deseable.

2. Tres aspectos del b. - Una cosa puede ser deseada por infinitos motivos (verdaderos o aparentes), los cuales pueden con todo reducirse a tres tipos: útil, deleitable, honesto; de donde nacen tres especies de bienes.

Útil es un b. en cuanto sirve a la consecución de un fin. Ésta es, pues, la bondad propia de aquello que es medio para un fin, y es proporcionada a la elevación del fin al cual conduce y a la eficacia de su contribución para alcanzar el fin.

Deleitable es el b. en cuanto proporciona un placer; y así como hay una rica escala de placeres que van desde el animal hasta el intelectual y ético, así hay una rica gama de bienes deleitables.

Honesto es el b. moral, o sea, lo que de suyo es merecedor de honor y digno de ser deseado porque es conforme a la naturaleza racional del hombre. No es nunca objeto de los sentidos y por lo mismo no puede ser conocido, apreciado ni querido, sino por un ser racional.

3. Graduación entre los tres aspectos del b. - El modo diverso de establecer la relación entre estos tres bienes y de graduar su valor es lo que diversifica a muchas escuelas o tendencias de filosofía. El utilitarismo sostiene que el b. fundamental es el bien útil, el hedonismo da el primer puesto al b. deleitable, y es tanto más bajo y vulgar cuanto más se fija en el placer corporal. La sana doctrina enseña que el primer puesto se ha de dar al b. honesto. El útil y el deleitable en cuanto son dignos del sujeto racional, acompañan al honesto; y si se separan de él no son dignos de ser queridos por nosotros. *Gra.*

BIBL. — S. *Theol.*, I, q. 5-6; I-II, a. 99, a 5; II-II, q. 45, a 3; F. W. Faber, *Von der Güte*, Regensburg, s. a.

BIEN COMÚN. — 1. Concepto. - Es el bien de una sociedad; y como tal es superior al bien de cada uno de los individuos. Esta superioridad tiene un aspecto cuantitativo, en cuanto se extiende a muchos sujetos (o a un sujeto más amplio que el individual). En cuanto comprende una mayor suma de objetos que el bien individual. Pero tiene también un aspecto cualitativo, en cuanto que el sujeto (sociedad) es en ciertos aspectos superior al individuo, y en cuanto que la colaboración social permite alcanzar bienes superiores a los que se alcanza en la vida individual. No es posible indicar objetivamente y con una sola fórmula el bien común de toda sociedad: cada una tiene su propio b. común, determinado por la naturaleza de la misma sociedad.

2. Diversas valoraciones. - Considerando el sujeto es posible distinguir dos modos de entender el b. común: un modo individualista, que lo reduce a la suma de los bienes gozados por los individuos; y un modo colectivista, que lo reserva todo a la sociedad considerada como entidad distinta de los individuos que la componen, de manera que éstos deben aportar toda su colaboración al b. común sin poder pretender sacar siempre ventaja de él. Nuestra doctrina no acepta ni el modo individualista ni el colectivista, en cuanto que no quiere sacrificar ni la sociedad al individuo, ni el individuo a la sociedad, sino que enseña que el b. debe resolverse siempre, aunque sea por vía indirecta, en un bien real de los socios.

Esta doctrina importa el deber de cooperar al b. común incluso con el sacrificio del bien individual, pero dentro de algunos límites. La determinación de estos límites crea a los moralistas un grave problema cuya solución estriba en elementos subjetivos y objetivos. Entre los elementos subjetivos hay que recordar de una manera particular el deber de oficio: quien ocupa un puesto social, al que va anejo el cuidado y la defensa del b. común, tiene evidentemente el deber de extender su propio sacrificio mucho más allá de lo que se exige a un simple ciudadano. Entre los elementos objetivos se ha de tener en cuenta el valor relativo de los diversos órdenes de bienes: en el conflicto del bien individual con el común, éste prevalece sobre aquél, siempre que se trate del mismo orden; pero si los dos bienes en conflicto son de orden diverso, entonces el bien individual puede prevalecer sobre el social, más aún, en algunos casos debe prevalecer, como cuando el b. común, pero terreno, viene a obstaculizar el bien espiritual y eterno del individuo. El segundo elemento objetivo es la cantidad de bienes en conflicto: un bien privado puede ser de tal entidad que justifique el sacrificio de una pequeña porción de b. co-

mún. Un tercer elemento es la urgencia de los mismos bienes: un bien incluso de orden inferior, pero de máxima urgencia, puede hacer lícita la dilación de un bien mayor o superior, pero de menor urgencia.

Conviene además distinguir dos problemas: el del sacrificio voluntario y el del sacrificio impuesto. Al individuo puede serle lícito sacrificar su propio bien al social en los casos en que la sociedad no tendría derecho a imponer tal sacrificio. *Gra.*

BIBL. — H. WEBER y P. TISCHLEDER, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, 1914; M. D'HULST, *La morale cristiana e sociale*, v. *La morale del cittadino*, Torino-Roma, 1939, p. 30-86; A. MESSINEO, *Monismo sociale e persona umana*, Roma, 1947, A. FURCIE, *Ratio intima originis legis*, Roma, 1947, p. 39-42; CH. DE KONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Madrid, 1952; S. RAMÍREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid, 1955; J. LARRAZ, *El bien común*, Deusto; R. GONZÁLEZ MORALEJO, *Pensamiento pontificio sobre el bien común*, Madrid; A. MUÑOZ ALONSO, *El bien común de los españoles*, Madrid, 1957.

BIEN ECONÓMICO. — 1. NOCIÓN. - Las necesidades del hombre son el móvil de cualquier actividad económica. El hombre para alcanzar sus propios fines y su propio desarrollo tiene necesidad de procurarse en el mundo externo los medios necesarios. Así se considera como *bien* todo aquello que se juzga apto para satisfacer una necesidad. Pero los bienes entendidos de esta manera tienen un carácter económico cuando además de ser útiles a la satisfacción de determinadas necesidades son materiales (no son bienes económicos los bienes morales, espirituales), externos y limitados (no son bienes económicos el aire, la luz, etc.).

Los *fisiócratas* identificaron el concepto de b. económico con el de riqueza y juzgaban que eran bienes solamente aquellos que pueden ser objeto de cambio. Otros economistas ligaron el concepto de cambio con el de la limitación o rareza de los bienes. Pero hay bienes económicos que son tales independientemente de la relación entre su valor cuantitativo y la necesidad que pueda haber de ellos (p. ej., las obras de arte).

Marshall define como bienes económicos aquellos que se pueden valorar mediante el denominador común de la moneda. Los bienes se pueden dividir en bienes materiales (mercancías, productos industriales, etc.) y bienes en servicio (trabajo), bienes de consumo o de uso directo (pan, vino, etc.), bienes instrumentales (capitales, máquinas, materias primas) y bienes complementarios (que no bastan por sí solos, sino que van unidos a otros sea en el consumo o en la producción).

2. BIEN Y VALOR. - De la diversa valoración de la utilidad de los bienes en relación con las necesidades nace el concepto valor, concepto que en la práctica está ligado al de cambio y como consecuencia de la relación determinada entre las cosas cambiadas, al de precio. Los bienes económicos no tienen utilidad constante, sino variable, en función con la cantidad disponible (oferta). Cuanto más se acerca la cantidad al límite en el cual supera las necesidades, tanto más baja su valor; cuanto más se aleja tanto más tiende a subir el valor. «En el concepto de valor la idea de utilidad se encuentra siempre unida a la de limitación cuantitativa de la misma, la cual importa un sacrificio.» (Toniolo.) De aquí las leyes económicas sobre la utilidad marginal de los bienes económicos y las consiguientes de la oferta y demanda.

3. AUMENTO DE LOS BIENES ECONÓMICOS. - El aumento de los bienes económicos (riquezas) va unido al aumento de los bienes del hombre. La civilización moderna y el progreso nacen también de la multiplicación de las necesidades (mejoramiento del nivel de vida).

¿Es esto un bien o un mal desde el punto de vista moral? El problema se resuelve teniendo presente la oportunidad social de limitar aquellas necesidades (y aquellos bienes económicos) que son en sí mismos un fin (lujo, acumulación de riquezas) y sustituirlos por fines más elevados. La ley que constituye la norma de la actividad económica, es decir, la consecución del máximo efecto útil con el mínimo empleo de medios generosos, es universal (vale también para el mundo físico) y no tiene en sí misma ningún carácter de inmoralidad, «coincidiendo con el concepto de orden que es precisamente la proporción de los medios al fin y de la que depende el equilibrio tanto lógico como cósmico y social» (Toniolo). *Bau.*

BIBL. — V. PARETO, *Corso di economia politica*, Torino, 1944; G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, 2 vols., Ciudad del Vaticano, 1949; J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios*, Madrid, 1944; J. GONZÁLEZ, S. I., *La cuestión social según Jaime Balmes*, Madrid, 1943.

BIENAVENTURANZA. — 1. POSICIÓN DEL PROBLEMA. - La b. se puede considerar objetiva y subjetivamente. La b. objetiva (fin último objetivo) es el objeto capaz de saciar plenamente todas las necesidades del ser intelectual, es decir, de dar a éste su última per-

fección. La b. subjetiva (fin último subjetivo, o formal) consiste en la perfección plena del ser intelectual, de manera que no le quede ya nada que desear.

Entre los antiguos filósofos paganos hubo algunos (Platón, Aristóteles) que dijeron que sólo la contemplación de Dios o la asimilación a Dios hace al hombre perfecto. Sostienen algunos que para el hombre no hay otro fin, ni más elevado, que contribuir al progreso del universo (panteístas), o de la cultura de la humanidad (Schleienmacher, Wundt), o también al aumento de la prosperidad material de la colectividad (marxistas). Ponen otros la b. del hombre en la posesión de bienes terrenos y en el goce de los sentidos y del espíritu (materialistas, hedonistas), o en el ejercicio de la virtud (estoicos, Kant). Los pesimistas se contentan con un fin negativo que consiste en la liberación de toda miseria con la extinción de la autoconsciencia.

2. Solución del problema. - De la naturaleza de nuestras facultades espirituales, que tiene por objeto el ser y el bien sin límites, resulta que sólo un Ser infinito, Dios, puede saciar toda nuestra exigencia y colmar todo nuestro deseo; cualquier bien finito, por noble y grande que sea, deja necesariamente en nosotros un vacío sin saciar; por otra parte es un hecho conocido por la experiencia que los bienes materiales, los honores y los placeres, incluso los espirituales, no hacen al hombre plenamente feliz. La perfección plena, o sea, la b. subjetiva del hombre se tiene sólo en la unión más íntima posible e imperecedera con el Bien infinito, unión que se realiza por medio del conocimiento y del amor y al cual va unido un elevadísimo gozo.

En el orden puramente natural (que era posible, pero que no ha existido jamás) el hombre no hubiera podido conocer a Dios, sino por medio de las criaturas y por lo tanto analógicamente, y no hubiera podido amarlo más que con un amor natural.

En el orden sobrenatural (único efectivo), el hombre ha sido llamado a ver a Dios intuitivamente, es decir, sin ningún medio intermedio, cara a cara (I Cor., 13, 12; I Jn., 3, 2; Benedicto XII, Denz. 530; Concilio Florentino, Denz. 693). La visión de Dios que no cesará jamás y el amor sobrenatural de Dios con el gozo inefable unido a ellos hacen al hombre sumamente feliz, aun en el estado de separación del alma del cuerpo. Sin embargo, en el juicio final el cuerpo, dotado de cualidades especiales, será unido de nuevo al alma, y tendrá parte de su b.

La felicidad plena está reservada a la vida futura. En esta tierra puede existir tan sólo una b. imperfecta, que consiste principalmente en el conocimiento y amor de Dios, pero que requiere también la buena disposición del cuerpo, los bienes materiales necesarios a esta buena disposición, así como la ayuda y consorcio de los demás. *Man.*

BIBL. — A. Gardeil, *Béatitude*, en DTC, II, 497-515; J. De Blic, *Béatitude*, en DS, I, 1297-1298; M. D'Hulst, *La morale cristiana e sociale*, I, Torino, 1938; P. Ramírez, *De hominis beatitudine*, Madrid, 1947.

BIENAVENTURANZAS (Las). — 1. Las b. en general. - Las b. son obras recomendadas de una manera especial por el Señor en el Sermón de la Montaña. Estas obras se llaman bienaventuranzas porque Jesús llama bienaventurados a aquellos que las practican, y porque dan una como pregustación de la bienaventuranza celestial.

San Lucas (6, 20 ss.) refiere solamente las b. que Jesús, al bajar del monte, propuso a las turbas: son cuatro, opuestas directamente a los bienes aparentes que muchos buscan. San Mateo (5, 1 ss.), por el contrario, hace mención de las b. que el Salvador propuso en la montaña a sus discípulos, mejor preparados que las turbas: son ocho, y entre ellas hay algunas que se refieren más directamente a la perfección.

2. Relación de las b. - Las tres primeras b. tienen por objeto extirpar los principales motivos que nos arrastran al pecado e impiden nuestra unión con Dios.

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos: el deseo y la posesión de los bienes creados impiden fácilmente la perfección; el Señor inculca el desprendimiento interno de las cosas materiales e incluso de algunos bienes inmateriales, como son nuestras cualidades intelectuales, nuestros conocimientos, la estima y afecto que otros nos demuestran.

Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra: el hombre, estimándose superior a los demás, es con facilidad duro con ellos; Cristo recomienda la mansedumbre: no una mansedumbre consecuencia de una timidez natural, sino que brote de una profunda humildad y de un sincero amor a Dios y al prójimo, y sea perfectamente conciliable con una gran fuerza de voluntad.

Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados: la sed de placeres, aunque éstos no sean ilícitos, nos arrastra a la tierra; el Señor proclama bienaventurados a aquellos que sufren física o moralmente, sin

quejarse, y sin murmurar y rebelarse, como también a aquellos que espontáneamente se privan de lo que les daría placer, y que lloran los pecados propios y los pecados de los demás.

Las dos siguientes b. se refieren más directamente a la parte positiva de la vida espiritual.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán hartos: aquí la palabra justicia significa todo lo que da gloria a Dios y Jesús alaba a aquellos que no sólo se conforman con la ley divina, sino que en medio de las tribulaciones y de la aridez espiritual sienten la necesidad ardiente de glorificar a Dios y de verle glorificado por los demás.

Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia: la perfección no se alcanza sin las obras de misericordia corporales y espirituales y el divino Salvador alaba a aquellos que practican estas obras.

A estas b. el Señor hace seguir otras dos que disponen de una manera especial a la contemplación de Dios y de las cosas divinas.

Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios: la limpieza o pureza de corazón puede significar la inmunidad del pecado, la rectitud de intención, el desprendimiento de las cosas creadas; en sentido estricto se entiende como inmunidad de todo afecto sensual por las criaturas: esta inmunidad, junto con la castidad defendida por ella, dispone de un modo muy particular a las relaciones íntimas con Dios y es recomendada especialmente por Jesús.

Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios: el Divino Salvador, con estas palabras, proclama bienaventurados a aquellos que no viven en una febril agitación y que conservan la tranquilidad de espíritu incluso en medio de los sufrimientos y dificultades y a aquellos que perdonan de corazón y prontamente las ofensas recibidas.

Jesús termina con una bienaventuranza que en cierto modo rubrica las preferentes:

Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos: el cumplimiento del deber y la fidelidad al Señor puede atraernos el odio de los malos; Cristo tiene una palabra de particular alabanza a aquellos que han de sufrir por haber obrado bien.

3. Práctica. - La práctica de las b., en toda su integridad, es necesaria para alcanzar la perfección. Esta práctica requiere especiales luces e inspiraciones del Espíritu Santo: las b. evangélicas están unidas con los dones del Espíritu Santo, como ya lo probó San Agustín. *Man.*

BIBL. — A. Gardeil, *Béatitudes évangéliques*, en DTC, II, 515-517; D. Buzy, *Béatitudes*, en DS, 1298-1310; A. Meynard, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 198-199; A. Arrighini, *La trilogia morale; le beatitudini illustrate dai Santi*, Torino, 1938; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 187, 237, 767; F. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu*, Freiburg, 1941; E. Serra, *Las bienaventuranzas de Jesus*, Barcelona, 1955; J. G. Arintero, *Los frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas*, en *Vida Sobrenatural*, 30 (1935), 254-339; G. Cherrot, *Las Bienaventuranzas*, Madrid, 1956; F. Asensio, *Las Bienaventuranzas*, Bilbao, 1959.

BIENES ECLESIÁSTICOS (y su administración). — 1. Noción de bien eclesiástico. Para que un bien pueda llamarse eclesiástico, es preciso que el mismo esté en propiedad de una persona moral eclesiástica (cáns. 1497, § 1; 1499, § 2). [Es necesario notar aquí que el término «bien eclesiástico» no equivale al término «patrimonio de la Iglesia». En efecto, hay bienes que aun estando en posesión de particulares o de personas morales no eclesiásticas, sin embargo caen bajo la esfera de jurisdicción de la Iglesia. Tales son, p. ej., los objetos destinados por bendición o consagración al culto y que están en posesión de particulares (can. 1150), o también una suma de dinero destinada por un acto entre vivos *(inter vivos)* o hecho en previsión de la muerte *(mortis causa)* a un fin religioso o caritativo sin que esta suma pase a propiedad de una persona moral eclesiástica (cáns. 1513-1516). Sobre estos bienes temporales la Iglesia ejercita su autoridad sujetándolos a sus normas, no en cuanto son b. eclesiásticos propiamente dichos, sino en cuanto, por el fin a que están destinados o por el carácter sagrado de que están revestidos, tales bienes entran dentro de la esfera de influencia jurídica de la Iglesia.]

El derecho canónico dicta normas solamente para las personas morales eclesiásticas y para los bienes eclesiásticos, en cuanto los considera medios (can. 726) para la consecución del fin sobrenatural (can. 100, § 1; 1489, § 1; 1544, § 1; 1496). Pero una vez que las personas jurídicas no pueden obrar por sí, es necesario que se constituyan personas físicas específicas (órganos) para su representación y para la administración de sus bienes: las cuales dos funciones pueden acumularse en la misma persona (p. ej., por el beneficio parroquial). Pero pueden ser tam-

bién ejercitadas por diversos sujetos (p. ej., por el Cabildo Catedral o Colegial). Aquí hablamos tan sólo de la administración.

2. ADMINISTRACIÓN Y ADMINISTRADORES DE B. ECLESIÁSTICOS. - Por acto de administración se entiende el ejercicio de actividad de una persona (o comunidad) legítima dirigido a la conservación, fructificación y utilización de un determinado patrimonio eclesiástico. Esta definición nos permite afirmar que el derecho canónico ha sentado el principio según el cual toda administración debe ser ejercitada por *administradores inmediatos* en nombre del dueño *(nomine domini)*, en el sentido de que las autoridades superiores, a las cuales están sometidos los sujetos de la administración no pueden entrar a sustituir a los mismos en los actos de administración (como no pueden entrar en sustitución de las entidades propietarias), ya que todo el poder reconocido a los Ordinarios (cáns. 1519; 1520; 1521; 1545; 1547; 1415, § 2, etc.) o a los Dicasterios de la Curia Romana (cánones 248, § 3; 250, § 2; 251, § 1, etc.), no puede llamarse actividad o poder de administración inmediata, aunque sea poder de jurisdicción, al menos en el sentido que a ésta se refiere *(administración mediata)*. Tampoco pueden contradecir al principio enunciado las prescripciones del can. 1518, que declara que el Sumo Pontífice es el supremo administrador y dispensador de todos los bienes eclesiásticos, y el can. 1499, § 2, que habla de la suprema autoridad de la Santa Sede, ya que en ellos se trata del poder de supremacía, del primado jurisdiccional, no de la administración inmediata. La consecuencia es que el patrimonio de las entidades eclesiásticas, aunque subordinado en varios aspectos a las autoridades eclesiásticas locales y centrales y a los poderes del Sumo Pontífice, puede sin embargo declararse autónomo, no sólo en el sentido de que los bienes son propiedad de las entidades, sino también en el sentido de que los administradores son los únicos sujetos que pueden desenvolver una actividad de administración inmediata.

En el derecho canónico las entidades morales se equiparan expresamente a los menores (can. 100, § 3), de donde nace un amplio sistema de órganos de tutela, dirigido a garantizar sus intereses legítimos y los derechos subjetivos, sin excluir el remedio extraordinario de la restitución íntegra (canon 1687); debe decirse, pues, que los administradores asumen la figura de curadores (can. 1476). Éstos pueden ser tales por ley (can. 1476, § 1; 1359, § 2; 1357, § 4, etc.), o por disposiciones estatutarias (cáns. 691; 697, § 1; 1489, § 3, etc.); pueden ser eclesiásticos o laicos (cáns. 1183; 1521, § 2), temporales o vitalicios (cáns. 1521, § 1; 1438, etc.).

3. ADMINISTRACIÓN ORDINARIA Y EXTRAORDINARIA. - Es fundamental para la administración la distinción entre administración ordinaria y extraordinaria: se llama un acto de *administración ordinaria* si consiste en cobrar, pagar, conservar, utilizar, gozar (o, como dicen otros, cuando se trate de actividades que se verifican periódicamente o son necesarias para su gestión normal); son actos de *administración extraordinaria* (acto de disposición) cuando se trata de adquirir, disponer de los bienes, fundacionales, contraer obligaciones, desarrollar actividades procesales (o, como dicen otros, si el acto no ocurre periódicamente, consiste en una enajenación o acto equivalente) (cfr. P. Gasparri, *Codicis Juris Canonici Fontes*, vol. VIII, p. 348; S. C. Consist., Normas, 30 jun. 1934). Esta distinción, aunque es muy importante, no tiene efecto sino para establecer cuándo están obligados los administradores a obtener la autorización de sus actos (can. 1527, § 1; 1530-1533), y la consecuencia de la invalidez del acto, es decir, su anulabilidad (can. 1527, § 2); el mismo acto puede ser impugnado por el administrador, por su superior, por sus sucesores en el oficio y por cualquier clérigo adscrito a la iglesia perjudicada (can. 1534, § 2); la acción es real y puede ser ejercitada contra cualquier posesor para la restitución de la cosa, salvo el derecho del comprador contra el que enajenó indebidamente (can. 1534, § 1).

BIBL. — VEEMEERSCH-GREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, Roma, 1925, p. 480-499; WERNZ-VIDAL, *Ius Canonicum*, IV, Roma, 1935, p. 186-339; G. SABATINI, *Del patrimonio ecclesiastico*, Catania, 1934, p. 321-392; G. FORCHIELLI, *Il diritto patrimoniale della Chiesa*, Padova, 1935, p. 193, 343; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di diritto canonico*, Milano, 1936, p. 217-245; *Corso di diritto ecclesiastico*, Milano, 1933, p. 235-366; L. DE ECHEVARRÍA, *Restricciones de las facultades de enajenar de los Ordinarios y superiores religiosos*, en *Rev. Esp. Der. Can.* (1952), 567-600; M. CABREROS DE ANTA, *Enajenación de bienes eclesiásticos*, en *Rev. Esp. Der. Can.*, 5 (1950), 193-228.

BIENES ESPIRITUALES (Derechos de la persona sobre los). — 1. LOS BIENES NATURALES. - Con este término se pueden entender las facultades espirituales del hombre (inteligencia y voluntad) o la capacidad próxima de usar de las mismas, o finalmente su uso actual.

a) *Principios*. Es evidente que las facul-

tades en sí mismas no pueden ser destruídas o atacadas de ninguna manera por la voluntad humana. Sin embargo, puede uno sufrir injuria en ellas bien porque se le quite o disminuya la capacidad de usar de ellas o porque injustamente se le impida su actividad.

Pero de hecho, ¿cuándo ocurre esta injuria? ¿Tiene ésta lugar cada vez que se impide de cualquier modo que sea el uso de las facultades espirituales o se quita, aunque sólo sea momentáneamente, la capacidad de usar de ellas, o se precisan además otras condiciones?

El derecho al uso *actual* de estas facultades no puede ser ilimitado; los límites de este uso hay que ponerlos tanto en la licitud y honestidad como en el derecho de los demás hombres. Por ambos motivos, p. ej., no se violan los derechos propios del hijo a quien su padre prohibe ciertas lecturas.

Por lo tanto se puede establecer el siguiente principio: la injuria ocurre: 1) cada vez que se disminuye la esfera de actividades relacionadas con acciones obligatorias; 2) o también cuando se trata de impedir actividades lícitas, que los demás no tienen motivo para impedir.

Muy diverso ha de ser en cambio el juicio relativo a la disminución o a la sustracción, aunque sólo sea temporal, de la misma capacidad o potencia de obrar. En efecto, ésta no puede ser ni quitada ni disminuída sin injuria evidente. El mismo consentimiento del sujeto sería ilícito sin una causa proporcionada.

b) Aplicando estos principios a la inteligencia, no es difícil establecer y sacar las siguientes conclusiones:

Se lesionan los derechos de la persona humana: 1) privando al hombre del uso de la razón; 2) limitando, sin tener derecho a ello o sin motivo justificado, el ejercicio del conocimiento; 3) enseñando el error a aquellos que tienen estricto derecho al conocimiento de la verdad, o defraudándoles en la enseñanza o información que se les dé.

¿Constituye en los demás casos una injusticia la enseñanza del error? Rosmini, partiendo del supuesto de que la verdad ennoblece al hombre, y que el tratar de privarle de ella es tratar de despojarle de su dignidad ingénita, responde afirmativamente; pero limita su respuesta a la verdad necesaria, aquella que única y verdaderamente nos ennoblece, mientras que el conocimiento de las cosas contingentes, aun siéndonos útiles en sus efectos, debe toda su nobleza «a aquel elemento de cognición universal unido a ella que la hace tal cognición». Síguese de aquí que se daña el derecho connatural del hombre con todas aquellas mentiras «en las cuales hay un malicioso atentado de infundir en las mentes principios erróneos de orden lógico, moral o religioso; ya que estos errores son los que verdaderamente turban o disminuyen la adhesión de nuestro espíritu a la luz de la verdad» (Rosmini, *Filosofia del diritto*, 1, 284).

Más aún, si se tienen en cuenta, no sólo los derechos innatos, sino también los derechos adquiridos, «cualquier mentira ofende el derecho adquirido por todo hombre que entra a formar parte de la sociedad».

Aun apreciando estos argumentos, no parece que, en el caso, se pueda hablar de verdadera injusticia, a menos que ésta no se cometa en el modo; por otra parte la enseñanza del error no constituye violencia al entendimiento ajeno no estando éste en condiciones de poder rechazarlo.

2. Los bienes sobrenaturales. - El derecho del hombre a la consecución de su último fin constituye su primer derecho.

De él se derivan todos los demás derechos al uso de los medios necesarios para alcanzar aquel fin.

En cuanto a los medios solamente útiles hay que tener presente el principio ya expuesto al hablar de los bienes naturales: no puede extenderse el derecho de una manera absoluta a todo lo que es lícito, sino que es necesario considerar además los derechos ajenos. *Pal.*

BIBL. — León XIII, Enc. *Libertas* (1888); L. Taparelli, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, I, Roma, 1854, p. 262-312; I. M. Guenechea, *Principia iuris politici*, Roma, 1943; A. Messineo, *Diritti dell'uomo*, en EC, IV, 1698-1702; V. Heylen, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechlinia, p. 59-60, 713-716.

BIGAMIA. — 1. Noción y diversas especies. Es el delito del que mientras dura el vínculo del primer matrimonio atenta contraer un segundo. Por el can. 2356, aun cuando el segundo matrimonio sea solamente civil, el bígamo es infame por el mismo hecho *(ipso facto)*, y si despreciando la admonición del Ordinario persevera en su unión ilegítima habrá de ser, según las circunstancias agravantes, excomulgado o sancionado con entredicho personal.

Además de la b. propiamente dicha, el derecho canónico habla de otra b. en sentido impropio, la cual se considera en relación con los que pretenden recibir los órdenes

eclesiásticos. Según el can. 974, n. 4, son irregulares por defecto *(ex defectu)* los «bígamos», esto es, los que han contraído sucesivamente dos o más matrimonios válidos. Esta sanción no quiere calificar como ilícitas las segundas nupcias de los viudos, como algunas sectas regoristas antiguas pretendían, sino sólo juzgar menos idóneos para los órdenes sagrados a los aspirantes que con repetidas nupcias han demostrado estar poco inclinados y ser poco capaces de practicar la castidad perfecta que se exige a los ministros de la Iglesia.

2. B. Y SEGUNDO MATRIMONIO. - Si ocurriese que un cónyuge, viviendo aún su comparte, osare atentar un segundo matrimonio eclesiástico, el Ordinario, por medio del Promotor de justicia, habrá de acusar de nulidad el segundo matrimonio y la causa correspondiente ante el tribunal eclesiástico se desarrollará según la fórmula sumaria de los cáns. 1990-1991, tratándose en general de nulidad evidente demostrable. En el Derecho español la b. se castiga con la pena de prisión menor (CPE, 471). Esta disposición, derogada la ley de 28 de julio de 1932, que sólo otorgaba efectos civiles al matrimonio civil, ampara el matrimonio en cualquier forma que se celebre. Incurren, pues, en este delito tanto el que pretende contraer matrimonio canónico estando ligado por matrimonio meramente civil, sin haber sido disuelto legalmente éste, así como el que pretende contraer matrimonio civil persistiendo el vínculo del matrimonio canónico anterior. *Bar.*

BIBL. — I. CHELODI y P. CIPROTTI, *Ius canonicum de delictis et pœnis*, Vicenza-Trento, 1943, p. 127-128; J. M. MANS PUIGARNAU, *Legislación, jurisprudencia y formularios sobre el matrimonio canónico*, 3 vols., Barcelona, 1951-52; JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La institución matrimonial según el Derecho de la Iglesia Católica*, Madrid, 1943.

BINACIÓN Y TRINACIÓN DE LA SANTA MISA. — 1. NOTAS HISTÓRICAS. - El derecho divino no prohibe celebrar dos o más misas el mismo día. En la iglesia oriental el sacerdote por lo regular no puede celebrar más que una sola misa. En cambio, en la Iglesia latina se permitía frecuentemente celebrar dos misas, especialmente en las fiestas. Esta libertad, sin embargo, dió lugar a ciertos abusos, por lo que Inocencio III estableció que fuera del día de Navidad y de los casos de necesidad, el sacerdote no debe celebrar más que una sola misa al día (X, 3, 41, 3). Por la misma razón, otros Concilios y Benedicto XIV pusieron la siguiente regla: no está permitido nunca a los sacerdotes celebrar dos misas en el mismo día, si no es en el caso de necesidad espiritual del pueblo, es decir, cuando una gran parte del pueblo no podría de otra manera satisfacer al precepto dominical o un enfermo habría de quedar sin viático (P. Gasparri, CIC Fontes, II, n. 365).

2. DISCIPLINA ACTUAL. - El can. 806 concede a los sacerdotes la facultad de trinar, es decir, poder decir tres misas el día de la Natividad de Nuestro Señor y en la Conmemoración de todos los fieles difuntos. Para poder celebrar tres misas otros días se requiere una concesión especial por parte de la Santa Sede, que raramente la concede. Para binar, es decir, para celebrar dos veces en el mismo día, puede conseguirse la facultad, bien de la Sta. Sede, y entonces hay que atenerse a las condiciones del indulto, bien del Obispo, el cual sin embargo puede permitir la b.: *a)* sólo en las fiestas de precepto y los domingos, cuando los fieles están obligados a asistir a la Sta. Misa (para poder conceder la b. en otros días, especialmente en las fiestas suprimidas, el Obispo debe tener facultad especial de la Sta. Sede); *b)* cuando una parte notable de fieles, por lo menos 15 o 20 personas, habrían de quedar sin misa; *c)* sólo en caso de necesidad real de los fieles, cuando, p. ej., el párroco administra dos parroquias muy distantes entre sí, o la iglesia parroquial no es suficiente para los fieles; lo mismo se ha de decir de otras iglesias; *d)* cuando no hay otro sacerdote disponible para celebrar. En caso de urgente necesidad el sacerdote puede suponer la licencia con la obligación de comunicar más tarde el caso a su Obispo. Quien celebra por segunda vez fuera del caso de necesidad, queda suspendido de la celebración por un tiempo determinado por el Obispo (canon 2229, § 2). *Toc.*

BIBL. — S. D'ANGELO, *Della binazione*, Roma, 1915; I. ORTOLAN, *Binage*, en DTC, II, 892-899; E. JOMBART, *Binage*, en DDC, II, 889-898.

BLASFEMIA. — 1. NOCIÓN. - La b. es una palabra o un dicho injurioso contra la divinidad. En sentido estricto (*blasphemia:* dicho dañoso) consiste en la palabra proferida oralmente. Mas es claro que también las expresiones injuriosas contra Dios formuladas con la mente o con la imaginación constituyen una b. verdadera y propiamente tal. Los teólogos reducen a este pecado también las acciones injuriosas contra Dios (p. ej., escu-

pir al cielo, etc.) que pueden fácilmente emparejarse con el sacrilegio (v. *Sacrilegio*), si se dirigen contra Dios en las cosas consagradas a él (escupir o pisotear el crucifijo). La b. llega a su extremo en aquel que no contento con proferirla con la boca la pone por escrito o la divulga por la imprenta.

2. GRAVEDAD. - Las expresiones o las acciones pueden ser injuriosas para con Dios de varias maneras. Se puede: *a*) atribuir a Dios lo que no le conviene (diciendo, p. ej., que es injusto, o autor del pecado); *b*) negarle lo que le es propio (p. ej., su amor paterno para con sus criaturas); *c*) atribuir lo que es exclusivamente propio de Dios a las criaturas, o, lo que es peor, afirmar que las criaturas son mejores que Él (p. ej., afirmando que Satanás es más poderoso que Dios); *d*) hablar con desprecio de Dios o nombrar su nombre o las cosas o personas sagradas con escarnio por desprecio a Él o a la religión (así Juliano el Apóstata, cuando dijo: «Venciste, Galileo»); *e*) maldecir, imprecar o ultrajar a Dios o a los Santos.

La b. puede ser directa o indirectamente contra Dios. En el último caso se dirige inmediatamente contra las personas o las cosas en cuanto son amadas de Dios: los santos, las criaturas más excelentes, en las cuales resplandece principalmente la grandeza de Dios (como el cielo, el mundo, el alma, la religión, etc.), las cosas sagradas, como los Sacramentos, etc. Puede ser querida en cuanto tal, esto es, como ultraje a Dios (b. diabólica, b. querida directamente) o puede ser más bien un desahogo de ira hacia las criaturas, de impaciencia, etc. (b. indirectamente querida). Si la b. contiene una afirmación o negación contra la fe se llama b. herética.

3. GRAVEDAD. - La b., tanto la directa como la indirectamente querida, siempre que sea proferida con plena conciencia y deliberación, es un pecado gravísimo, siempre y sin excepción. Esta b. es en efecto una falta al deber más elemental de la criatura para con su Creador: el reconocimiento de su suprema autoridad (v. *Adoración, Culto, Religión*). Es por consiguiente el ultraje máximo que se puede dirigir a la más alta dignidad y un acto de extrema rebeldía. Implica además la mayor degradación de la criatura en cuanto tal, cuya perfección consiste precisamente en su subordinación a Dios. Por lo que es más grave en su esencia que todos los demás pecados contra el decálogo, p. ej., el del homicidio, aun cuando, como sabiamente advierte Sto. Tomás (*Sum. Theol.*, II-II, q. 13, art. 3, ad 1), en cuanto a su eficiencia sea menor que el homicidio, ya que el homicidio produce más daño al prójimo que la b. a Dios, al cual nadie puede dañar.

Se ha de notar, sin embargo, que sólo se debe juzgar b. aquella expresión que, o por su aceptación común, o por su significado natural, o por la intención de quien la profiere es injuriosa para con Dios, y sólo en el caso de que sea proferida como una aserción, no cuando simplemente se refiere como un suceso.

4. PENAS. - Mientras que en tiempos pasados la b. era castigada muy severamente, incluso con la pena de muerte, la legislación moderna es más suave. *Dam.*

La legislación penal española considera la blasfemia en los arts. 239 y 567 del CPE. En estos arts. se impone la pena de arresto mayor y multa de 1.000 a 5.000 pesetas al que blasfemare por escrito y con publicidad, o con palabras o actos que produzcan grave escándalo público. La circular de la Fiscalía del Tribunal Supremo de 31 enero 1945 considera blasfemia el acto de proferir palabras injuriosas contra Dios, la Virgen o los Santos (art. 239). En cambio, cuando la blasfemia de palabra no produzca grave escándalo público se impondrá la pena de 1 a 10 días de arresto menor y multa superior a 250 pesetas e inferior a 1.000. En el derecho eclesiástico no se determina la pena, aunque se impone al Ordinario del lugar la obligación de castigarla, si lo juzga oportuno (can. 2323). Sin embargo, la b. herética está sujeta a las penas contra la herejía, entre ellas la excomunión *(ipso facto)*. *Tr.*

BIBL. — S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Theol. Mor.*, l. 3, tract. 2, c. 2; SUÁREZ, *De virtute et statu religionis*, l. 1, tract. 3, c. 4-7; *S. Theol., II-II*, q. 13; A. VERMEERSCH, *Quæstiones de virtutibus religionis et pietatis*, Brugis, 1912, p. 174-188; D. TERUEL, *El delito de la blasfemia*, en *Anuario de Derecho Penal* (1951), 545-560.

BOICOT. — 1. NOCIÓN. - Esta palabra se deriva del nombre de James Boycott, administrador del latifundio de Lord Erne en Irlanda, cuando aun estaban vigentes las consecuencias de la conquista inglesa, por la cual (especialmente en tiempo de Cromwell) la población católica fué despojada de la parte mejor y más cultivable del territorio nacional. Boycott trataba tan duramente a los campesinos que éstos determinaron abandonar los campos y los animales, induciendo a los demás a hacer lo mismo. Boycott hubo de dejar su empleo y salir de Irlanda (1880).

Desde entonces se llamó b. al acuerdo de varias personas para aislar a una tercera, impidiendo las relaciones económicas de la misma con los demás. De ordinario esto se hace prohibiendo la compra o venta de mercancías, si el boicoteado es un comerciante, o el empleo de trabajadores si es un patrono.

2. Moralidad. - Sólo se puede justificar cuando es el único modo eficaz para defenderse de una opresión, no pudiendo obtener una reparación por medios legales. Es también indispensable para que sea legítimo que haya cierta proporción entre el daño sufrido por los boicoteadores y el daño con que se amenaza al boicoteado. Lo mismo que para la huelga y para el cierre, nos encontramos ante el caso de un arma de doble filo que puede perjudicar a aquel que la emplea. Se ha de tener también en cuenta el daño colectivo que puede ocasionar una suspensión violenta de las actividades económicas; una sana legislación social debiera prevenir las situaciones que justifican como *ultima ratio* este modo de tomar la justicia por mano propia o encontrar el modo de resolverla diligentemente por caminos al mismo tiempo justos y pacíficos. *Boz.*

BIBL. — G. Garrara, *Il boicottaggio*, Milano, 1924; V. Manzini, *Trattato di dir. pen. ital.*, VII, Torino, 1936, p. 101-126.

BOLSA. — 1. Noción. - Término que puede tener diversos significados:

a) lugar donde se negocian todos los valores;

b) el mismo mercado o compraventa de valores;

c) el conjunto de negocios realizados en el curso de una jornada; p. ej., se dice: la b. de hoy ha sufrido una leve flexión respecto a la de ayer:

d) la misma institución económicojurídica disciplinada por el Estado; en este sentido se dice: La b. en España presenta una configuración jurídica distinta de la de América; en España la acción normativa del Estado es mucho más pronunciada que en América.

En b. se pueden tratar todos los valores: mobiliarios e inmobiliarios; privados y públicos; pero preferentemente se negocian los títulos públicos y privados y los valores.

2. Operaciones de b. - Las principales operaciones de b. son: las operaciones al contado y a plazos en las que la entrega de los valores y del precio convenido se verifica dentro de las 24 horas que siguen al contrato o en el plazo fijado. El objeto de esta operación puede ser la colocación del capital o también la especulación, vendiendo los títulos cuando se espere una baja o comprándolos cuando se espera un alza en sus precios. Las operaciones a plazo tienen distintas formas y su objeto preferente es el agiotaje o la especulación, buscando únicamente el beneficio que pueda haber en la oscilación de precios de los títulos.

3. Bolsa en España. - Son bolsas oficiales en España las de Madrid, Barcelona y Bilbao; el gobierno puede autorizar o establecer nuevas bolsas donde lo juzgue conveniente. Las operaciones se realizan por medio de los agentes colegiados de cambio y bolsa. Cuidan del régimen interior de las bolsas las Juntas Sindicales de los Colegios de Agentes. El órgano superior es la Dirección General de Banca y Bolsa en el Ministerio de Hacienda. Son materia de contrato en bolsa: los valores y efectos públicos; los valores industriales y mercantiles emitidos por particulares o por sociedades o empresas legalmente constituídas; los valores mercantiles, metales preciosos, mercaderías de todas clases, seguros de efectos comerciales, fletes y transportes, etc. *Tr.*

4. Abusos. - La b. desarrolla en el mercado de valores y de las mismas mercancias una misión útil y podría decirse también indispensable; pero en ellas son también fáciles las infracciones jurídicomorales, cuando se es presa de la mania del juego y de la pasión de las ganancias fáciles. En estas condiciones no hay expediente que no pueda ser excogitado e intentado, por deshonesto que sea, con tal de alcanzar el objetivo propuesto. Por esta razón todos los Estados han terminado por comprobar la oportunidad y el deber de intervenir para someter a disciplina jurídica la b., regulando su institución, su estructura y su funcionamiento. *Pav.*

BIBL. — E. Bonardi, *Borsa e Valori pubblici*, Milano, 1945; G. U. Papi, *Elementi di economia politica*, Milano, 1946; F. Vito, *Economia politica*, Milano, 1948; J. Azpiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid, 1944; J. Azpiazu, *La moral en la bolsa*, en *Razón y Fe* (1928), 481.

BOLSA NEGRA. — 1. Noción. - Expresión que se puso en circulación durante la guerra para indicar un fenómeno típico de los tiempos de restricciones económicas.

Cuando el volumen conjunto de los bienes de que dispone una comunidad es o se juzga que es notablemente inferior a sus necesidades normales, intervienen los poderes públicos para racionar su consumo y fijar el

precio de las mercancías de mayor necesidad; la compraventa de mercancías en desprecio de las leyes sobre racionamientos y precios —especialmente cuando se verifica esto a un precio considerablemente superior al oficial o al que se juzga normal— constituye el fenómeno de la b. negra, alimentado y fomentado por los ilícitos acaparamientos de bienes.

2. CAUSAS. - Las causas de la b. negra son las restricciones del presente, la incertidumbre del porvenir, la inestabilidad del poder adquisitivo de una moneda; el racionamiento excesivo, la desproporción demasiado acentuada entre el volumen conjunto de los bienes racionados y las necesidades imprescindibles de la vida; y, más aún, el egoísmo humano, especialmente cuando se concreta en la sustracción de bienes indispensables a la comunidad con objeto de especular con ellos o para satisfacer a otras necesidades secundarias. La sociabilidad efectiva de los miembros de un pueblo encuentra en efecto su índice infalible en la existencia o no de la b. negra en tiempos de estrechez y en las proporciones que toma en dichas circunstancias.

3. REPRESIÓN. - Las medidas represivas sancionadas por diversos Estados contra la b. negra están en relación directa con el sentido social de sus pueblos respectivos. Cuando las manifestaciones de b. negra se limitan en número no es difícil perseguirlas penalmente y castigarlas eficazmente: en dicha situación encuentran ya una severa condenación en la conciencia de los ciudadanos; pero si son numerosas y de diversa gradación su eficaz represión se hace ardua y casi imposible; así como puede también resultar dificilísimo precisar su grado de inmoralidad, ya que al hacerse el mercado negro práctica común de la gran mayoría de los ciudadanos termina por tomar el aspecto de una medida ordinaria de legítima defensa. *Pav.*

BIBL. — D. M. PRÜMMER, *Manuale theol. mor.*, II, Friburgi Br., 1928, n. 291 ss.; M. IGLESIAS, *Negocios y moral*, Barcelona, 1955; J. AZPIAZU, *Los precios abusivos ante la moral*, Madrid, 1944.

BONDAD. — 1. NATURALEZA. - B. es la disposición de ánimo que inclina a hacer bien a los demás, y también a ayudar efectivamente al prójimo en sus necesidades espirituales y corporales. Algunas personas son naturalmente inclinadas a mostrarse afables para con los demás y a prestarles cualquier servicio. Esta disposición puede también adquirirse y desarrollarse con el ejercicio. La virtud infusa de la caridad (v.) inclina también a tratar al prójimo como a nosotros mismos.

2. MORALIDAD. - La b. lo mismo en cuanto disposición que en cuanto acto es digna de alabanza bajo el aspecto moral y forma parte del gran precepto del amor fraterno, cuando su falta podría ser motivo de razonable tristeza o dolor para otros.

3. COROLARIOS PRÁCTICOS. - Es preciso que nos esforcemos por ver a Cristo en los demás y que los tratemos en pensamientos, palabras y obras como a Cristo en persona, teniendo presente la palabra del Señor: lo que hicisteis al último de los míos me lo habéis hecho a mí mismo. Toda falta de mansedumbre y de b. para con otro le hace sufrir al corazón de Cristo. Es importante examinarse a menudo bajo este aspecto. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1156; B. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, I, París, 1938, n. 924-925.

BOTÍN (derecho de presa). — 1. CONCEPTO. Con la palabra b. o presa de guerra se quiere significar el conjunto de bienes del enemigo de que se apoderan los beligerantes en tiempo de guerra con ocasión de incursiones y ocupaciones más o menos estables de territorios enemigos. El b. de guerra puede ser constituído por cualquier clase de bienes muebles del enemigo: armas, naves, dinero, etc. Tiene lugar tanto en las guerras terrestres como en las marítimas.

2. OPINIONES. - Las opiniones y las prácticas de los Estados beligerantes desde los tiempos más remotos han sido siempre favorables al derecho de presa de guerra. Cicerón, p. ej., escribió que no es contrario a la ley natural privar de sus bienes a aquellos a quienes es lícito matar (*De officiis*, l. 3, c. 6), y en el *Digesto* se dice que los bienes tomados al enemigo por derecho de gentes pasan inmediatamente a propiedad del capturante (D. 41, 1, 5, § 7). Aun entre los teólogos y moralistas era común la opinión de la licitud de la presa en tiempo de guerra, pero sólo para los Estados que hacen una guerra justa. Santo Tomás, p. ej., escribe: *si illi qui deprædantur hostes, habent bellum iustum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; et hoc non habet rationem rapinæ, unde nec ad restitutionem tenentur* (*Sum. Theol.*, II-II, q. 66, art. 8, ad 1).

Aun en tiempos más recientes se ha admitido comúnmente un derecho de presa, pero que se ha de ejercitar dentro de ciertos límites.

3. Límites. - Los límites del ejercicio del derecho de presa consideran: *a*) las *personas* que pueden ejercitarlo; *b*) los *lugares* donde puede ser ejercitado; *c*) los *bienes* que son objeto de presa; *d*) las *personas* a que dichos bienes pertenecen.

A) El derecho de presa, entre los pueblos civilizados, que tienen ejércitos organizados, no puede ser ejercitado por los combatientes en particular, sino por el Estado beligerante que con sus leyes y por medio de las jerarquías militares establece cómo, dónde y cuándo debe ser ejercitado.

B) El derecho de presa puede ser ejercitado solamente en el territorio y en las aguas territoriales de los Estados beligerantes y en alta mar.

C) No hay duda ninguna que constituyen objeto de lícita presa los bienes muebles del enemigo, cuyo uso es exclusiva o preferentemente para la actividad de guerra, como las armas de toda clase, las naves, etc., ya que es lícito en la guerra debilitar las fuerzas armadas enemigas y acrecentar las propias, pero ¿qué decir de los bienes que sirven a fines exclusiva o preferentemente pacíficos y para uso de las poblaciones civiles? Estos bienes no debieran constituir objeto de presa bélica, ya que no son necesarios a los fines justos de la guerra.

D) Cuando los Estados beligerantes ejercitan el derecho de guerra deben respetar, en cuanto sea posible, el derecho de propiedad de los legítimos posesores de los bienes capturados. Este derecho de propiedad fué reconocido en la segunda Conferencia de la Paz de La Haya (1907), ya que el art. 23 de la Convención IV establece: «está prohibido destruir o apoderarse de los bienes del enemigo, salvo que tales destrucciones o capturas sean imperiosamente exigidas por las necesidades de la guerra». En el art. 52 se dice: «las prestaciones en especie han de pagarse, si es posible, al contado, de otra suerte habrá de redactarse un documento y pagarlo apenas sea posible».

La guerra no anula el derecho de propiedad; los enemigos no deben ser considerados fuera de ley (*extra legem*) y privados por esta razón de todo derecho. Conservan por lo menos los derechos naturales cuyo ejercicio puede ser por necesidades de la guerra impedido o limitado, pero no pueden considerarse extinguidos.

4. Presa marítima. - Merece una especial mención el derecho de presa en las guerras marítimas. Se consideran lícita presa bélica no solo las naves de guerra y las armas que se encuentran en ellas, sino también las naves mercantes, aun de propiedad de particulares o de Estados no beligerantes, si se emplean con fines de guerra.

Respecto de la presa marítima falta una legislación internacional común y la práctica de los Estados no ha sido siempre la misma.

Antes de la Conferencia Internacional de París (1856) algunos Estados seguían estas normas: las naves no siguen la naturaleza de las mercancías que transportan, ni las mercancías la naturaleza de las naves; es decir, si las naves se consideraban enemigas las mercancías no debían ser consideradas por esta razón enemigas. Eran objeto de lícita presa sólo las naves y las mercancías pertenecientes al Estado enemigo o súbditas del Estado enemigo.

Durante el s. XVIII los Estados que constituyeron la Alianza trataron de defender el principio: nave libre, mercancía libre; es decir, si las naves no eran del enemigo, tanto las naves como las mercancías transportadas, aunque fueran del estado enemigo o de sus súbditos, no debían ser objeto de lícita presa. Exceptuábase el caso de las mercancías que constituían contrabando de guerra.

En la Conferencia Internacional de París se propusieron dos normas fundamentales, aunque no fueron aceptadas por todos: la bandera del Estado neutral cubre las mercancías que en ellas se encuentran y por esta razón dichas mercancías, si no constituían contrabando de guerra, no debían ser capturadas; las mercancías de Estados neutrales, si no constituyen contrabando de guerra, no son objeto de presa, aunque sean transportadas por naves enemigas.

En la declaración de Londres (1909) se establecieron normas (que después no fueron ratificadas por los Estados) acerca de la guerra marítima, pero no se estableció nada acerca del derecho de presa marítima.

5. Tribunales de presas. - En la convención 12.ª de la Conferencia de Paz de La Haya de 1907 se aprobó un Estatuto para la constitución de un tribunal internacional permanente de presas marítimas; de hecho, sin embargo, este tribunal no se constituyó nunca. Las controversias acerca de las presas marítimas se someten a los tribunales nacionales de presas, que cada Estado beligerante suele erigir al principio de la guerra en su propio territorio (v. también *Piratería*). *Pas.*

BIBL. — C. DUPUIS, *Le droit de la guerre maritime d'après les Conférences de La Haye et de Londres*, París, 1911; P. PAUCHILLE, *Traité de Droit International*, t. I, n. 1183; A. PEARCE HIGGINS, *Le droit de visite et de capture dans la guerre maritime*, en *Recueil des Cours*, 1926, t. II, p. 69 ss.; G. DIENA, *Diritto internazionale pubblico*, p. 1.ª, Roma, 1930; L. OLIVI, *Diritto internazionale pubblico*, Milano, 1932; L. LE FUR, *Précis de droit international public*, París, 1933; BALLADORE PALLIERI, *La guerra*, Padova, 1935, p. 255, 266; E. ESCANCIANO, *De occupatione bonorum in locis belli causa desertis*, en *Periodica de Re Morali*, 27 (1938), 281-282; A. HERNÁNDEZ, *El botín en la guerra*, en *Ilustración del Cl.* (1939), 335-344.

BREVIARIO. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - El b. es el libro que contiene el Oficio divino que se ha de recitar durante el curso del año por aquellos que han sido constituidos por la autoridad eclesiástica competente como representantes de toda la Iglesia ante Dios, para alabarle y suplicarle.

Desde el principio del cristianismo, junto con el Sacrificio eucarístico, floreció en la Iglesia la plegaria, no sólo individual, sino también social: en efecto, ya en los tiempos apostólicos, los fieles en sus reuniones y en las vigilias comunes, cantaban himnos y salmos; en estas reuniones se leían también trozos de los textos sagrados. Esta oración pública de la Iglesia la fué ordenando y codificando en sus detalles poco a poco la autoridad eclesiástica. San Pío V reformó el b. e hizo obligatorio su uso, dondequiera se celebrase la liturgia según el rito romano, a excepción de las iglesias y de las órdenes religiosas que por doscientos años al menos estaban en posesión de un b. aprobado por la Sta. Sede. San Pío X introdujo en el b. una reforma, deseada de mucho tiempo atrás, distribuyendo los salmos de modo que se asegurara el rezo íntegro del salterio todas las semanas.

En 1945 autorizó Pío XII para uso litúrgico facultativo una nueva versión del Salterio hecha de los textos originales. El 23 de marzo de 1955 la Sda. Congr. de Ritos publicó el decreto de la simplificación de las rúbricas por el cual se introdujeron notables modificaciones en el rezo del b., especialmente al principio de las horas, en las preces, etc. (Tít. IV). También la reforma del *Ordo* litúrgico de la Semana Santa (16 noviembre 1955) ha tenido alguna repercusión en el rezo del oficio divino de aquellos días (n. II).

2. CONTENIDO. - El conjunto de alabanzas que la Iglesia ofrece diariamente al Señor comprende diversas horas canónicas, correspondientes a las diversas horas de la noche y del día: Maitines con sus tres nocturnos, o sea la oración nocturna, Laudes que son la oración de la aurora, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. Cada una de estas horas canónicas está constituída por varios Salmos con sus antífonas; y comprende entre otras cosas un himno, un breve capítulo, o sea, un trozo de la Escritura con o sin responso y versículo, y una o varias oraciones. Las lecciones de Maitines son más extensas, tomadas de la Escritura o de las obras de los Padres, y los responsorios se refieren a la fiesta o al misterio celebrado o especialmente considerado por la liturgia del día.

El b. contiene además de las normas que se han de observar en el rezo de las horas canónicas, el Ordinario del Oficio divino para cada día de la semana; el Propio del tiempo; el Común de los Santos; el Propio de los Santos; un apéndice con el Oficio parvo de la Sma. Virgen, el Oficio de difuntos, los siete Salmos penitenciales, las letanías de los Santos, la recomendación del alma y otras plegarias aprobadas por la Iglesia. Casi todas las diócesis han obtenido de la Sta. Sede oficios particulares que constituyen el «propio de la diócesis»; igualmente las órdenes religiosas, de las cuales muchas tienen un b. propio.

3. PRÁCTICA. - En tiempos pasados el b. era el libro de oraciones no sólo de los ministros de la Iglesia, sino también de los seglares, y es verdaderamente lamentable que hoy en día este libro sea casi totalmente desconocido de los laicos. El b., en efecto, es una forma bellísima de oración; en los Salmos en particular se encuentran expresados, con lenguaje lleno de vida y actualidad, los hermosos sentimientos de adoración y alabanza del Señor, de temor filial y de amor, de reconocimiento y arrepentimiento, de esperanza en su misericordioso perdón y en su ayuda en las más diversas necesidades, tanto individuales como colectivas. El b. es también una fuente riquísima de doctrina genuina y saludable. *Man.*

BIBL. — F. CABROL, *La réforme du bréviaire et du calendrier*, París, 1912; L. HEBERT, *Le bréviaire et le rituel*, París, 1943, p. 1-216; G. HOORNAERT, *Il breviario: storia, composizione, eccellenza, obiezioni, come recitare il breviario*, Torino, s. a.; E. ROESER, *Liturgisches Gebet und Privatgebet*, Freiburg, 1940; C. SÁNCHEZ ALISEDA, *El breviario romano. Estudio histórico-litúrgico sobre el oficio divino*, Madrid, 1951.

BREVIARIO (obligación del rezo). — 1. OBLIGACIÓN. - El rezo del breviario es obligatorio todos los días a los clérigos *in sacris*,

beneficiados, religiosos de órdenes y congregaciones corales y se recomienda a los fieles que estén en condiciones de hacerlo.

2. Historia de la obligación. - Al tiempo que evolucionaba interna y externamente el oficio divino (v. *Breviario*) se iba determinando cada vez con más claridad la obligación de su rezo coral y privado.

En los primeros siglos se puede hablar de obligación sólo en un sentido amplio; el oficio penitencial y de vigilia participaban de la obligatoriedad de la Misa que se celebraba en aquel día, y como esta obligación era muy elástica y variaba según las condiciones políticas del lugar, era igualmente elástica la obligatoriedad de la oración en común que precedía y acompañaba la Misa.

En el s. IV se recomienda en las Constituciones Apostólicas al Obispo que exhorte a los fieles a que participen en las oraciones de la mañana, de la tarde y de las tres horas del día, suponiéndose en las mismas Constituciones que el clero y el Obispo hacían lo mismo habitualmente. En el s. V encontramos que el clero reza a diario el oficio en las iglesias parroquiales. No era aún el oficio completo, pero existía ya la obligación que había ido surgiendo poco a poco.

A esta obligación consuetudinaria se añaden muy pronto las sanciones de la Iglesia (Conc. Cartag., 398; Decr. Gelas., a. 560).

Estas disposiciones se refieren al oficio coral; no se dice aún que si los clérigos faltan al coro hayan de suplirlo con el rezo en privado.

Necesitamos llegar al s. XI para encontrar junto a los grandes breviarios corales otros libros más manejables y portátiles, útiles, si no necesarios para el rezo personal fuera del coro, señal por lo tanto de la existencia de alguna obligación de suplir privadamente el oficio coral (Conc. de Trev., 1227; Concilio Lat., 1215).

La obligación estricta de rezar el oficio en privado comienza ya en el s. XV (Conc. de Tortosa, 1429). Los canónigos y beneficiados lo han de rezar en coro, los clérigos *in sacris* en privado y los religiosos en sus monasterios.

Del s. XV en adelante las leyes eclesiásticas suponen la obligación y no hacen más que determinarla y sancionarla (Conc. Lat. V, 1514). En 1571 Pío V obliga a todos los clérigos al Breviario Romano, obligación ratificada por Benedicto XIV (1740-1758).

La ley general, sin embargo, que estableciese para toda la Iglesia la obligación del rezo del b. fué uno de los deseos del Concilio Vaticano, que no tuvo su realización hasta recientemente con el nuevo Código de Derecho Canónico.

3. Sujeto de la obligación. - *a*) En primer lugar se impone el oficio a los clérigos *in sacris*, aunque estén excomulgados, suspendidos o en entredicho, exceptuados los que legítimamente hayan sido reducidos al estado laical (cáns. 213-214; can. 135) sin esta obligación.

La obligación del oficio es de suyo grave y por lo mismo se hace reo de culpa grave el que omite el oficio entero, o una parte notable del mismo, como, p. ej., una hora canónica, un nocturno. La obligación comienza en el momento en que se recibe el subdiaconado.

b) En segundo lugar el oficio se impone a los beneficiados, estén o no ordenados *in sacris*. Para éstos el rezo no es sólo un deber de religión, sino también de justicia.

Por esta razón están obligados a la restitución si omiten el oficio sin razón legítima proporcionada a las partes del oficio omitidas, la cual restitución se extiende sólo a los frutos correspondientes al rezo del oficio (can. 1475).

La obligación de estar en el coro es además personal (es decir, que se requiere la presencia física en la salmodia), local (presencia física en el coro), temporal (todos los días y no por turno) (can. 413, § 1; 414).

c) En tercer lugar están obligados al rezo, según sus constituciones, los religiosos de las órdenes corales. De éstos los profesos de votos solemnes están obligados al coro y a suplir privadamente en el caso de que falten al coro por justo motivo. Los novicios y hermanos legos, y las conversas en los monasterios femeninos no están obligados al coro.

4. Objeto y condiciones de la obligación. *a*) Todos están obligados a rezar el oficio del día en un b. y según el calendario aprobado por la Santa Sede.

El clero secular debe usar el b. romano, prescrito por S. Pío V y reformado por S. Pío X y Pío XII. El calendario es el común y propio de la diócesis en que se tiene domicilio o un beneficio residencial. En cambio, los religiosos deben seguir el calendario y el b. de su Orden o Congregación.

En caso de error en el rezo del oficio se aplica el principio *Officium pro officio valet*, pero si el oficio rezado es notablemente más breve estará bien compensar de algún modo.

Se puede también voluntariamente y sin

culpa rezar alguna vez un oficio distinto del prescrito en el calendario, siempre que haya una causa razonable (devoción, compañía, etcétera); sin embargo, en general no se puede y se comete culpa leve si el oficio es casi igual al prescrito y mortal si es mucho más breve.

En caso de viaje los Obispos y los beneficiados deben rezar el oficio de su propia iglesia. Los simples sacerdotes, si residen por algún tiempo en otra diócesis, pueden adoptar el nuevo calendario.

b) Siendo el rezo del oficio un acto humano no puede existir sin intención, no siendo suficiente la intención habitual por no hacer el acto humano. No se requiere, sin embargo, la intención actual y explícita, sino que, teniendo en cuenta la debilidad de la naturaleza humana, es suficiente la intención virtual implícita de orar.

Se requiere además al menos la atención externa, esto es, aquella atención que excluye toda ocupación incompatible con la aplicación de la mente a la oración. Según la opinión más común no se requiere, aun cuando sería muy de desear, una atención espiritual, ni literal, sino que basta una atención material, siendo ésta de suyo suficiente para hacer del rezo del oficio una verdadera oración.

c) El rezo debe además ser ordenado, distinto, es decir, vocal, íntegro, continuado.

Ordenado, las horas se han de rezar según el orden expuesto en el b.: Maitines, Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas; sin embargo, para cambiar este orden basta cualquier causa razonable.

Distinto o vocal, en cuanto que el b. debe ser rezado con cierta emisión de voz y articulación de palabras y no solamente leído mentalmente.

Integro, por cuanto no está permitido saltarse trozos o suprimir palabras ni por otra parte añadir ninguna cosa.

Continuado, es decir, sin interrupción. La obligación de la continuidad se refiere a cada hora; sin embargo, para poder interrumpir el rezo en cualquier punto, así como para poder interrumpir entre nocturno y nocturno más de tres horas, es suficiente cualquier causa razonable, como la utilidad propia o ajena, un deber de caridad o de urbanidad, etc.

d) Las ceremonias que acompañan el rezo están registradas en el *Ceremoniale Episcoporum,* y su tono imperativo hace pensar a los teólogos y liturgistas que son preceptivas para el coro y directivas para el rezo en privado.

e) La obligación de rezar el oficio va ligada al día, de manera que no se puede satisfacer rezando el día anterior o el día siguiente. El tiempo útil para el rezo va de la medianoche a la medianoche; para satisfacer a la obligación basta rezarlo a cualquier hora del día.

Sin embargo, bajo pena de pecado venial se está obligado a uniformarse al orden siguiente: Maitines y Laudes, por privilegio se pueden rezar en la tarde del día precedente, pero los sacerdotes deben rezar estas horas antes de decir la Sta. Misa; las horas menores se pueden rezar inmediatamente después de la medianoche; Vísperas y Completas, de suyo no pueden rezarse antes del mediodía, excepto los días de ayuno en Cuaresma. Cualquier causa razonable excusa de seguir este orden.

f) El oficio coral evidentemente debe rezarse en el coro según el orden y con las ceremonias prescritas. El oficio privado, en cambio, puede rezarse en cualquier lugar conveniente donde se concilie la atención requerida y no impida la devoción. Puede además rezarse en cualquier postura decente: de rodillas, paseando, sentado, etc.

5. Dispensa del rezo. - Tres son las causas excusantes del rezo del oficio:

a) la imposibilidad física o moral, como la falta de breviario, enfermedad, peligro de grave daño, etc.;

b) la caridad para con el prójimo, esto es, una absorbente ocupación que no se puede dejar sin grave escándalo o notable detrimento del prójimo, como es una urgente y continuada asistencia a los enfermos, confesiones continuadas, etc.;

c) la dispensa legítima. Sólo la Sta. Sede (Sda. Congr. del Concilio, de Religiosos, de Propaganda o para la Iglesia Oriental) puede dispensar definitivamente, y su dispensa es válida, aunque haya sido concedida sin causa alguna, pero es lícita sólo cuando existe una causa razonable.

El Ordinario puede dispensar de esta obligación, pero sólo provisionalmente y en casos particulares, aplicando el can. 81, cuando es difícil el recurso a la Sta. Sede. Se pide la dispensa cuando la causa ocurre con frecuencia y cuando se duda de la imposibilidad moral o del grave daño inminente.

Finalmente, en caso de duda se ha de aplicar al rezo del oficio cuanto se dice sobre la duda en teología moral.

6. La importancia del b. en la vida ascética. - No podemos pasar en silencio la importancia del oficio en el campo ascético; baste pensar que algunas órdenes monásticas han hecho de él el fundamento de toda su vida espiritual.

El oficio divino es en efecto la oración de la Iglesia por excelencia. Todo desfallecimiento del ánimo, como cualquier otra circunstancia de la vida, todo sentimiento, todo dolor encuentra aquí el lenguaje más sublime para subir hasta Dios. La mente es instruída, el corazón saciado, la voluntad robustecida, los deseos apagados, y las necesidades del individuo lo mismo que las de la comunidad cristiana encuentran su más adecuada expresión ante Dios. Si se considera además la fuerza infinita de intercesión que tiene esta plegaria, por ser hecha en nombre de la Iglesia y en unión con Jesús, no se puede menos de proclamarla la oración ideal, en que se reúnen las condiciones subjetivas y objetivas, que se requieren en el grado más elevado y perfecto de la oración.

La humildad tan necesaria en la oración es inculcada por los salmos, transidos todos de la infinita grandeza de Dios y de nuestra nulidad, más aún de nuestra indignidad.

Nuestro corazón se inunda de confianza cuando nos sentimos acompañados ante el trono de Dios por la Iglesia con sus Santos, con la Sma. Virgen, con Jesús, nuestra cabeza mística.

La perseverancia, finalmente, se nos impone en la obligación del rezo cotidiano. *Pal.*

BIBL. — V. la bibliografía aducida bajo la voz precedente, y además: H. de Mesmaecker, *De peccato omissionis horarum*, en *Collect. Mechlin.*, 16 (1946), 276-278; B. Janssens de Bisthoven, *De obligatis ad officium tituli ecclesiae*, en *Collat. brugens.*, 43 (1947), 27-30; S. Brizzola, *L'obbligo del coro nelle comunità del Terz'Ordine regolare di S. Francesco*, Roma, 1949; J. H. Dalmais, *Origine et constitution de l'office*, en *La Maison-Dieu*, 21 (1950), 21-39; K. J. Merk, *Das Brevier und der Säkularklerus*, Stuttgart-Degerloch, 1952; C. Sánchez Aliseda, *El breviario romano*, Madrid, 1951.

BUDISMO. — 1. Noción. - Desde el punto de vista religioso el b. es como su contemporáneo el jainismo (v.), una reacción, considerada por lo mismo heterodoxa, contra el formalismo ritual brahmánico, basado en el Veda como revelación, y contra el empaque intelectualista que pretendía justificarlo. Buda, en efecto, reniega de la especulación brahmánica, aunque de ella depende doctrinalmente, niega el valor del sacrificio y de su complicado ritual, prescinde del sistema social de castas, fundamento intangible en que descansaba (y descansa) la sociedad hindú, y sugiere una nueva disciplina que la comunidad de sus adeptos debe seguir para alcanzar la salvación, esto es, la liberación del mal del renacimiento.

Desde el punto de vista intelectual el b. es el último término de la especulación brahmánica que desemboca en un pancosmismo, en cuanto que identifica el *brahmán*, esto es el Uno, el principio que resume en sí todo el universo, con el *atmán*, que es el principio que anima al individuo, su alma, su yo; el conocimiento de esta identidad del macrocosmo, con el microcosmo humano, del universo con el yo, es el que da la liberación redentora, esto es, la supresión de todo deseo y el desvanecimiento de toda ilusión. El que no alcanza este conocimiento liberador será condenado a un renacimiento en el mundo (metempsicosis) con todos sus dolores.

El b. recorre el mismo camino sustituyendo solamente al concepto de la identificación del universo con el alma, metafísicamente inalcanzable, el de la realidad empírica del dolor. En efecto, también para el b., la causa de todo mal es la ignorancia no del Uno, sino de la realidad del dolor, triste herencia de la vida humana; anhela el aniquilamiento de la vida individual (nirvana), y sugiere la meditación y una moderada ascética, como medio para alcanzar la ribera de la liberación.

En la difusión de su pensamiento saludable, Buda ha pretendido por lo tanto un fin esencialmente práctico: liberar a los hombres de la ilusión que los arrastra por el ciclo indefinido de la existencia (la rueda de la ley), a la cual están condenados por la cadena *(karman)* de las acciones realizadas en la vida anterior. Su apostolado no tiene carácter social, no quiere ser una reforma del brahmanismo ni favorece la abolición de las castas, sino que procede por un camino independiente y ofrece a todos los hombres una filosofía de la salvación que, en el desarrollo del movimiento budista, ha venido a ser una religión verdadera y propia que se ha difundido fuera de los confines de la India con diversas adaptaciones locales.

2. Vida de Buda. - Buda nació de la rama de los Gautama, de la familia principesca de los Sakya (de donde los epítetos de *solitario de los Sakya Sakyamuni* y de Asceta Gautama), que poseía a los pies del Himalaya un territorio cuya capital era Kapilavasthu. Su nombre fué Siddharta. Se casó joven y tuvo

un hijo cuyo nombre fué Rahula, y vivió entre las comodidades y el lujo de la corte paterna hasta que a los 28 o 29 años de edad un poderoso impulso lo movió a abandonar su casa y familia y a entregarse a la soledad, ansioso de encontrar el camino de liberación del cerco férreo de la existencia que tantos espíritus andaban buscando. Pensando haberla descubierto, peregrinó anunciándola con fervor proselitista hasta su muerte durante cuarenta años de continuo apostolado, en los cuales hubo de luchar contra las tormentosas exageraciones del ascetismo, contra la predicación de su contrincante Mahavira, fundador del jainismo, contra las audaces negaciones del materialismo. Su muerte ocurrió hacia el 480 (o 477) en Kusinara; su cadáver fué quemado y las cenizas divididas en ocho partes para ser distribuídas. La realidad de esta distribución se prueba por el santuario de Piprava (Nepal) y el relicario de Peshawar. Esto es todo lo que se puede establecer de cierto sobre la persona y la vida de Buda, enriquecida más tarde con profusos relatos legendarios.

3. Fuentes. - Las fuentes para el estudio de la vida y de la doctrina de Buda, divididas en tres colecciones llamadas canastas *(Tripitaka)*, se contienen en documentos procedentes del sur de la India, bien ordenados, y escritos en *pali* (dialecto afín al sánscrito), y difundidos especialmente por Ceilán, Birmania y Siam; y en documentos procedentes del norte de la India y escritos en sánscrito, más desordenados, y difundidos, en diversas versiones fuera de la India Septentrional, en China, Corea, Japón, Annam y Tíbet.

4. La doctrina. - La doctrina de Buda parte de la comprobación empírica, ya ilustrada por las escuelas filosóficas precedentes, de que la existencia con su fluctuar de formas, su impermanencia, es un dolor y un mal del que hay que liberarse; mal tanto más grave cuanto que no se agota en el giro de una sola vida, sino que se prolonga según lo que nuestras acciones hayan merecido (ley del *karman*) por una serie indefinida de existencias: el renacimiento *(samsara)* es el postulado del b. Sálvase de la carga del renacimiento sólo el que conoce las cuatro santas verdades intuídas y divulgadas por Buda.

La demostración de la primera verdad (la realidad del dolor) es obvia, y responde a la concepción pesimista de la vida tan característica del pensamiento hindú.

El origen del dolor (segunda verdad) se ha de buscar en la ignorancia de las cuatro santas verdades, ignorancia que hace que el hombre se apegue a la existencia, tenga deseo y sed de ella, en tanto que debiera huirla, porque a pesar de sus fugaces placeres no es sino un sufrir continuo.

La extinción del dolor (tercera verdad) se obtiene extinguiendo la sed de la existencia mediante la aniquilación del deseo.

La cuarta verdad consiste en indicar el camino que lleva a la extinción del dolor. Este camino tiene ocho aspectos en cuanto sugiere fe pura, voluntad pura, palabra pura, memoria pura, medios de existencia puros, aplicación pura, acción pura, meditación pura; esto es, en sustancia, rectitud, sabiduría y meditación, que son los tres capítulos de la ética del b. (Oldenberg).

5. La moral. - Prácticamente la rectitud de la vida se concreta en la observancia de estos cinco preceptos: 1) no matar a ningún ser viviente; 2) no robar; 3) no cometer adulterio; 4) no mentir; 5) no beber licores embriagantes. El monje debe añadir a estos preceptos el de la castidad perfecta y el de la completa pobreza.

El fin supremo de la ética budista es la supresión del dolor, la cual se alcanza suprimiendo la existencia en el Nirvana. Nirva-na (en pali: Nibbana) significa: sofocado, extinguido. Se puede alcanzar también en esta vida (primer nirvana) consiguiendo en sí mismo la aniquilación de toda pasión y de toda ilusión, lo cual da a quien se ha liberado la tranquilidad perfecta de espíritu; pero la liberación completa existe cuando cesada la actividad de todos los residuos del pensamiento (Sankara), herencia de las existencias anteriores, se hace imposible un nuevo renacimiento y se obtiene la extinción completa, el segundo nirvana (parinirvana).

El concepto del nirvana está estrictamente unido al del alma. El alma para el b. no es una sustancia individua, espiritual, permanente, sujeto de los fenómenos del conocimiento de la conciencia, sino que está constituída por una serie de sensaciones instantáneas que nacen y mueren y se renuevan perennemente; se la puede comparar a la llama de una lámpara nocturna que no es la misma en la primera, segunda o tercera vigilia de la noche, pero da también la ilusión de la estabilidad, porque sus instantes se suceden ininterrumpidamente.

6. Comunidad. - La voluntad de vivir plenamente la enseñanza de Buda llegó a la constitución de una comunidad *(Samgha)* ligada, sin embargo, más por vínculos morales

que jurídicos, en cuanto que no tenía un órgano central de dirección, y los monjes, salvo en la estación de las lluvias, que los obligaban a retirarse, llevaban una vida errante. La adhesión a la comunidad se expresa por la fórmula: «yo me refugio en Buda, en su doctrina, en su orden».

La entrada en la comunidad abierta sin excepción a los pertenecientes a cualquier casta, admite dos estadios, uno de renuncia *(pabbaggia)* a la vida secular, especie de noviciado, y el otro de ingreso *(upasampada)* en la comunidad de monjes, con la obligación de vestir la túnica amarilla, mendigar la comida, meditar la enseñanza de Buda y difundir sus preceptos. La profesión no liga por toda la vida: quien quiere puede volver libremente al siglo.

Las ocupaciones del monje son ordinarias y periódicas. Las ordinarias consisten en el rezo salmodiado de las enseñanzas de Buda, en el estudio escolástico de los elementos de la doctrina y en la mendicación matutina del alimento cotidiano. Las periódicas consisten en un examen quincenal colectivo (novilunio y plenilunio) con su correspondiente confesión de culpas cometidas, ya catalogadas en una especie de regla *(patimokkha)*, que se remonta si no al mismo Buda, ciertamente a los primeros años de la comunidad. Todos los años, cesada la estación de las lluvias, los monjes vuelven a su errante vida misionera.

Junto al orden de los monjes hay otra orden de monjas *(bhikkhuni)*; hay una especie de tercera orden constituída por celadores y celadoras que ayudan económicamente a la comunidad monástica.

7. Desarrollo doctrinal. - La exposición que llevamos trazada corresponde a lo que los budistas de la Edad Media llamaban el *pequeño vehículo (hinayana)*, o sea, pequeño medio que lleva a la salvación *(nirvana)* a través del océano de los renacimientos. Pero esta dirección demasiado fiel a la letra del canon, demasiado agnóstica en torno a los problemas fundamentales y, por lo tanto, poco adecuada para dar desahogo a la devoción mística, había de ceder el paso, si el b. quería convertirse en religión de masas, a un vehículo más amplio *(mahayana)* hecho para las masas y no para las minorías. Frente al agnosticismo teológico del *hinayana*, el b. *mahayana* introduce el concepto de un Dios trascendente y permanente en la figura del Buda cósmico *(Dhyani-Buda)*, revelado un día (gracias al conocimiento) en el Buda histórico.

Prácticamente el candidato a la dignidad de Buda ha de renunciar a alcanzar la liberación del ciclo férreo de la existencia para que el mérito de su sacrificio redunde en favor de los demás.

Este acto lo llama la piedad budística *producir el pensamiento de la iluminación* y con él el generoso donante pretende llegar a ser el refugio y salvación de todas las criaturas. Este espíritu altruísta es el que impide a los candidatos a la dignidad de Buda el conseguir aquel grado, ya que una vez logrado el nirvana, cesaría para ellos, con la existencia, toda actividad en favor de los demás. Un texto sánscrito, el *Paramitasamasa, Compendio de las perfecciones*, según la corriente mahayánica resume en seis puntos las perfecciones morales que, dispuestas de manera jerárquica, hacen de un mortal corriente un candidato a la dignidad de Buda: el don, esto es, el amor a los demás, las buenas costumbres, la paciencia, la energía que hace realizar actos heroicos, la meditación que acrecienta el conocimiento intelectual, la gnosis, conocimiento superior que valoriza los méritos de todas las demás perfecciones.

La corriente mahayánica, por lo tanto, ha transformado el aspecto del b. primitivo: *a)* porque ha permitido a los adeptos preocuparse no sólo de la salvación personal obtenida extinguiendo en sí mismo la sed de vivir, sino el ser solícitos por la salvación universal obtenida a costa del propio (retardado) bienestar; *b)* porque ha puesto en el fondo no la visión nihilista del nirvana, sino un lugar de felicidad donde reina Amitabba (Buda de contemplación sobre cuyo modelo, según la especulación mahayánica, se ha calcado el Buda histórico) con su corte de *bodhisattva*, hombres que se sacrificaron por el bien de los demás; paraíso que se abrirá también para el devoto si tiene la fe mística *(bhakti)* en Amitabba y se la demuestra con manifestaciones de culto: de donde los templos, estatuas, ceremonias, fórmulas de oración desconocidas en el b. primitivo. Todo esto explica la sorprendente fortuna que el b. mahayánico encontró en las masas del continente asiático.

8. Estadística. - Los budistas en el mundo son, según la estadística del año 1934 citada en la *Guida delle missioni cattoliche* (Roma, 1934, p. 602), 260.288.579, distribuídos de la siguiente manera: Asia, 212.970.743; Améri-

ca, 17.758; Oceanía, 197.500. Total, 213.186.001. *Tur.*

9. DATOS CRÍTICOS. - En un examen superficial puede aparecer la moral budista una de las más elevadas y bajo ciertos aspectos similar a la del Evangelio. Esta consideración, junto con el amor a la novedad, ha creado en el siglo pasado y hasta en el nuestro en algunos ambientes del mundo occidental una atmósfera de simpatía para la moral budista. En Alemania ha llegado a tener el sufragio de un filósofo que si no fué un grande pensador fué ciertamente un gran escritor, A. Schopenhauer.

La semejanza de la moral evangélica con la moral budista, semejanza sobre la cual insisten estos autores heterodoxos, es sólo parcial y se refiere a algunos comportamientos de la ley natural y empírica en orden a algunos preceptos de ascética. Trátase de una simple coincidencia exterior, acerca de formas particulares o medios de purificación que son, sin embargo, ordenados a fines esencialmente diversos y que no pueden considerarse seriamente ni siquiera como indicio —tanto menos como prueba— de una influencia del b. sobre el cristianismo.

El fundamento de la doctrina budista es la concepción pesimista de la vida: todo, desde el nacimiento a la muerte, es dolor; dolor universal que se deriva del deseo, del cual depende el renovarse de las existencias por medio del *Kamma* o *Karma*, o sea de la acción y su fruto. Sólo con la supresión del Karma, y por lo tanto del deseo, se puede suprimir el dolor, llegando al ideal supremo, el nirvana, en cuyo disfrute todo germen de futura existencia se sustrae para siempre al círculo de las existencias y del dolor. Concepción esencialmente negativa en su principio, nihilista en su término, renunciataria en su doctrina ética, y en su misma negatividad profundamente egoísta: «excelso entre los hombres —se enseña allí— es el que ha cortado los vínculos de la sociedad, de la gratitud y de la credulidad, que ha destruído toda ocasión de pecado y cancelado toda esperanza». La misma simpatía entre los hombres es simple compasión fundada en la universalidad del dolor.

El b. no admite un alma, si no es material y por lo tanto perecedera: es sólo una continuación de la existencia propia en el principio vital que forma el germen y da la impronta a las existencias futuras. El verdadero sabio renuncia incluso a esta continuación: no debe ni por sí ni por los demás desear un hijo.

La moral del evangelio por el contrario es esencialmente positiva y optimista: en el origen de la vida y de su desarrollo se encuentra la obra amorosa y providente de Dios (Mat., 10, 19-31), y al término de ella está la bienaventuranza, afirmada incluso cuando se promete al llanto y a las persecuciones (Mat., 5, 1-2).

Un punto de semejanza entre el b. y el cristianismo sobre el que se acostumbra a insistir es el monaquismo. Pero históricamente conocemos el origen del monaquismo cristiano hasta el punto de poder excluir con seguridad cualquier derivación del monaquismo budista. La aspiración a la perfección se desarrolla en uno y otro monaquismo según una ascética totalmente diversa: en el b. una ascética negativa, antipsicológica, que es la extinción de todo deseo y pasión; y, por lo tanto, renuncia a la actividad y a la vida; en el cristianismo las pasiones no se destruyen, sino que se disciplinan y la vida es un don que se ha de valorizar, no destruir, si no es para abrirse a una nueva y eterna vida.

De todos modos, como observaba certeramente el Sumo Pontífice Pío XII a los pueblos de las Indias, con ocasión de las fiestas centenarias en honor de Sto. Tomás Ap. y de S. Francisco Javier (*Osservatore Romano*, 1 enero 1953), «aunque pueda existir alguna verdad y bondad en otras religiones, esto encuentra su más profundo significado y perfecto complemento en Cristo; al mismo tiempo la fe católica revela tal conocimiento de la verdad divina y tal poder de salvación, santificación y unión del hombre con Dios que la hace infinitamente superior». *Pal.*

BIBL. — P. E. PAVOLINI, *Buddhismo*, Milano, 1898; L. DE LA VALLÉE TOUSSIN, *Le bouddhisme et l'apologétique*, en *Rev. apologétique*, 7 (1908), 117-123; R. PISCHEL, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig-Berlín, 1905; D. SUZUKI, *Outlines of Mahayana Buddhisme*, Londres, 1907; T. W. RHYS DAVIDS, *Buddhist India*, Londres, 1910; H. HALMAN, *Die Schulen des cinesischen Buddhismus*, Berlín, 1911; L. WIEGER, *Bouddhisme chinois*, 2 vols., Ho-kun-fu, 1910-13; H. OLDENBERG, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*, Stuttgart y Berlín, 1923; G. MESSINA, *Il Buddhismo nella sua dottrina*, en *Civiltà Cattolica* (1934), II, 253 ss.; íd., *Pensiero buddista e pensiero cristiano*, ibíd., (1934), III, 174, 182; L. SUALI, *Gotama Buddha*, Bologna, 1935; P. GUAL, O. S. F., *La India cristiana. Cartas sobre el brahmanismo y el budhismo*, Barcelona; P. NEGRE, S. I., *Budismo*, Barcelona, 1946.

BULA DE SANTA CRUZADA. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - Es un documento pontificio expedido en otros tiempos en forma de Bula

y hoy como Breve por el que se concedían ciertos privilegios e indulgencias a los fieles españoles o residentes en España que daban una determinada limosna para la guerra contra los infieles en la antigüedad, y a los que actualmente la dan para los fines determinados por el Comisario General, que son principalmente la atención del culto y el socorro a las iglesias pobres. Su origen se remonta al menos al s. XI en que el papa Urbano II la concedió para la conquista de Tarragona. Toma carácter permanente a partir de los Reyes Católicos, ya que desde entonces se ha venido prorrogando por períodos más o menos largos, sin interrupción y como cosa normal.

Los privilegios concedidos no han sido siempre los mismos, debiéndose las principales modificaciones, casi siempre en el sentido de ampliar las gracias, a los papas Gregorio XIII, Pío IX, León XIII, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, quien a los precedentes ha añadido el Sumario de Reconstrucción de Templos.

2. Condiciones. - Para gozar de estos privilegios es preciso ser español o residir en España. El que tiene su domicilio en España, aunque tome la Bula estando fuera de España, puede hacer uso de sus privilegios. Asimismo el español que la tomare en España puede hacer uso de ella en el extranjero, aun para la abstinencia y ayuno, siempre que evite el escándalo. Se consideran territorio español las casas de las embajadas y los navíos españoles.

3. Diversos privilegios. - Los sumarios en que actualmente se dividen los privilegios concedidos son los siguientes: el General o de Cruzada, de Difuntos, de Composición, de Abstinencia y Ayuno, de Oratorio privado, de Reconstrucción de Templos. El Comisario General concede por su parte otros especiales indultos.

Sumario General. Este comprende tres indultos: a) de *indulgencias*, por el que se conceden numerosas y muy estimables indulgencias aplicables a las Almas del Purgatorio, además de la indulgencia plenaria *in articulo mortis*; b) de *oficios divinos y sepultura*, por el que en tiempo de entredicho y siempre que no hayan sido su causa, pueden celebrar o hacer celebrar la Sta. Misa a puerta cerrada y sin toques de campana y recibir la Eucaristía y demás sacramentos los fieles que lo obtengan. Pueden igualmente en este tiempo ser sepultados con modesta pompa, si no hubieren muerto bajo excomunión por sentencia declaratoria. Los eclesiásticos pueden anticipar el rezo de maitines y laudes; c) de *confesión y conmutación de votos*. Por este indulto una sola vez en la vida y una sola vez en peligro de muerte, y dos veces respectivamente, tomando dos sumarios, puede ser elegido cualquier confesor que podrá absolver, tan sólo en el foro de la conciencia, de cualquier pecado o censura reservada de manera especial, no de los reservados de manera especialísima. Puede igualmente el confesor elegido en la forma señalada dispensar de votos privados, sin perjuicio de tercero, conmutándolos por otras obras piadosas. Se exceptúan los votos perfectos de castidad perpetua y religión.

Otros sumarios: a) de *difuntos*, por el que se aplica indulgencia plenaria a un difunto determinado, y una segunda tomando otro sumario en el año; b) de *composición*, por el que el Comisario podrá admitir a congrua composición a los que injustamente hubieren adquirido o retenido cosas ajenas, siempre que no lo hubieren hecho en vista del indulto y que puesta la debida diligencia no fuese hallado el dueño o éste fuese incierto; c) de *abstinencia y ayuno*, por el que se mitiga notablemente esta ley eclesiástica. Las concesiones actuales son las siguientes: 1) se pueden comer lacticinios, huevos y pescado; 2) se guardará la abstinencia de carne y caldo de carne los Viernes de Cuaresma, los Viernes de las cuatro Témporas y en las tres vigilias de Pentecostés, Asunción de la Virgen (ahora Inmaculada Concepción) y Navidad; 3) se guardará el ayuno los Miércoles, Viernes y Sábados de Cuaresma y en las tres vigilias citadas. La vigilia de Navidad se anticipa al sábado anterior. Es necesario, para gozar de este indulto, tener el Sumario General.

Si los Obispos hacen, como suelen, uso de sus facultades especiales, los días de ayuno sólo quedan reducidos al Miércoles de Ceniza; los de abstinencia con ayuno al Viernes Santo y vigilias de la Inmaculada Concepción y Navidad; los de abstinencia sola a los demás Viernes de Cuaresma; d) de *oratorios privados*. Teniendo igualmente el Sumario General pueden los sacerdotes celebrar misa en cualquier oratorio privado, canónicamente erigido, en determinadas condiciones, y por su parte los laicos, siempre que el Ordinario lo juzgue oportuno y con ciertas condiciones, pueden igualmente hacer celebrar en cualquier oratorio privado; e) *indultos especiales:* puede además el Comisario de la Cruzada otorgar la dispensa de ciertas irregularidades y de algunos impedimentos

matrimoniales; f) *Sumario de Reconstrucción de Iglesias:* otorgado después de la guerra de liberación 1936-1939 a los que den limosnas para reconstruir los templos destruidos durante ella, a los cuales se concede indulgencia plenaria.

Las limosnas que se han de dar son:

Sumario General y de Ayuno y Abstinencia

Para aquellos cuyos ingresos anuales sean:

1.°	de	15.001	a	20.000	ptas.,	6.ª clase,	1	ptas.
2.°	»	20.001	»	30.000	»	5.ª »	5	»
3.°	»	30.001	»	50.000	»	4.ª »	10	»
4.°	»	50.001	»	75.000	»	3.ª »	25	»
5.°	»	75.001	»	100.000	»	2.ª »	50	»
6.°	»	100.001	en adelante			1.ª »	100	»

Los que tienen ingresos inferiores a 15.000 pesetas no están obligados a tomar el Sumario General en orden al de Ayuno y Abstinencia, pero sí el de ínfima clase si quieren gozar de las gracias restantes.

La mujer casada ha de tomar los Sumarios de la misma clase que el marido; los hijos de familia sin ingresos propios el de ínfima clase; cuando los padres están obligados a este último, no están obligados a tomar ninguno para el Ayuno y Abstinencia.

Sumario de Difuntos, 1 pta.; de Composición, 1 ptas.; de Oratorio privado, 10 ptas.; de Reconstrucción de Iglesias, según sus posibilidades.

4. América e islas Filipinas. - En estos países del antiguo imperio español se perdió el privilegio de la Bula al separarse de la corona de España, por lo que el Romano Pontífice concedió benignamente un nuevo Indulto de Ayuno y Abstinencia para estas naciones. Las últimas disposiciones a este respecto son las siguientes:

Para la América Latina: abstinencia todos los viernes; ayuno y abstinencia el Miércoles de Ceniza, Viernes Santo, vigilias de la Asunción (Inmaculada) y Navidad;

Para las islas Filipinas: ayuno y abstinencia el Miércoles de Ceniza, Viernes Santo, vigilias de la Asunción (Inmaculada) y Navidad, que se puede anticipar al Viernes de Témporas anterior; sola abstinencia los Viernes de las cuatro Témporas y de Cuaresma;

Para los territorios de misiones de América Latina: ayuno sin abstinencia el Viernes de las Témporas de Adviento, los Miércoles de Cuaresma y el Jueves Santo; ayuno y abstinencia el Miércoles de Ceniza y Viernes de Cuaresma; abstinencia sola las vigilias de Navidad, Pentecostés, Asunción (Inmaculada) y S. Pedro y S. Pablo.

5. Ejército español. - El Ejército y la Marina pueden disfrutar juntamente de otros privilegios concedidos especialmente a estas fuerzas armadas. En servicio activo: *a)* los soldados, clases, suboficiales y asimilados, están exentos de la ley del ayuno y abstinencia; *b)* los generales, jefes, oficiales y asimilados están igualmente dispensados estando en campaña o en maniobras; de lo contrario están obligados al ayuno: con abstinencia el Miércoles de Ceniza, los Viernes de Cuaresma y el Sábado Santo; sin abstinencia los demás Sábados de Cuaresma y del lunes al jueves de Semana Santa. Si toman Sumario de Ayuno y Abstinencia, ayunarán: sin abstinencia, el Miércoles de Ceniza; con abstinencia, el Viernes Santo; guardarán abstinencia los demás Viernes de Cuaresma; c) las familias de los militares y marinos, sus criados y comensales: para el ayuno siguen la ley general de la Iglesia; para la abstinencia participan del privilegio de los militares si éstos no se ausentan por más de tres días.

Con las reducciones antes señaladas será para los militares día de ayuno el Miércoles de Ceniza; de ayuno y abstinencia, el Viernes Santo; de abstinencia, los Viernes de Cuaresma.

En Portugal existe igualmente el privilegio de la Bula, con concesiones e indultos muy similares a los concedidos a la nación española. *Tr.*

BIBL. — M. Sánchez, *Expositio Bullae Sanctae Cruciatae*, Madrid, 1875; Salces, *Exposición de la Bula de Cruzada*, Madrid, 1881; J. Busquet, *Comentario a la Nueva Bula de la Santa Cruzada*, Madrid, 1915; Amor Ruibal, *La Bula española y sus privilegios según la reforma de Benedicto XV*, Santiago, 1915; J. Campello, *Comentario canónico-moral sobre la Bula de la Santa Cruzada*, Santiago, 1930; M. Mostaza, *Nova Bulla Cruciatae pro Hispania*, en *Per. de Re Morali* (1930), 96-110; Card. Pla y Deniel. *Instrucción sobre la modificación de la limosna...*, en Bol. Of. del Arz. de Toledo, 114 (1958), 239-240; L. Casañas, *Breve Catecismo de la Bula de Cruzada*, Toledo, 1958; F. Lodos. *La Bula de Cruzada española; su eficacia jurídica en quien tomare sumarios de categoría inferior a la suya*, en *Sal Terræ*, 2 (1959), 98-102.

BURGUÉS. — 1. Noción. - El socialismo ha dado al término b. un significado colectivo, clasista, contraponiéndolo al término trabajador manual: burguesía-proletariado. El *bourgeois*, según la definición socialista, es un hombre de negocios, el empresario capitalista, explotador de los obreros. El socialismo llama simplemente burguesía a la clase dominante, pero en realidad en la burguesía incluye a todas las clases nacionales, comprendidos los obreros que no son socialistas. Igualmente distingue entre los partidos bur-

gueses y socialistas. Distinción errónea, ya que no se basa en el elemento económico, sino en otros muchos elementos, y porque la mayoría de los obreros del mundo no profesa las doctrinas marxistas. Tampoco representa la burguesía una formación sociológica única, por estar dividida en muchos grupos, entre los que frecuentemente existe oposición y lucha: así ocurre entre la ciudad y el campo, entre los mayoristas y detallistas, entre los productores y consumidores, etc.

2. SIGNIFICADO SOCIOLÓGICO DE LA BURGUESÍA. - Históricamente encontramos la palabra burguesía por primera vez en el s. XII en sentido bien definido, designando, hasta el s. XVII, a los que habitaban los castillos *(Burg)* y las ciudades, y formaban un cuerpo con determinados privilegios y deberes, de manera que el b. de hoy es totalmente distinto del *bourgeois* de la Edad Media. Hoy la burguesía designa una clase social mucho menos definida. Se le llama también a la burguesía clase media: denominación poco precisa y más bien compleja. Hoy, en efecto, el adjetivo «medio» no corresponde a la realidad, ya que no existen jurídicamente las clases superiores privilegiadas. En la burguesía se encuentran características económicas, sociales, morales, culturales y políticas. B. se llama al que tiene cierta posición social intermedia entre la nobleza y las clases obreras. En sentido despectivo se dice que es un b. el que quiere vivir en paz, en un discreto confort, disfrutando de su fortuna y reacio a toda innovación revolucionaria.

Hoy en día, por lo tanto, es más bien una actitud psicológica, un modo de vivir, ver, reaccionar, lo que distingue a la burguesía. Los socialistas mismos reconocen que la burguesía no es una clase con un credo político y social propio, ya que los burgueses se adhieren a todos los partidos políticos, incluso a los socialistas. La instrucción no es tampoco una nota exclusiva del b., aunque al b. que quiere distinguirse del pueblo le es necesario un mínimo de cultura intelectual. La burguesía se caracterizó por mucho tiempo por la posesión y manejo del dinero y por este motivo residía en las ciudades, ocupándose de los comercios e industrias. El deseo de acumular un capital es hoy todavía una de las notas más importantes de la psicología del b. Sin embargo, identificar la burguesía con el capitalismo, o sea, señalar como b. una sociedad cuya administración está en manos de la burguesía tiene evidentemente un significado polémico, no objetivo y científico.

Actualmente hay muchos obreros especializados y labradores con salarios y capitales, respectivamente, mucho más importantes que los de los burgueses y, sin embargo, no por esto se hacen burgueses. La democracia generalizada podría determinar una burguesía generalizada, provocando la desaparición de la verdadera y propia burguesía, por razón de su extensión. Esto significaría el aburguesamiento de la democracia. Por otra parte el sistema que aboliese la propiedad privada, la herencia y especialmente la moneda, y por consiguiente el ahorro, esto es, la reconstrucción de un capital en manos de un particular significaría el fin de la burguesía. Pero en este caso igualmente, como sucede en la Unión Soviética, se afirma otra burguesía, si no de condición al menos de función, dado que la clase de los funcionarios es la más difundida y que ninguna revolución social puede abolirla, sino sólo modificar su reclutamiento. *Per.*

BIBL. — W. SOMBART, *Bourgeois*, 1913; Id., *Der moderne Kapitalismus*, 1922; A. THIERRY, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état*, 2 vols., 1853; CH. NORMAND, *La bourgeoisie française au XVIII siècle*, 1906; B. GRAETHUISEN, *Origen de l'esprit bourgeois en France*, 1927; J. HUIZINGA, *Autunno del medio evo*, 1942; A. GERBI, *La politica del Settecento*, 1928; B. CROCE, *Di un equivoco concetto storico: la «borghesia»*, en *Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli*, 1927.

BUROCRACIA. — 1. NOCIÓN. - Complejo del sistema administrativo público moderno basado en el principio del empleo remunerado de funcionarios.

Este sistema, limitado al principio (por cuanto en los organismos estatales de tipo feudal, e incluso en las mismas monarquías absolutas, las funciones administrativas públicas eran en su mayor parte honoríficas), se extendió cada vez más especialmente en el s. XIX, a medida que se fueron formando los estados liberales basados en constituciones representativas.

La palabra b. se aplica por extensión no sólo a las administraciones públicas, sino también a las administraciones privadas que tienen las mismas características de las públicas, esto es, diferenciación de las funciones, acción uniforme según una práctica determinada, respeto a unas formalidades precisas, tendencia a descargar en los grados superiores toda la responsabilidad, etc.

El derecho público usa el término de «oficina burocrática» u «órgano burocrático», para designar las oficinas estatales y otras

personas jurídicas públicas que tienen un solo titular.

2. Virtudes y defectos. - El fenómeno burocrático presenta virtudes y defectos. Los defectos, por ser más conocidos y visibles que las virtudes, explican que la palabra b. tenga en la opinión pública un indefinible sentido despectivo.

Entre las virtudes se ha de poner en evidencia: la indispensabilidad de la función técnica ejercida por los burócratas, función que elimina los peligros del diletantismo y de la improvisación; el sentido del Estado que a través de la b. queda intacto, aun cuando los pueblos y las naciones atraviesen fases dramáticas y revolucionarias; el sentido del deber, que hace que el complejo burocrático consiga mantener en movimiento la máquina del Estado, aun cuando los agitadores políticos y sociales traten de sofocar desde el interior el Estado democrático, valiéndose de las precarias condiciones económicas de las clases burocráticas.

Entre los defectos se han de enumerar: la tendencia a multiplicar las funciones y competencias del Estado con la consiguiente mortificación de la iniciativa de los particulares y de las entidades locales; el excesivo compañerismo, por el cual la clase burocrática trata siempre de ocultar los casos —raros, pero graves— de corrupción y de abuso de poder verificados entre sus miembros; la lentitud y pesadez de la máquina del Estado debida a menudo a una insuficiente distribución racional de trabajos y a la superposición frecuente de competencias.

3. Clase burocrática. - La clase burocrática, que se va afirmando a medida que se consolida un Estado centralista, tiende por su naturaleza a diferenciarse de las demás clases y a constituir como una clase en sí misma cuyos miembros tienen de común no sólo intereses y actividades, sino también la *forma mentis* y los hábitos. Estos se sienten depositarios de las funciones técnicas permanentes del Estado moderno por encima y más allá de las fluctuaciones de los gobiernos expresadas por los partidos.

La clase burocrática, cuando no tiene suficiente conciencia de su propia responsabilidad y de sus funciones, corre dos peligros:

a) convertirse en instrumento de fuerzas que aparentemente son de socorro mutuo, pero en realidad están ligadas a ideologías e intereses que en determinados momentos pueden encontrarse en oposición con los del Estado; y como estas fuerzas tienen una jerarquía interna propia, frecuentemente la jerarquía de los diversos grados de la b. estatal queda insidiada y obstaculizada en el desenvolvimiento de sus misiones;

b) convertirse más o menos conscientemente en instrumento de otras fuerzas, ligagadas también a ideologías e intereses particulares, que tratan de minar la base de los Estados democráticos en su funcionalidad, para explanar el camino a eventuales movimientos de carácter revolucionario tendentes a la formación de Estados totalitarios (v. *Comunismo*). *Pav.*

BIBL. — V. Vuoli, *Il carattere etico-giuridico della scienza dell'amministrazione*, Roma, 1923.

C

CABILDO. — 1. NATURALEZA Y FUNCIÓN. - Es el colegio de clérigos constituído para prestar en la Iglesia un culto más solemne a Dios. El c. catedral tiene además la misión de participar, como senado del Obispo, en el gobierno de la diócesis, según los cánones sagrados. Es, por lo tanto, un instituto colegial erigido en persona moral, sujeto de derechos y de deberes, diversos y distintos de los que competen a cada uno de los miembros que lo componen y que se llaman canónigos (v. *Canónigo*).

2. DIVERSAS ESPECIES. - El c. es *catedral* si está constituído junto a la cátedra episcopal y tiene la misión, como hemos dicho, de ayudar al Obispo en el régimen de la diócesis; es *colegial* si está constituído en las iglesias principales con sólo un fin litúrgico. De los cabildos colegiales unos son *insignes*, otros *no insignes*, según su importancia reconocida por la Santa Sede o por antiquísima tradición. El c. es secular o regular, según que esté formado por clérigos seculares o religiosos; numerado (cerrado, con un número de canónigos bien definido) o no numerado (abierto).

El c. consta de dignidades y de canónigos (v.). El Obispo, aun cuando puede mandar y presidir el c., no es sin embargo miembro del mismo *(de gremio)*, teniendo el c. su cabeza o director para los asuntos colegiales.

La elección, la innovación y la supresión de cualquier c. están reservadas a la Sta. Sede.

3. DERECHOS Y PRIVILEGIOS. - El c., como persona moral colegial, tiene todos los derechos que competen a esta cualidad suya; además, el código de derecho canónico le señala derechos particulares. A los derechos corresponden deberes particulares, entre los cuales se han de notar principalmente la celebración de los oficios divinos en el coro, según los cánones sagrados y la asistencia y servicio al Obispo que celebra solemnemente la Sta. Misa o ejercita otros actos pontificales.

Si el c. tiene unida de pleno derecho *(pleno iure)* una parroquia, la cura de almas debe ser totalmente confiada a un Vicario Cura inamovible (v. *Vicarios Parroquiales*).

Las relaciones entre el c. y el vicario o el párroco (en el caso de que el c. y la parroquia tengan en común sólo la iglesia) están reguladas por el can. 415 (cfr. can. 391 ss.). *Fel.*

BIBL. — P. TORQUEBIAU, *Chapitres de chanoines*, en DDC, III, 530-595; M. GORINO-CAUSA, *Capitolo*, en *Nuovo digesto ital.*, II, p. 745-751; G. MOSCHETTI, *Bibliographia iuris canonici*, Roma, 1941, p. 180-186.

CALENDARIO ECLESIÁSTICO. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - Es la lista de fiestas y días feriados del año eclesiástico (v.), con la indicación del Oficio y de la Misa que se debe celebrar en aquel día.

Debe ser compuesto todos los años, ya que, cambiando la fecha de la Pascua todos los años, los Oficios no corresponden nunca al mismo dia.

Antiguamente los calendarios tenían un carácter estrictamente particular y local; hoy todas las diócesis (y todas las órdenes y congregaciones) tienen su c. propio, aunque calcado, con las debidas modificaciones locales, en el *Calendario de la Iglesia Universal*. El calendario más antiguo que se conoce es el de la Iglesia Romana del s. IV (llamado *Filocaliano* por el nombre del copista caligrafo), en el cual están señalados los dias de la muerte de los Papas y los días aniversarios de los mártires, con la indicación del lugar y de la iglesia en que se celebraba la fiesta.

2. PRECISIONES SOBRE EL USO DEL C. - Como norma general todo sacerdote, en la celebración de la Misa (v.) y del oficio divino (véase *Breviario*), ha de seguir su propio calendario. Si celebra en otra iglesia u oratorio público y semipúblico principal debe seguir el calendario del lugar donde celebra; mientras que si celebra en oratorios semipúblicos no principales y privados debe seguir su pro-

pio calendario. Ha de seguir su calendario siempre en el rezo del breviario. Estas prescripciones de suyo no obligan bajo culpa grave, pero una causa proporcionada excusa de su observancia. *Cig.*

BIBL. — R. AGRAIN, *Liturgia*, en *Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, París, 1935, p. 645 ss.; F. CAPELLO, *De sacramentis*, I, Torino-Roma, 1947, n. 776.

CÁLIZ. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. Es uno de los vasos litúrgicos más sagrados, ya que se pone en contacto directo con la Sangre de Cristo en el sacrificio de la Misa. La forma del c. ha sido más o menos la misma, al menos desde la Edad Media hasta nuestros días. No es difícil que al principio tuviese la forma común de un vaso (lat. *calix*). Hoy está prescrito que el c. sea de metal, y al menos la copa debe estar dorada en su interior. Antiguamente se sabe que existían cálices incluso de vidrio o de piedra preciosa (ágata), y hasta de madera. Los cálices de la primera Edad Media, aun cuando tenían forma de copa, tenían a veces también asas laterales.

2. CONSAGRACIÓN DEL C. - Antes de entrar en el uso litúrgico los cálices han de ser consagrados por el Obispo, o por un Cardenal, o por un Prefecto Apostolico, o por un Abad o Prelado *nullius* (can. 1147; 279, § 1, n. 20; 249, § 2; 323, § 2), y no pueden ser manejados más que por los clérigos, y por concesión especial por las monjas y sacristanes que los custodian. El c. pierde la consagración si sufre algún quebranto que lo haga inadecuado para su función, si se emplea para usos inconvenientes, pero no si pierde el dorado del interior (can. 1305, § 1-2).

3. EL C. EN EL USO LITÚRGICO. - El c. durante el uso litúrgico ha de ser cubierto por el velo (que es un trozo cuadrado de seda del mismo color que la casulla del sacerdote) desde el principio de la misa hasta el ofertorio y después de la comunión hasta el fin. Durante el resto de la misa ha de estar cubierto con un trocito cuadrado de tela blanca rígida, llamado palia, aunque este nombre comúnmente se reserva en España para el trozo de tela redondo con que se cubre la hostia sobre la patena, dándose a aquél el nombre de hijuela.

El c., como la hostia, durante la misa debe estar colocado sobre el corporal, trozo de lino blanco almidonado. Antes de echar en él el vino que ha de ser consagrado, y después de la comunión, el c. se limpia con un pañito blanco, llamado purificador, que a su vez puede ser lavado solamente por un sacerdote o por un diácono.

Estas normas de suyo son obligatorias. *Cig.*

BIBL. — C. CALLEWAERT, *Liturgicæ institutiones*, III, Bruges, 1933, p. 54 ss.; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I, Milano, 1945, p. 441 ss.; H. LECLERCQ, *Calice*, en DACL, III, 1505 ss.

CAMARA APOSTÓLICA. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - En otros tiempos (desde los s. XI-XII) la administración de todos los bienes y las rentas de la Sta. Sede y del Estado Pontificio estaba confiada a la llamada *camera thesauraria*, al frente de la cual estaba el camarlengo *(camerarius)*, que desde el s. XV (y antes también algunas veces) fué siempre un cardenal.

2. DESPUÉS DE LA REORDENACIÓN DE LA CURIA. - Cuando el Sumo Pontífice Pío X reordenó (en 1908) la Curia Romana, conservó entre los cuatro oficios propiamente dichos la C. Apostólica; pero sus atribuciones se redujeron casi exclusivamente al cuidado de los bienes y de los derechos temporales de la Sta. Sede durante la vacación (*Sede Vacante:* cfr. igualmente el can. 262); la Const. Apostólica *Vacantis Apostolicæ Sedis*, de 8 diciembre 1945, determina las funciones del Cardenal Camarlengo durante la vacación de la Sta. Sede.

Además del cardenal (Camarlengo de la Sta. Iglesia Romana), que es su jefe, hay tres prelados (el Vice-Camarlengo de la Santa Iglesia, el Tesorero General de la Rev. Cámara Apostólica y el Auditor General de la Rev. C. Apostólica). Para las precedencias, el Vice-Camarlengo viene inmediatamente después de los Arzobispos y Obispos asistentes al Solio; el Auditor y el Tesorero General vienen después del Príncipe Asistente al Solio y precede a todos los demás Arzobispos y Obispos no asistentes al Solio. Estos tres prelados son auxiliados por prelados que componen el Colegio de los Clérigos de la Cámara (ocho, según la ordenación actual: Const. *Ad incrementum* de 15 agosto 1934), y por los notarios de la Cámara. *Cip.*

BIBL. — C. FELICI, *La Reverenda Camera Apostolica*, Ciudad del Vaticano, 1940; J. B. FERRERES, *La Curia Romana*, Madrid, 1911; E. F. REGATILLO, *La Curia Romana*, en *Sal Terræ* (1920), 260-304; 379-386.

CAMPANA. — 1. USO DE LA C. EN LA IGLESIA. - Las campanas, como instrumento de convocación de los fieles, entraron pronto en el uso litúrgico, habiendo sido ya conocidas para este fin en el uso profano. Se han encontrado ya campanitas en las catacumbas. En el s. VI su uso se hizo común en los mo-

nasterios y en las iglesias y el papa Esteban II, en el s. VIII, donó tres a la Basílica Vaticana. Al principio fueron de pequeñas dimensiones, pero pronto tomaron proporciones considerables. En el s. XV, la campana *Mater Gloriosa* de la catedral de Erfurt, en Alemania, pesa ya trece toneladas. Desde el principio fueron decoradas con inscripciones dedicatorias y adornadas con frisos y figuras sagradas.

2. Bendición de las c. - La Iglesia acostumbra bendecir las campanas destinadas al servicio del culto, y esto no sólo porque así lo suele hacer con todos los objetos que tienen relación directa con el culto, sino también para apartar de ellas el sentido mágico que les atribuían los antiguos, ya que pensaban que su sonido era ingrato a los espíritus del mal (espíritu de las tempestades). En la Inst. de la Sda. Congr. de Ritos de 3 septiembre 1958 se prescribe que las campanas no se han de emplear en la iglesia si no han sido antes bendecidas o consagradas; desde ese momento hay que cuidar de ellas como de cosa sagrada (87). Se excluye del uso litúrgico el conjunto de campanas llamado carillón. Las campanas destinadas a este uso no podrán ser consagradas ni bendecidas (90).

La bendición de las campanas está reservada al Obispo.

3. Prescripciones jurídicas. - La legislación eclesiástica prescribe que toda iglesia tenga sus campanas para invitar a los fieles a las funciones sagradas (can. 1169, § 1). Las campanas, como llevamos dicho, han de ser consagradas o bendecidas (can. 1169, § 2-5). Su uso depende únicamente de la autoridad eclesiástica y no se admite el uso de las campanas para fines profanos, si no es en casos de necesidad, o también con permiso del Ordinario, o en caso de legítima costumbre o de acuerdos precedentes, aprobados por el Ordinario (can. 1169, § 4).

A las prescripciones del Ordinario en el sonar las campanas, por motivos públicos, están sujetos aún los religiosos exentos (canon 612).

El nombramiento del campanero corresponde al rector de la iglesia, salvas convenciones particulares, que han de ser aprobadas por el Ordinario (can. 1185). *Cig.*

BIBL. — M. De Thon, *Notes sur la bénédiction, la vertu et le rôle de la cloche*, Perigueux, 1897; J. Baudot, *Les cloches*, París, 1913; P. Bova, *Il suono delle campane nella storia e nella legge penale con speciale riguardo al regime concordatario*, en *Il diritto ecclesiastico*, 45 (1935), 60 ss.; V. Casagrande, *L'arte a servizio della Chiesa*, Torino, 1938, p. 293-301; J. B. Ferreres, S. I., *Las campanas*, Madrid, 1910; F. Blanco Nájera, Obispo de Orense, *Las campanas (un informe y una sentencia)*, Jaén, s. a.

CANCILLERÍA APOSTÓLICA. — 1. Función actual. - Es uno de los cuatro oficios, propiamente dichos, de la Curia Romana. Tiene por misión la redacción y expedición de las bulas pontificias relativas a la provisión de beneficios mayores, a la constitución de nuevas diócesis y a algunos otros asuntos de mayor importancia, siempre por encargo, que en cada caso le ha de confiar la Sda. Congr. Consistorial, la de la Iglesia Oriental, la de la Propaganda Fide o también el mismo Sumo Pontífice.

2. Datos históricos. - La historia de este oficio es muy compleja, ya que sus orígenes se han de buscar en los primeros siglos de la Iglesia (al menos s. IV), si bien su nombre sea relativamente reciente (s. XII), y su ordenación haya cambiado notablemente en el curso de los siglos. Actualmente está al frente de ella un Cardenal Canciller de la Santa Iglesia Romana, auxiliado por un Regente y por algunos empleados. *Cip.*

BIBL. — A. Pratesi, *Cancelleria*, en EC, III, 510-513; J. B. Ferreres, *La Curia Romana*, Madrid, 1911; E. F. Regatillo, *Curia Romana*, en *Sal Terræ* (1920), 260-304; 379-386.

CANDELA. — 1. Datos históricos. - Desde los tiempos más antiguos la liturgia hizo uso de candelas, no sólo como medio de iluminación, sino también como señal de culto y de honor. Es célebre la polémica de San Jerónimo, en el s. IV, contra Vigilancio, en la cual el Sto. Doctor defendía el uso de las candelas en la Misa y a la lectura del Evangelio, como señal de honor dado a la palabra de Cristo. También el Pontífice, cuando se acercaba al altar, iba precedido por siete candelas, y ya en el s. VI la c. era señal distintiva de uno de los ministros inferiores del altar, el acólito. Naturalmente, como medio de iluminación, las candelas junto con las lámparas de aceite, eran las únicas que se usaban en la antigüedad, y la peregrina Eteria habla de una luz infinita que vió en las iglesias de Jerusalén producida por millares de candelas, y la antigua crónica papal del *Liber Pontificalis* habla del regalo hecho a la Basílica Vaticana por el papa Adriano I, consistente en un *polycandelum* en forma de cruz capaz de sostener el hermoso número de 1.570 candelas.

Sin embargo, las candelas no aparecen en el altar hasta muy tarde, hacia el s. XI-XII, ya que antes se ponían a los lados o delante del

altar. Las candelas de uso estrictamente litúrgico (servicio del altar) deben tener cierta proporción de cera de abejas. El uso de llevar candelas en las procesiones se encuentra con certeza en el s. VIII y el uso de ben- Virgen (2 febrero, *Candelaria*) se encuentra en vigor ya en el s. x. La particular impor- decirlas en la fiesta de la Purificación de la tancia que la c. tiene en esta función se deriva del hecho de que se quiere honrar a Cristo, *luz y revelación de los pueblos.*

2. Uso actual de las candelas en la iglesia. - Para la celebración privada de la Misa se requieren dos candelas, cuatro se permiten al Obispo; para la Misa solemne el uso común prescribe seis, para la pontifical se requieren siete.

Para la bendición eucarística con el Copón se requieren por lo menos seis candelas; para la bendición solemne, por lo menos doce. En su puesto no se pueden usar lámparas eléctricas (v. *Electricidad*). Estas normas, en caso de necesidad, como en período bélico, la Iglesia, para suplir la falta de candelas de cera, las suele derogar, permitiendo un uso más amplio de la luz eléctrica o de otras luces. Hoy, por disposición de la Sda. Congr. de Ritos (18 agosto 1949), se permiten cuatro candelas de cera para la Misa cantada y para la exposición solemne del Smo. Sacramento. Existe la obligación de suplir con otras luces hasta llegar al número señalado por la legislación. *Cig.*

BIBL. — F. Cabrol, *Cierges*, en DACL, III, 1630 ss.; C. Callewert, *Liturgicæ institutiones*, III, *De Missali Romano Lit.*, I, Bruges, p. 42 ss.

CANONIZACIÓN DEL DERECHO. — 1. Concepto. - El término, aun cuando impropiamente, se usa para indicar la recepción de ciertas normas del derecho civil dentro del ámbito del derecho de la Iglesia (cfr., p. ej., el can. 1529); a él corresponde, por otra parte, la recepción de normas del derecho canónico dentro del ámbito legislativo de un Estado determinado.

2. Canonización de normas civiles en materia temporal. - Es sabido que en materia de contratos, y en general de cosas temporales, el derecho canónico tiende a recibir las disposiciones positivas civiles de cada Estado, que no estén en oposición con el derecho divino, natural o positivo, salvo positivas o equivalentes excepciones canónicas. Viceversa, en materia espiritual la ley civil debiera recibir en su ámbito no pocas normas canónicas y conceptos relativos.

3. Fuentes. - Fuente no indiferente de c. del derecho son, sin duda ninguna, los Concordatos que, necesariamente, recaen sobre el derecho positivo de ambas partes, así como todas las convenciones y acuerdos entre la Iglesia y el Estado. A veces la misma materia requiere la canonización con objeto de comprender mejor los principios y conceptos de las dos legislaciones y su mutua interdependencia. *Pug.*

BIBL. — P. Ciprotti, *Contributo alla teoria della canonizzazione delle leggi civili*, Roma, 1941; L. De Luca, *Rilevanza dell'ordinamento canonico nel diritto italiano*, Padova, 1943.

CANTO. — 1. Moralidad del c. - El c., en sí acción indiferente, es moralmente bueno o malo según su fin y las circunstancias concretas de su ejecución. Por su naturaleza es más capaz de excitar sentimientos y pasiones que un simple discurso, sea en el ejecutor, sea en los oyentes. Su uso e influjo es universal; la Iglesia lo emplea frecuentemente en su liturgia y en las funciones eclesiásticas.

2. Casos de ilicitud. - El c. es ilícito si se ejecuta con fines inmorales (seducción, injuria a Dios o al prójimo, etc.) o con afecto desordenado, o si se da escándalo (v. *Conversación obscena*). El pecado cometido con un c. ilícito toma la especie de su objeto, p. ej., blasfemia, impudicicia, etc. (V. también *Música.*) *Dam.*

BIBL. — A. Vermeersch, *Theol. mor.*, II, Roma, 1937, n. 143.

CANTO SAGRADO. — 1. Noción. - C. sagrado se dice al canto que acompaña las funciones litúrgicas. El canto, inherente a toda manifestación religiosa colectiva, fué usado por todas las religiones: el mismos cristianismo lo usó desde sus principios.

2. Datos históricos generales. - Su primer uso existe en la salmodia que se agregó muy pronto al sacrificio, primera y por algún tiempo única acción litúrgica de la Iglesia (v. *Breviario, Libros litúrgicos* [*salterio*]). Antioquía, y después Constantinopla, fueron en Oriente las ciudades donde el c. sagrado alcanzó una excelencia exquisita. En Occidente uno de los primeros lugares donde fué introducido por San Ambrosio fué Milán *(canendi mos orientalium partium)*. La eficacia que ejerció en el alma de los fieles nos la ha descrito en una página admirable de sus *Confesiones* San Agustín (l. IX, c. 7): «Cuántas lágrimas derramé sintiendo mi corazón abrasado por la suave melodía de los himnos y de los cánticos que resonaban en tu Iglesia». Los himnos son una de las compo-

siciones métricas de la era cristiana poco posterior a la primera edad (en Oriente fueron célebres los de San Efrén, en Occidente los de San Ambrosio). La salmodia, sostenida al principio por un solo lector, al cual el pueblo respondía con aclamaciones al fin o en los intermedios, terminó en los salmos antifonados, en los cuales se respondían alternativamente los dos coros. Esta salmodia a dos coros entró en Roma más tarde que en ninguna otra parte, pero allí encontró su perfección.

3. Canto gregoriano. - Durante casi mil años en las iglesias no reinó otro canto que el unísono (a una voz), llamado canto gregoriano por haber sido San Gregorio Magno (590-604) su ordenador y codificador. Habiendo querido ordenar el rito de la Misa, entonces siempre solemne, se encontró con que había de disciplinar también los cantos que la acompañaban y a este fin instituyó también una *Schola cantorum*.

El canto gregoriano se transmitió por tradición oral, especialmente en los monasterios, donde era más cultivado, hasta Guido de Arezzo, monje de Pomposa (s. xi), que inventó las notas musicales.

Como la salmodia encontraba lugar también en la liturgia de la Sta. Misa, es natural que entrase también en ella el canto gregoriano. Algunas partes, llamadas partes fijas *(Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei)*, se cantaban por todos; otras, llamadas partes movibles *(Introito, Gradual, Ofertorio, Comunión)*, se reservaban a los cantores de la *Schola*. Al celebrante se le reservaba la melodía del Prefacio, mientras que el diácono cantaba el Evangelio y el subdiácono la Epístola.

4. Música Sagrada, profanación y reformas. - Tentativas imperfectas de melodías a varias voces existieron ya en el s. ix. Scoto Erigena († 880) habla de melodías a dos voces. Este arte se desarrolló en las escuelas flamencas del s. xv-xvi (el compositor más ilustre fué Orlando di Lasso), pero con la perfección artística no sacó ninguna ventaja el decoro de las funciones sagradas.

El Concilio de Trento, en su obra de reforma, decretó: «(los Obispos) han de alejar de sus iglesias aquellas músicas en que se introduzca algo lascivo o impuro... (Sesión XXII, *Decr. de observandis et evitandis in celebratione Missæ*). Encargó además a los cardenales Vitellozzi y Borromeo (futuro San Carlos) reformar la Capilla Pontificia, llamada, desde Sixto IV, *Sixtina*. La Comisión Cardenalicia dió el título de *Compositor de la Capilla Pontificia* y Director de la Capilla de San Pedro a Pedro Luis de Palestrina († 1594), en cuyo estilo se inspiraron los maestros de la música clásica polifónica que lo siguieron: T. L. de Vitoria, F. Anerio, L. de Viadana, F. Suriano, G. Allegri, A. Gabrieli, etc.

Con los compositores del s. xviii y xix la música sagrada cayó en la teatralidad de la música profana de su tiempo, vicio de que no se vieron libres músicos ilustres como Pergolesi, Rossini, Verdi, Mozart, Beethoven.

5. La reforma piana. - En el s. xix se hicieron esfuerzos para volver al antiguo espíritu de la música eclesiástica tanto en Alemania por obra de G. Ett, C. Proske, F. Witt, como en Italia por obra del P. A. Amelli, del P. A. De Santi, pero sobre todo de Don Lorenzo Perosi. Ascendido al pontificado su amigo y protector San Pío X, la Iglesia tomó la dirección de la obra reformadora con el *motu proprio Inter pastoralis officii* de 22 noviembre 1903. Este *motu proprio* no consideraba solamente la música sagrada, sino también el canto gregoriano, que volvía a ocupar el primer puesto en las funciones litúrgicas.

En este segundo campo la reforma había tenido sus precursores en Francia, por obra de los benedictinos de la abadía de Solesmes, que estudiando los códices habían conseguido devolver a las melodías gregorianas su primitiva pureza.

Al primer *motu proprio* de San Pío X siguieron la carta *Quod nobis* de 8 dic. 1903 y un segundo *motu proprio, Nostro motu proprio* de 25 abril 1904; instrucciones y decretos de la Sda. Congr. de Ritos de 27 nov. 1908, de 24 marzo 1909 y la fundación de la Escuela Superior de Música Sagrada (1911), erigida en Facultad por rescripto de la Secretaría de Estado el 10 julio 1914 (hoy Pont. Istituto de Musica Sacra desde el 24 mayo 1931: Const. Ap. *Deus Scientiarum Dominus*).

Las líneas maestras de la reforma se reproducen en resumen en el CIC: «las músicas en que..., se introduzca algo de lascivo o impuro han de ser totalmente alejadas de las iglesias, y las leyes litúrgicas acerca de la música sagrada han de ser observadas» (can. 1264, § 1).

«Las religiosas, a quienes se consiente..., cantar en sus iglesias u oratorios, háganlo en un lugar donde no sean vistas por el pueblo» (can. 1264, § 2).

Entretanto el estudio paleográfico de los códices de canto gregoriano llevó a las ediciones oficiales de todo el repertorio litúrgico, ediciones que se hicieron obligatorias

a partir de la fecha de su publicación: *Graduale y Kyriale* (1907), *Antyphonarium* (1919), *Officium defunctorum* (1927), *Officium Nativitatis Domini* (1927), *Officium Maioris Hebdomadæ* (1929). *Pal.*

Los principales documentos pontificios que han completado la obra de S. Pío X han sido la Const. Ap. *Divini cultus* de Pío XI (1928), encíclicas *Mediator Dei* (1947) y *Musicæ Sacræ* (1955) de Pío XII; Decr. de la Sagrada Congr. de Ritos de 27 febrero 1948 y 15 julio 1949, Resp. al Ordinario de Imola de 7 marzo 1956 y, finalmente, la Instr. de 3 septiembre 1958, obligatoria en toda la Iglesia Latina en que se recogen, precisan y articulan todas las disposiciones emanadas hasta la fecha de la Santa Sede en este punto y en otros que atañen al decoro y esplendor de la Sagrada Liturgia.

6. INSTRUCCIÓN DE LA SDA. CONGR. DE RITOS. En este extenso documento se insiste en primer lugar sobre el uso de la lengua latina obligatoria en todas las acciones litúrgicas y en la participación directa de los fieles en ellas, aunque se permite la lengua vulgar en los ejercicios piadosos y en las preces o cantos populares fuera de dicha participacion directa. El canto gregoriano como canto litúrgico se ha de hacer siempre en lengua latina (13-19).

Señálanse tres modos cada uno más perfecto para que los fieles participen en las misas cantadas: 1.° Respondiendo *Amen, Et cum spiritu tuo...*, etc.; 2.° Cantando los *Kyries, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus*; 3.° Cantando donde el pueblo esté suficientemente instruído y sobre todo en los Seminarios y Comunidades religiosas, donde se exige, las partes propias de la Misa. El *Benedictus* puede cantarse antes o después de la Consagración si se canta en gregoriano (24).

En las Misas rezadas se permiten los cantos religiosos populares, siempre que estén adaptados a cada una de las partes de la Misa (33).

La polifonía tanto antigua como moderna y la música sagrada moderna no se ejecutarán mientras no conste que están adaptadas a las normas de la Enc. *Musicæ Sacræ* (48-50).

Los seglares varones pueden constituir el coro o una Schola Cantorum, pero si en algún lugar no se puede constituir tal coro de músicos se permite el coro de fieles, o mixto, o de mujeres o niñas solamente. Este coro debe colocarse en su lugar propio fuera siempre del presbiterio, separados los hombres de las mujeres (96-100).

Se recomienda para el canto sagrado y popular el Instituto llamado *Pueri Cantores* (114) e igualmente que en cada diócesis haya una escuela de canto y órgano (115). Finalmente en toda diócesis ha de existir una Comisión de Música Sagrada, cuyos miembros sacerdotes o seglares han de ser designados por el Ordinario (118).

7. EL ÓRGANO es el instrumento litúrgico por excelencia. Ha de ser bendecido y custodiado después como cosa sagrada. Se admite el uso del armonium y puede tolerarse el del órgano electrónico mientras no pueda adquirirse otro de tubos aunque sea pequeño (61-64).

En las fechas más solemnes pueden usarse además del órgano otros instrumentos, en especial de cuerda, sólo para acompañar el canto y siempre que por su sonido y ejecución fomenten la piedad y eviten el estrépito de la música profana. Se prohiben todos los instrumentos que por su uso y juicio común sólo son propios de esta última (68-70).

En Adviento, Cuaresma y Témporas de Septiembre siendo el oficio y Misa del tiempo, y en los oficios y Misas de Difuntos se permite el uso del órgano o armonium exclusivamente para sostener el canto en Misa y Vísperas (81-83).

En las misas rezadas no se tocará el órgano o armonium desde la entrada del sacerdote al altar hasta el Ofertorio, desde los primeros versículos del Prefacio hasta el *Sanctus*, desde el *Pater* hasta el fin del *Agnus*, durante las oraciones de la Postcomunión y la bendición al final de la Misa.

8. EN ESPAÑA. - El renacimiento de la música religiosa en España, después del *motu proprio* de S. Pío X, tuvo su principal propulsor en el P. Nemesio Otaño, S. I. (1880-1956), hombre de extraordinaria actividad y facultades artísticas. Inició los Congresos Españoles de Música Sagrada (1907), fundó la revista «Música Sacro-Hispana» y la «Schola Cantorum» del Seminario de Comillas, que sirvió de modelo para el establecimiento de agrupaciones corales similares en todos los seminarios españoles. Sus obras musicales (originales, compilaciones antológicas y de música popular) son muy numerosas, muchas de ellas inéditas. *Tr.*

BIBL. — O. WEINMANN, *Storia della musica sacra*, Roma, 1908; G. GIOVANNOZZI, *Santa Cecilia e la Società Ceciliana*, Firenze, 1913; P. FERRETTI, *Il cursus metrico e il ritmo delle melodie nel canto gregoriano*, Roma, 1913; P. FERRETTI, *Estética gregoriana*, Roma, 1934; A. ARAIZ MARTÍNEZ, *Historia de la música religiosa en España*, Barcelona, 1942; G. PRADO, *El canto gregoriano*, Barcelona, 1945; F. ROMITA, *Código jurídico de música sagrada*, Barcelona; G. M. ANTOÑANA, *Nueva disciplina sobre música sagrada y liturgia*, Madrid, 1958; F. DE A. GONZÁLEZ, *Communicantes*, Se-

villa, 1958; A. G. MARTIMORT, *Liturgie et Musique*, Paris, 1958; A. COLLING, *Historia de la música cristiana*, Andorra, 1958.

CAPELLÁN. — 1. NOCIÓN. - Al principio se llamaban capellanes a los clérigos que habían de custodiar la capa y las reliquias de San Martín — *Cappam seu cappellam*, dice Du Cange en su *Glossarium*, y de aquí que se les llamara capellanes o también *custodes* —; después se les dió este nombre en tiempo de los francos a los que oficiaban en la Capilla de la Corte Real (frecuentemente desempeñaban también otros cargos curiales) y en los palacios de los señores feudales. Con el tiempo surgieron otros capellanes, como los capellanes de la familia pontificia, de los Obispos y de las comunidades religiosas, de las asociaciones, de los institutos, etc., adscritos más a una comunidad que a una capilla.

2. DERECHO ACTUAL. - El derecho y la doctrina canónica de hoy distinguen principalmente los siguientes capellanes:

a) *El c. de religiosos*. Se llama así al sacerdote que de una manera estable se halla destinado a desempeñar las funciones eclesiásticas en una comunidad, sea de religiosas, sea de religiosos legos (en las religiones clericales este oficio no es necesario). El nombramiento del c. corresponde al Ordinario del lugar si se trata de religiosos y de religiosas no exentas, al Superior regular, y en caso de negligencia del mismo, al Ordinario del lugar, si se trata de exentos (can. 529). Por lo que se refiere a derechos y deberes: ordinariamente corresponden al c. la celebración de la Sta. Misa, la administración de la Eucaristía, las acostumbradas funciones religiosas y a menudo también la predicación (la cual puede ser encargada también a otro sacerdote), para la cual, sin embargo, es siempre necesaria la facultad del Ordinario del lugar (can. 1337). De suyo no corresponde al c. las funciones reservadas al párroco (can. 462), pero si se trata de religiosos o de religiosas exentas, o según la norma del canon 464, § 2, sustraídos por el Ordinario al cuidado del párroco, el c. de ordinario es competente también para estas funciones, siempre que sean compatibles para los religiosos, p. ej., la administración de los últimos sacramentos (can. 514, § 3) y de los funerales (can. 1230, § 5), y no reservadas a otros, p. ej., la administración de los últimos sacramentos al confesor de monjas de clausura (can. 514, § 2).

b) *El c. de las asociaciones eclesiásticas*. Exceptuado un privilegio apostólico, el nombramiento del c. corresponde al Ordinario del lugar; para las asociaciones erigidas por religiosos en sus propias iglesias el nombramiento corresponde al Superior regular y sólo se requiere el consentimiento del Ordinario del lugar, cuando el Superior nombre a un clérigo secular como c. (can. 698, § 1). Los que son competentes para el nombramiento, sus Superiores o sucesores, son también, por causa justa, competentes para su revocación (can. 698, § 3).

Para los deberes y derechos de estos capellanes no hay en vigor una norma general, porque dependen principalmente del derecho particular que es distinto en cada asociación. Pero según el derecho común el mismo sacerdote puede ser al mismo tiempo c. y moderador de la asociación (can. 698, § 4). Tanto los capellanes, como los moderadores, tienen facultad para bendecir e imponer a los candidatos el escapulario y demás insignias de la asociación (can. 698, § 2). Si la asociación tiene capilla propia (o un oratorio), al c. corresponderá de ordinario el oficiar con derechos y deberes similares a los del c. de religiosos; más aún, en el caso de que la asociación posea una iglesia propia, el c. será de ordinario el rector de la misma (v. *Rector de iglesia*), con sus correspondientes derechos y deberes (can. 479 ss.).

Lo que se ha dicho de los capellanes de asociaciones se aplicará en general a los capellanes de los Institutos, tanto eclesiásticos como no eclesiásticos (p. ej., casas de educación, hospitales, cárceles), si el Ordinario los designa. Para las funciones reservadas al párroco valen las mismas normas dadas para los capellanes de religiosos.

c) *El c. militar*. La figura jurídica del c. militar difiere algún tanto de la de los precedentes. El Código de derecho canónico distingue los capellanes militares mayores de los menores, y establece que para aquéllos valen las disposiciones particulares de la Santa Sede (can. 451, § 3). Estas disposiciones, salvo particulares prescripciones en los diversos Estados, se contienen en la Instrucción de la Sda. Congr. Consistorial de 23 abril 1951 (AAS, 43 [1951], 562-565).

En algunas naciones los capellanes militares se consideran como párrocos personales dependientes de un Ordinario propio militar, provisto de jurisdicción propia cuasiepiscopal, destinados o para solos los militares, o también para otras personas unidas de algún modo con la milicia, p. ej., para las familias de los militares, para las fuerzas de poli-

cía, etc. La jurisdicción del Ordinario castrense y de los capellanes militares no es exclusiva; por este motivo los cuarteles y lugares militares no están sustraídos a la jurisdicción del Ordinario del lugar y de los párrocos, si bien tanto el uno como los otros ejerzan su jurisdicción sólo de manera secundaria sobre los súbditos del Ordinario castrense. Para la jurisdicción judiciaria el Ordinario castrense ha de elegir uno de los tribunales del territorio, que ha de ser aprobado por la Sta. Sede.

En otros Estados, por el contrario, los capellanes militares dependen de un Vicario castrense *(Capellanus maior)*, que tiene sólo facultades delegadas de la Sta. Sede con la potestad de subdelegar a los capellanes militares, o son sacerdotes destinados por el Ordinario del lugar a la asistencia espiritual de los militares y están sujetos exclusivamente al mismo. En estos últimos casos no pueden considerarse como párrocos personales, sino que revisten la figura jurídica de un c.; aun los párrocos del lugar pueden ser destinados para la asistencia ordinaria de los militares.

La asistencia espiritual a las fuerzas armadas en España está regulada por el acuerdo firmado entre la Sta. Sede y el Gobierno español en 1950, confirmado por el Concordato de 1953 en su art. XXXII.

La jurisdicción militar corresponde al Vicario General Castrense, el cual tendrá la dignidad arzobispal. La jurisdicción del Vicario General Castrense y de los capellanes es personal y se extiende a todos los militares de Tierra, Mar y Aire en situación de servicio activo (esto es, bajo las armas), a sus esposas legítimas e hijos menores, cuando vivan en su compañía, y a los alumnos de las academias y de las escuelas militares, quedando excluídos los civiles, que de cualquiera otra manera estén relacionados con los mismos militares o presten servicio en los ejércitos. Esta jurisdicción se extiende a los miembros del Cuerpo de la Guardia Civil y de la Policía Armada (art. 7 del Acuerdo).

Los capellanes militares tienen competencia parroquial en lo tocante a las personas mencionadas en el art. anterior. En cuanto a la asistencia canónica a los matrimonios habrán de tener en cuenta la regla de derecho según la cual corresponde al párroco de la novia la asistencia mientras no excuse una causa justa, pero en caso de que se celebrare ante el capellán castrense éste habrá de tener en cuenta las normas dictadas acerca, sobre todo, de la notificación que se ha de hacer a la parroquia donde los contrayentes fueron bautizados (art. 8).

La jurisdicción castrense, por ejercerse dentro del territorio de las diferentes diócesis, es cumulativa con la de los Obispos. Sin embargo, en los lugares destinados a las tropas de Tierra, Mar y Aire, como son cuarteles, aeropuertos, arsenales militares, residencias de jefaturas militares, etc., usarán primaria y principalmente de la jurisdicción el Vicario General Castrense y los capellanes militares y subsidiariamente, aunque siempre por derecho propio, los Ordinarios diocesanos y los párrocos locales, cuando aquéllos falten o estén ausentes, mediante el convenio oportuno con el Vicario General Castrense. Fuera de estos lugares ejercerán libremente su jurisdicción los Ordinarios locales y en su lugar, cuando así les fuese solicitado, los párrocos locales (art. 9).

En tiempo de paz el Vicario General Castrense puede llamar, en la medida en que sea necesario y por un tiempo no superior a la duración del servicio militar en filas, a los sacerdotes y religiosos profesos, que hayan alcanzado los treinta años de edad, a prestar en los ejércitos funciones de su sagrado ministerio o asistencia religiosa de las fuerzas armadas. En caso de movilización general por causa de guerra, el Vicario General Castrense podrá llamar a los sacerdotes seculares o regulares que tuviesen la edad a que alcance la movilización y fuesen necesarios a ejercer su ministerio como capellanes, disfrutando de la consideración de oficiales (arts. 12 y 13). *Tr.*

d) *El c. de la llamada capellanía.* Mientras que los capellanes precedentes eran destinados para una determinada comunidad de fieles, este c. es el sujeto titular de una capellanía (v.). *Led.*

BIBL. — V. en *Capellanía*, y además: ZACCARIA DA S. MAURO, *Cappellania*, en EC, III, 706-707; E. GRAZIANI, *Cappellano militare*, ibíd., 708-711; L. ALONSO MUÑOYERRO, *La jurisdicción eclesiástica castrense en España*, Madrid, 1957.

CAPELLANÍA. — 1. NOCIÓN. - La c. consiste en la carga de proveer a determinadas funciones religiosas (ordinariamente la celebración de misas en una iglesia o capilla determinada o en altar determinado) y en el derecho correspondiente a percibir determinadas rentas procedentes de un patrimonio o de un censo o canon impuesto a las personas físicas o jurídicas que han recibido bienes a este fin.

2. DIVERSAS ESPECIES. - La c. se dice ecle-

siástica si está erigida por la autoridad eclesiástica o si pertenece a una persona jurídica eclesiástica, de otra suerte se dice laical. En el primer caso los bienes eventuales son bienes eclesiásticos, en el segundo caso no, pero como causa o voluntad piadosa están sujetos a la vigilancia del Ordinario. La c. eclesiástica erigida en ente jurídico por la competente autoridad eclesiástica es un verdadero beneficio eclesiástico (v. *Beneficio eclesiástico*), sujeto a todas las prescripciones canónicas concernientes a los beneficios eclesiásticos. Si se trata de una c. laical, el titular de la misma puede ser un clérigo o un laico que haga celebrar las misas u otras funciones religiosas por un sacerdote. *Led.*

BIBL. — C. D. DU CANGE, *Cappellanus*, en *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, II, París, 1842, p. 127-131; G. CAVIGIOLI, *Manuale di diritto canonico*, Torino, 1938, p. 369-370; L. FERRARIS, *Bibliotheca canonica iuridica moralis theologica*, II (1886), Roma, p. 139-170; I. DENIS, *Chapellenie*, en DDC, III, 527-530; E. GAMBARI, *Cappellania*, en EC, III, 706-707; J. M.ª CAMPOS, *Las capellanías colativas en España*, Madrid, 1910.

CAPITAL. — 1. CONCEPTO. - Es uno de los factores de la producción. Se suele definir como un bien instrumental, esto es, una riqueza producida, destinada a la producción de otra riqueza. Se distingue de la *tierra* por ser producto; se distingue del *trabajo* por ser su efecto y su instrumento. Entre las muchas divisiones y subdivisiones en que se suele distinguir el c., aquí sólo nos fijamos en dos: fijo y circulante.

C. *fijo* es el que sirve para una serie sucesiva de producciones, es decir, el que en cada producción se emplea sólo parcialmente, como, p. ej., las construcciones con fin industrial o comercial, las mejoras de terrenos agrícolas, los instrumentos de trabajo (máquinas, utensilios, aparatos).

C. *circulante* es el que sirve para una sola producción, es decir, el que en cada producción se transforma y consume íntegramente, como las materias primas en la industria de manufacturación (seda, lino, aluminio). En un sistema económico de ritmo normal el c. fijo y el c. circulante coexisten en proporciones adecuadas.

2. ORIGEN Y NATURALEZA. - Mucho se ha discutido sobre el origen del c.; pero indudablemente hoy en día la doctrina más digna de consideración es la que afirma que el c. proviene del ahorro. La riqueza que los hombres producen parte la consumen en su sustento y parte la emplean en potenciar su capacidad productiva: la parte no consumida y empleada en la producción, constituye el c.; y se denomina *capitalización* el conjunto de actos por medio de los cuales el ahorro se transforma en capital.

El c. en forma reducida o embrional ha existido siempre; el martillo y la hoz —instrumentos de trabajo— se encuentran en los tiempos más remotos. Pero en el siglo pasado y en el nuestro el c. ha logrado en relación con el trabajo un nivel altísimo; tanto que ha llegado a determinar la denominación de la época moderna, llamada capitalista.

3. PROBLEMAS SOCIALES. - En torno al c. han nacido muchos problemas morales; aquí nos detenemos sólo en tres:

a) en el siglo pasado el c. vino a tener en la regulación del proceso productivo una posición de preeminencia en relación con el trabajo; de manera que el trabajo terminó por ser considerado y tratado como instrumento del c. Pero esto estaba en contradicción con la jerarquía de valores, ya que es el trabajo la fuente y razón del c.; éste, por lo tanto, debe estar puesto al servicio del trabajo; y tal es la meta a que hoy en su fatigoso trabajo mira la familia humana.

b) La riqueza producida con el concurso del c. y del trabajo debe ser distribuída entre el uno y el otro: ¿en qué proporciones? El c. se llevó con frecuencia la parte del león; pero la justicia exige que en la distribución de la riqueza producida la primera consideración se reserve al trabajo, ya que no se vive para producir, sino que se produce para vivir; y la misma capitalización se justifica cuando en ella se nos propone un mejoramiento humano en el nivel de vida.

c) Un sistema económico es sano cuando la producción es proporcionada al consumo. Trabajar, especialmente por parte del Estado, para reducir el consumo en favor de una producción excesiva, no pocas veces con fines bélicos, o estimular el consumo en daño de la producción, para crear situaciones de descontento, además de ser una lesión de las leyes económicas, constituye una inmoralidad. *Pav.*

BIBL. — A. GRAZIANI, *Capitale ed interesse*, en *Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche*, Napoli, 1923; A. BRUCCULERI, *Il capitalismo*, Roma, 1942; O. FERNÁNDEZ BAÑOS, *Trabajo y capital*, Madrid, 1939.

CAPITALISMO. — 1. NOCIÓN. - El c. en lenguaje científico no tiene todavía un significado único. Defínese en sentido económico como un régimen caracterizado por la función preponderante del capital; o sea, un

régimen en el que reina la separación entre el capital y el trabajo. Muchos católicos aceptan en general esta definición. Otros insisten no tanto en su carácter económico como en el social, esto es, en el régimen en el cual los propietarios del capital dominan y deciden incluso de las personas, determinando graves abusos. El c. se define entonces como el régimen de la «plutocracia», de la «dictadura del oro» (Marx). Algunos católicos sociales adoptan también esta definición, por la cual el sistema capitalista actual no es la separación, sino precisamente la sujeción de la empresa a la finanza. Finalmente, c. se entiende a veces como tendencia de ánimo, y es entonces la codicia de riquezas. Dadas todas estas acepciones, la encíclica *Quadragesimo anno* evita el uso de la palabra c.

2. LA ESENCIA DEL C. - Prescindiendo de los fenómenos mudables, podemos fijar los elementos que pertenecen a la esencia del c. El elemento constante en la economía capitalista está representado por la formación mecánicotécnica del capital, de su empleo como método organizativo de la economía, de la capacidad personal de su manejo. Lo que varía es la aptitud y la finalidad perseguida por cada uno, según el fin a cuyo servicio se ponen los medios y métodos económicos.

a) Todo régimen económico no es únicamente una estructura, una organización material, sino que es igualmente una animacion producida por un «espíritu» propio. El espíritu capitalista es ante todo un espíritu de empresa, innato además en el hombre. Espíritu por lo tanto necesario. especialmente cuando se trata de una gran empresa. Pero es también una jerarquía de valores, según la cual los bienes económicos ocupan el primer puesto, mientras que todos los demás, religiosos, culturales, estéticos, científicos, sociales, familiares, nacionales, se calculan en relación con aquéllos. El primer bien y el fin principal de la vida viene a ser la adquisición de las riquezas bajo cualquier forma. El axioma precapitalista fué: la medida de todo es el hombre *(mensura omnium rerum homo)*, esto es, la satisfacción de las necesidades del hombre; el pecado existe cuando se sale de esta medida *(in excessu huius mensuræ consistit peccatum)* (Sto. Tomás). Así como el espíritu del régimen precapitalista está impregnado de moderación, así el espíritu capitalista tiende al lucro ilimitado, sin proporcion ninguna con las necesidades personales. Este espíritu de lucro dicta el ritmo de toda actividad, se convierte en el mito de los negocios, se desarrolla en un ascetismo puritano por el cual el capitalista se priva de todo descanso, goce o placer de la vida; finalmente, se convierte en una obsesión: producir cuanto más posible para sacar el mayor provecho posible. Bajo esta luz el obrero se considera como una máquina valorada según su rendimiento. Además el capitalista, produciendo no ya como en la era precapitalista para una clientela determinada, sino para el mercado mundial, se lanza al riesgo de la competencia desenfrenada, a la lucha por la ganancia, a los azares más peligrosos con ausencia total de «escrúpulos» morales, sociales, sentimentales. Toda esta perturbación determina igualmente una concepción social propia, un complejo psicológico capitalista. El espíritu capitalista es egocéntrico: al bien común se reserva un puesto secundario. Se llega al absurdo de creer que la comunidad, el Estado, no tienen otro fin que estar al servicio de los intereses del capitalista privado. Los ciudadanos no se consideran ya como iguales, sino o como competidores a quienes hay que combatir, o como instrumentos de los que uno se puede servir para la prosperidad de sus negocios, o como consumidores. No se mira ya a la cualidad del producto, como en la era precapitalista, cuando el producto debía «hacer honor», sino al volumen de venta.

b) En el sistema capitalista hay también fuerzas, capacidades técnicas, métodos y medios de trabajo que a pesar de estar formados y usados con espíritu capitalista, sin embargo en sí y por sí no tienen nada que ver con este espíritu y, por lo tanto, no son de condenar. El espíritu de iniciativa, de aventura, es indispensable para la economía y se contrapone a la «rutina» de los negocios. En la Sda. Escritura hay muchos lugares que incitan al hombre a hacer fructificar sus talentos (Mat., 25, 14-30; Luc., 19, 11-28); como también hay lugares que condenan el mammonismo, la acumulación de riquezas por amor a las mismas (Luc., 16, 9; 18, 18-30; Marc., 10, 17-31; Mat., 19, 16-30). Del empresario se requiere una capacidad y actividad enorme para lograr satisfacer a su clientela, para saber utilizar la coyuntura del mercado mundial, evitar la crisis, seguir atentamente la situación política, económica y social, estar al día sobre la vida de los negocios, sobre los nuevos desarrollos técnicos, sobre los precios de las materias primas y de los transportes, sobre los salarios, etc. Está además el problema de la organización de la

empresa: producción, división del trabajo, pérdidas, publicidad; todo esto requiere especiales cualidades por parte del empresario. Adelantado todo esto hemos de reconocer que el modo de ser de la producción capitalista nos ha enseñado a concebir y utilizar todos los bienes materiales como capital, y que el espíritu capitalista, ignorando los principios éticos, quiere valorarlo todo exclusivamente como c. Pero es también verdad que estos errores no forman parte integrante del sistema cuyo principio queda a salvo: sacar el mayor provecho del empleo del capital más pequeño.

3. VALORACIÓN DEL C. - Que el espíritu capitalista, el mammonismo capitalista, sean antimorales, antisociales, anticristianos, que el c. haya traído un malestar social y que, por lo tanto, no sea conciliable con los principios sociales cristianos es evidente y no hace falta detenerse en ello. Queda sólo por valorar el modo productivo del c., del cual dice la encíclica *Quadragesimo anno:* «es evidente que en sí no se ha de condenar» y que por su naturaleza no es vicioso. Por lo tanto, no lo son tampoco sus presupuestos jurídicos: propiedad privada, libertad de contratación; ni su base real: separación entre los trabajadores y los medios de producción, en la cual se basan las relaciones del salariado. Más aún, ciertos presupuestos, como la propiedad privada, deben defenderse como fundamento de cualquier orden económicosocial. La desviación y los errores proceden precisamente de la deformación de estos presupuestos. Nuestra misión de católicos está en superar el espíritu mammonista, infiltrado un poco por todas partes, en componer la lucha de clases, procurando la pacificación y colaboración; en dar en la vida privada y social el primado a los valores espirituales, culturales y sociales. La crítica del modo productivo capitalista, desde el punto de vista científico debe dejarse a los expertos en problemas económicos. Combatiendo el c. indistintamente, a toda costa, no se atraen las masas socialistas, como muchos creen, sino que más bien se refuerza entre ellos la convicción de que la crítica marxista del c. «a toda costa» es justa. De las enseñanzas de los Pontífices hemos de sacar una crítica realista del c., de sus abusos e injusticias concretas; por lo tanto, una crítica constructiva que debe servir como elemento para una reforma de la economía y de la sociedad. *Per.*

BIBL. — R. PASSOW, *Kapitalismus*, 1927; B. Harmas, *Kapital u. Kapitalismus*, 2 vols., 1931; H. DU PASSAGE, *Morale et capitalisme*, París, 1935; G. RENARD, *L'Eglise et la question sociale*, París, 1937; *Dictionnaire de sociologie*, París, 1939; las Encíclicas: *Rerum novarum*, 1891; *Quadragesimo anno*, 1931; *Divini Redemptoris*, 1937; C. BARBAGALLO, *L'oro il fuoco*, Milano, 1927; íd., *Le origini della grande industria contemporanea*, 2 vols., Venezia, 1929-30; J. CALVO SOTELO, *El capitalismo contemporáneo y su evolución*, Valladolid, 1938; V. CATHREIN, *Socialismo y capitalismo*, Madrid, 1933; M. GARAU, *El capitalismo en crisis*, Barcelona, 1948.

CARÁCTER. — 1. NATURALEZA. - El c. del hombre es definido por muchos: la naturaleza moral del hombre individual. En esta definición se toma la palabra «naturaleza» en sentido impropio, de manera que la naturaleza moral indica un estado firme y estable de la voluntad. La firmeza y estabilidad se manifiestan en un conjunto de tendencias, en virtud de las cuales la voluntad reacciona de una manera constante en presencia de las mismas cosas, siempre buscando el bien o el mal, o al menos siempre buscando algunos bienes o algunos males o también ondulando, esto es, queriendo hoy un bien y mañana no queriéndolo. El c. puede ser fuerte o débil. En un sentido un poco diverso hablamos del c. para significar fuerza de voluntad. Entonces c. es lo mismo que c. fuerte. Un hombre de c. es un hombre que con gran fuerza de voluntad, y sin sufrir fácilmente el influjo de elementos externos, hace lo que él considera como un bien, un ideal, sea bajo todo aspecto, sea bajo un aspecto determinado (lo que él quiere realizar como fin o ideal suyo, aunque en sí no sea el bien). Un hombre sin c., por el contrario, es un hombre que no tiene fuerza de voluntad, que se deja desviar por las contradicciones, dificultades, obstáculos externos o internos a su persona, pero externos siempre a su voluntad; p. ej., pereza, debilidad física, cansancio, enfermedad. El hombre de c. vence a los demás y vence en sí mismo, lo que no es voluntad, sino pasión o debilidad física.

2. FORMACIÓN DEL C. - El c. del hombre no es inmutable. En los jóvenes el c. puede y debe ser formado con el influjo benéfico de los educadores, entre los cuales tienen el primer lugar los padres. Formación, o sea educación del c., es formación o educación de la voluntad. Hacer que el joven adquiera una voluntad fuerte y dirigida al bien. El joven mismo ha de tomar parte en esta educación, obrando bajo la dirección de los educadores. Esta parte será más amplia y también diversa según las diferentes edades del niño y del joven. Es un error bastante difundido, especialmente en nuestros tiempos, el que los padres y los educadores en

las escuelas e institutos de toda especie dan relativamente demasiado interés a la educación intelectual, mientras que descuidan la formación de la voluntad. Por esto hay tan pocos hombres de c. Para la determinación ulterior de la voz c. en oposición a constitución, personalidad, temperamento, v. *Ciclotimia, Constitución, Personalidad. Ben.*

BIBL. — I. GUIBERT, *Il carattere*, Torino-Roma, 1941; I. LINDWORSKY, *El poder de la voluntad*, Bilbao, 1945; J. TORRAS Y BAGES, *La formación del carácter*, Barcelona, 1936; J. A. LABURU, *Anormalidades del carácter*, Montevideo, 1941.

CARÁCTER SACRAMENTAL. — 1. NATURALEZA. - Es una realidad sobrenatural, indeleble tanto en ésta como en la otra vida, la cual asemeja al que lo recibe de un modo particular a Cristo y le da un poder especial, sea pasivo o activo. El c. sacramental es, pues, un signo distintivo; es también un título que exige tanto la gracia santificante, sin la cual el carácter no se encuentra en su estado connatural, como especiales gracias actuales, necesarias para poder cumplir debidamente las funciones a las cuales nos habilita el c. sacramental. Es, además, una tutela de la gracia, ya que, al tiempo que aleja los demonios, atrae la custodia especial de los Ángeles y de Dios.

2. DISTINCIONES. - Tres son los sacramentos que imprimen un carácter en el alma: el bautismo (v.), la confirmación (v.) y el orden (v.), los cuales, por lo tanto, no pueden ser repetidos (Conc. Tridentino, Ses. VII, *de sacramentis in genere*, can. 9: Denz. 852). Por medio del carácter bautismal el hombre es configurado con Cristo Rey, consagrado a su servicio y agregado a la verdadera Iglesia; este carácter da también el poder de participar en el culto público de la Iglesia y de recibir los demás sacramentos. El carácter impreso por la confirmación configura al bautizado con Cristo, Maestro de verdad divina, y lo consagra como soldado de esta verdad; da el poder de profesar y tutelar la fe por oficio y mayor idoneidad para recibir con fruto los demás sacramentos. Por medio del carácter del orden, el que es ya siervo y soldado de Cristo se configura con Cristo Sumo Sacerdote, y es consagrado ministro suyo para ofrecer el sacrificio incruento de la Misa, y para dispensar la gracia por medio de los sacramentos.

3. COROLARIOS PRÁCTICOS. - El cristiano debe conservar siempre viva la conciencia de su consagración a Cristo, tener un gran respeto por sí mismo y también por los demás a causa de esta sobrenatural dignidad y comportarse siempre como conviene a un miembro del cuerpo místico y soldado de Cristo. *Man.*

BIBL. — H. MOUREAU, *Caractère sacramentel*, en DTC, II, 1698-1708; GIHR, *Die heiligen Sakramente*, I, Freiburg i. Br., 1902; B. DURST, *De characteribus sacramentalibus*, en *Xenia thomistica*, III, Roma, 1924; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 61-66.

CÁRCEL. — 1. NOCIÓN. - C., del latín *carcer, coercere*, en sentido material significa un edificio destinado a la custodia de los delincuentes, esto es, lugar cerrado en que se limita al individuo la libertad personal.

En el lenguaje jurídico esta noción se especifica en la circunstancia de que esta limitación de la libertad se realiza en virtud de una ley por orden de la autoridad del Estado.

Esta significación jurídica específica es muy reciente en la evolución histórica del derecho y de la jurisprudencia penal, siendo la encarcelación considerada en la antigüedad más como custodia que como pena *(carcer non est pœna, sed custodia esse debet)*.

2. DATOS HISTÓRICOS. - La descripción que de la c. nos dejaron los escritores antiguos es espantosa (cfr. Cicerón, *Orat. pro Milone*, 22; Séneca, *Controversiæ*, lib. IV, c. 27; Tito Livio, *Histor.*, lib. I; Lucrecio, *De Rerum Natur.*, lib. III). El régimen de las cárceles en la antigüedad fué horrible, tanto desde el punto de vista material como desde el punto de vista moral. La separación, p. ej., de los sexos fué ordenada por Constantino y sancionada después legalmente por Constancio en 340: ley que se observó con muchas limitaciones incluso en la alta Edad Media y en los siglos posteriores. Toda esta miseria fué sólo moderada por la benéfica influencia del cristianismo. El divino consejo de visitar a los encarcelados dió frutos de misericordia, piedad y asistencia (cfr. Mat., 9, 13; 25, 34-36; Hebr., 13, 3).

La Iglesia, estimulada directamente por la doctrina y el ejemplo de Cristo, cuidó desde sus orígenes con gran cariño de los encarcelados prestándoles sus socorros espirituales e incluso materiales. Los Obispos instituyeron asociaciones particulares para la asistencia de los encarcelados, exilados y prisioneros de guerra. Se establecieron oraciones por los encarcelados y el Conc. de Orleans (a. 511) declaró obligatorio el rescate de los encarcelados, en tanto que un sínodo posterior en el mismo lugar (a. 519) prescribe al Arcediano que ha de visitar los domingos

a los prisioneros y proveer a sus necesidades. En tiempo de los Carolingios, los Capitulares de Carlomagno imponían la visita a los encarcelados. La cuaresma y el tiempo pascual proporcionaban algún alivio a los prisioneros; más aún, Valentiniano I concedió en 367 la llamada *indulgentia paschalis*, un edicto que daba la libertad a todos los prisioneros por las fiestas de la Pascua. Los Sumos Pontífices cuidaron constantemente de mitigar la suerte de los encarcelados; baste recordar el *ius asyli* y el *ius intercessionis episcoporum*.

Inocencio VIII, en 1488, fundó la *Compañía de la Misericordia* bajo la invocación de San Juan Degollado para asistir a los condenados a muerte, durante el período de la c. hasta su muerte y sepultura. Gregorio XIII erigió en 1575 otra cofradía bajo el título de la Piedad de los encarcelados; en tanto que otros pontífices, p. ej., Eugenio IV (1435), Paulo III (1548), decretaron nuevas ordenaciones para el mejoramiento físico y moral de los detenidos.

Clemente XI (1703), al edificar el famoso establecimiento penitenciario en San Miguel, introdujo reformas radicales en las aplicaciones de las penas.

Las autoridades civiles, en algunos lugares y en diversos tiempos, secundaron la caridad cristiana. Luis XII, en 1619, nombraba capellán de galeras (donde los detenidos realizaban trabajos forzados) a San Vicente de Paúl. Pero estas providencias de la autoridad y los esfuerzos de la caridad cristiana no podían más que producir un freno limitado a los enormes abusos y ofrecer algún consuelo religioso y físico a los encarcelados. La disposición mala e insalubre de las cárceles, el defecto de leyes ordenadoras, así como la falta de escrúpulos de los carceleros, limitaron la eficacia de esta obra cristiana.

Con el s. XVI-XVII se pasó a sustituir algunas penas corporales por la condena a trabajos forzados públicos; p. ej., fortificaciones, vías públicas, minas, etc.

Beccaria (1794), Howard (1790) y otros conmovieron la conciencia social, poniendo al desnudo las condiciones de las cárceles como una de las infamias más graves de la humanidad. Así se llegaron a crear establecimientos especiales más adecuados y mientras la privación de la libertad (para los delincuentes) era considerada como una pena por sí misma, se afirmó que esta pena debía mirar más a educar que a castigar; el trabajo se consideró como un medio de reeducación.

En España fueron considerables en el siglo pasado los esfuerzos de la insigne Concepción Arenal, que consagró largos años de su vida con gran tesón y eficacia al mejoramiento de las condiciones carcelarias.

3. LA C. COMO PENA. - La pena de c. tiene dos fines: *a*) como pena vindicativa, ha de dar satisfacción a la justicia lesa, a la autoridad divina y humana, y a la sociedad. En efecto, el hombre perturbador del orden moral, social y jurídico merece una pena porque ha faltado *(quia peccavit)*; la culpa exige expiación. Este fin de la pena mira respectivamente al delito cometido. *b*) Pero la pena no puede ni debe detenerse en la simple expiación; ha de mirar a otro fin, el de rehabilitar al delincuente intimidándole y previniendo así la recaída, frenando el estímulo de la culpa, los instintos perversos y la inclinación pecaminosa. Aquí el legislador mira más adelante a prevenir los delitos *(ne peccetur)*. De aquí el carácter medicinal de la pena, por el cual la prisión mira a convertirse no sólo en un lugar de expiación, sino también en una institución de índole moral, en una casa de reeducación. *Parum est coercere improbos pœna*, hacía escribir Clemente XI sobre las cárceles de San Miguel (1703), *nisi probos efficias disciplina*. La c. ya no tiene hoy el carácter de pura vindicta o el fin de encerrar al delincuente sólo para librar a la sociedad de un individuo peligroso, sino también el de volver a hacer del encarcelado un miembro útil para la sociedad. Por esta razón las leyes carcelarias modernas, aun conservando el carácter de austeridad, implican la obligación del trabajo, la obligación de la instrucción religiosa y civil para los detenidos. Éstos están sometidos a curas de higiene y a visitas médicas; está en vigor la separación no sólo de sexos y edades, sino también de establecimientos penales; mientras que en todas las legislaciones se va abriendo el camino a la idea de la asistencia al detenido inmediatamente después de la cárcel.

4. FUGA DE LA C. - Se preguntan los moralistas si el detenido durante la expiación de su pena puede escapar de la c. La pública autoridad suele castigar la fuga de la c. En el derecho romano en muchos casos la evasión de la c. era castigada con la pena de muerte (cfr. C. 9, 4, 4), mientras que en otras legislaciones posteriores tuvo un tratamiento menos severo. El CPE castiga la

evasión, lo mismo de presos simplemente que de condenados, con la pena de arresto mayor y si se realizara con violencia, intimidación, conjura, etc., con la de prisión menor (CPE, arts. 334, 335).

De la pena que en diversos códigos penales se aplica al que se evade de la c. estando legalmente encarcelado, arguyen muchos moralistas que una vez dictada la sentencia de condena el reo está obligado a obedecer, esto es, a sufrir la pena de la c. En efecto, al establecerse una sanción penal por el delito de evasión, la ley trata de tutelar el interés público haciendo que las personas legalmente arrestadas o detenidas por un delito no se sustraigan a esta condición.

Pero otros autores más numerosos, y tal vez con más razón, juzgan que el reo o condenado a la prisión en conciencia puede huir porque no está obligado a permanecer en la prisión, esto es, a aplicarse a si mismo la pena, sino que sólo debe estar retenido en prisión por otros (cfr. Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, IV, 632; G. D'Annibale, *Summula*, II, 601; A. Tanquerey, *Theol. mor.*, II, n. 1001, etcétera). Por lo tanto, bajo el aspecto moral, el encarcelado, aunque lo esté justamente, puede huir, y no debiera ser castigado por la fuga en sí, siempre que no use dolo ni violencia; donde no hay dolo no hay tampoco delito. No está tampoco obligado a reparar los daños que puedan ocasionarse a los guardianes por su fuga, siempre que no use violencias o injusticias. En efecto, él usa de su derecho y sólo indirectamente permite el daño a los guardianes.

5. Medicina carcelaria. - Como hemos señalado antes, el problema de las condiciones higiénicosanitarias de las cárceles y demás establecimientos penales es muy importante, incluso al objeto de una mejor recuperación —biológica y espiritual— de los detenidos. Problema grave y de no fácil solución, ya que en este campo nos encontramos aún prácticamente tan sólo en los comienzos de las reformas requeridas por las normas más elementales de la higiene.

Empezando por la arquitectura carcelaria que ha de ser radicalmente transformada y puesta al día, porque los edificios existentes se encuentran en su mayor parte privados de las comodidades higiénicas indispensables y representan una fuente de graves inconvenientes materiales y morales, para terminar con el personal sanitario totalmente insuficiente, todo o casi todo lo que se refiere a la medicina carcelaria ha de ser modernizado, ampliado o creado de la nada. Y las reformas se imponen en vista sobre todo de la lucha contra las enfermedades venéreas y contra la tuberculosis: enfermedades que tienen una creciente difusión en los establecimientos penitenciarios.

6. Reeducación moral de los presos. - Bajo este aspecto es aún más vasto y más arduo el trabajo a realizar. En efecto, los presos son las personas que más necesidad tienen de una intensa formación moral y religiosa para corregir sus actos pecaminosos y adaptar su vida a los sanos principios de la moral. En España, el art. XXXIII del Concordato establece que el Estado ha de proveer lo necesario de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica para que en los establecimientos penitenciarios se asegure la conveniente asistencia religiosa a los acogidos y para que se cuide la formación religiosa del personal adscrito a estos establecimientos. *Tar.*

BIBL. — Van Eich, *De carceris effractoribus*, Leyden, 1765; K. Krauss, *Im Kerker vor und nach Christus*, Freiburg, 1895; G. Novelli, *Carcere*, en *Nuovo digesto ital.*, II, 864; V. Fernández Cuevas, *Regeneración del preso*, Madrid; Q. Saldaña, *La reforma del delincuente en España*, Buenos Aires, 1925; G. Castejón, *La legislación penitenciaria española*, Madrid, 1914; J. Antonio Cabezas, *Concepción Arenal*, Madrid, 1940.

CARDENALES. — 1. Noción. - Son los principales coadjutores y consejeros del Sumo Pontífice en el gobierno de la Iglesia universal e históricamente los sucesores de los veinticinco presbíteros de los títulos romanos, de los 7 (después 14) diáconos regionales, de los 6 diáconos palatinos y de los 7 (s. xii, 6) Obispos suburbicarios. En 1150 forman el Sagrado Colegio, con su Decano, que es el Obispo de Ostia, y un Camarlengo para la administración de los bienes. Sixto V fijó el número de los C. en 70, a saber: 6 del orden de los Obispos, 50 del orden de los Presbíteros, 14 del orden de los Diáconos. Los C. pertenecen a las diversas Congregaciones Romanas: son considerados Príncipes de la sangre, con el título de *Eminencia*; los residentes en Roma, aunque estén fuera de la Ciudad del Vaticano, se consideran, según los términos del Tratado Lateranense (art. 21), ciudadanos vaticanos.

Los C. son creados libremente por el Sumo Pontífice entre las personas que se hayan distinguido de una manera especial en los diversos ramos de la actividad eclesiástica. El nombramiento de los C. tiene dos momentos: la creación y la publicación, que en general ocurren en el mismo consistorio

secreto; pero puede darse el caso de que el Sumo Pontífice cree en un consistorio un cardenal y difiera para otro tiempo la publicación a la cual van unidos los derechos y privilegios cardenalicios; entonces existe la reserva *in petto (riservatio in pectore);* pero una vez hecha la publicación el nuevo Cardenal adquiere los derechos de precedencia desde el momento en que fué creado. Las demás ceremonias que en general se realizan en un consistorio público posterior (como la imposición del capelo, el juramento de fidelidad, la clausura y apertura de la boca, la asignación del título o diaconía) son accidentales. El nuevo Cardenal, si está ausente de la curia, recibe el birrete rojo en su sede, por medio de un legado al cual debe jurar, bajo pena de la pérdida perpetua de la dignidad cardenalicia, que en el término de un año, de no estar legítimamente impedido, acudirá a recibir el capelo del Sumo Pontífice.

2. Derechos y privilegios. - En el Sacro Colegio está vigente la opción *(ius optionis)* por la cual después de una vacación puede el Cardenal de un orden pedir y obtener en el consistorio pasar a un orden superior. En vida del Sumo Pontífice, esto es, *Sede plena*, los C. desarrollan su mandato de ayudar al Sumo Pontífice en el gobierno de la Iglesia, tomando parte activa en los Consistorios, en las Congr. Romanas, en las legaciones que el Sumo Pontífice se dignase encargarles. Los C. Obispos son verdaderos Ordinarios de las diócesis que rigen con pleno poder episcopal; los C. presbíteros y diáconos, una vez tomada posesión de los Títulos o Diaconías señaladas, tienen en ellas poderes ordinarios especialmente en lo que se refiere a los oficios, beneficios, disciplina, servicio y culto divino; no tienen jurisdicción, sin embargo, sobre los fieles y no pueden ejercitar poder judicial o penal sobre los clérigos (can. 240, § 1-2). Todos los C. gozan de grandísimos privilegios: tienen voto deliberativo en el Conc. Ecuménico, aunque sean diáconos; el derecho de elegir para sí y sus familiares un confesor, el cual obtiene *ipso facto* la jurisdicción extendida incluso a la absolución de los casos y censuras que no estén reservadas *specialissimo modo;* de celebrar pontificales en todas las iglesias fuera de Roma *(extra Urbem)*, *(in Urbe* los presbíteros pueden celebrar pontificalmente en su propio Título: los diáconos en su propia *Diaconía* pueden solamente asistir pontificalmente pero no celebrar, aunque sean sacerdotes); el privilegio de consagrar altares e iglesias (pero no los óleos sagrados, si no están dotados del carácter episcopal); de conferir la primera tonsura y las órdenes menores; de administrar la confirmación.

3. Obligaciones. - Las obligaciones de los C. se derivan en gran parte de las elevadas funciones que tienen. Además, los C. de Curia tienen la obligación de residencia en Roma y para salir de ella tienen necesidad de un permiso del Papa (exceptúanse los C. Obispos, en la visita a sus diócesis suburbicarias).

Los C. Presbíteros, que son Obispos ordinarios de diócesis y que como todos los demás Obispos diocesanos tienen la obligación de residir en su propia diócesis, cuando vienen a Roma deben advertirlo al Sumo Pontífice y no pueden partir sin su permiso.

En la vacación de la Sede Apostólica *(Sede vacante)*, los C. tienen el derecho y la obligación de elegir al nuevo Sumo Pontífice. Entretanto se le confía al Sacro Colegio el cuidado de la Iglesia Universal, aunque dentro de los límites de una administración ordinaria. Todo el Colegio en las Congregaciones generales, por mayoría de votos, interpreta auténticamente las leyes acerca de la elección del Pontífice; establece los remedios que se han de usar en casos de particular urgencia; elige, si llega a faltar, el Cardenal Camarlengo y el Cardenal Penitenciario Mayor.

Los asuntos de menor importancia los trata la Congregación particular formada por el Camarlengo y tres C., uno por cada orden, que se suceden, en turnos de tres días.

En la vacación de la Sede Apostólica *(Sede vacante)* las Sdas. Congregaciones *quiescere dicuntur*, esto es, suspenden casi toda su actividad. En efecto, no sólo no pueden dar curso a las prácticas que requieren la audiencia del Papa o extraordinarias facultades, sino que en el ámbito mismo de los asuntos ordinarios, no pueden solucionar los de mayor importancia. Para éstos, en caso de urgencia, han de acudir al Sacro Colegio.

Durante la vacación de la Sede Apostólica, cesa en sus funciones el Secretario de Estado; en cambio conserva íntegras sus facultades el Penitenciario Mayor. Queda igualmente en su oficio el Cardenal Vicario de Roma. *Fel.*

BIBL. — P. M. Baumgarten, *Untersuchungen und Urkunden über d. Camera collegii Cardinalium*, v. 1295-1437-1898; I. P. Kirsch, *Die röm. Titelkirchen im Altertum*, Paderborn, 1918; H. W. Klewitz, *Die Entstehung des Kardinalkollegiums*, en *Sav. Zeitschr. Kan. Abt.*, 25 (1926), 115-121; M. Chartier, *Les Cardinaux d'après le Codex*, en *Le Canoniste*, 48 (1926), 12-18, 134-141, 173-181.

CARDENAL PROTECTOR. — 1. ORIGEN Y ESPECIES. - El origen del C. protector de las Órdenes religiosas se remonta a los comienzos del s. XIII. El primer ejemplo con fecha segura es el que se recuerda en la vida de S. Francisco de Asís, el cual, en 1220, pidió a Honorio III un C. protector, que fué el Card. Hugolino Conti (futuro Gregorio IX). Lo prescribe además en el can. 12 de la Regla de 1223 y lo recuerda en su testamento de 1226. Por la misma época, y tal vez un poco antes, el C. protector aparece también en la Regla, cap. 89 (PL 217, 1152), de los Hospitalarios del Espíritu Santo in Sassia de Roma.

Siguieron los Ermitaños de San Agustín (1243), los Humillados (1246), los Trinitarios (1261), los Carmelitas (1286), los Vallumbrosanos (1289) y algunos monasterios benedictinos. Entre los Dominicos se le nombra explícitamente sólo a partir de 1376. Hoy casi todas las Órdenes y Congregaciones, fuera de la Compañía de Jesús, lo tienen. Algunas veces el Sumo Pontífice hace de Protector, como hoy, para los Dominicos y Pasionistas.

Además de esta institución existía del siglo XV al XVIII el C. protector de algunos países o naciones, el cual se encargaba de tutelar los intereses políticos y religiosos ante la Sta. Sede. Era nombrado por los Príncipes reinantes (católicos), de los cuales recibía también una remuneración. Con la revolución francesa este instituto, floreciente especialmente en los ss. XVI y XVII, desapareció.

Otros protectorados cardenalicios particulares son los de iglesias, colegios, archicofradías, etc. De éstos no hacemos mención aquí.

2. NOMBRAMIENTO. - La elección del C. protector corresponde a cada Instituto religioso, esto es, a sus Superiores Generales, los cuales, informados antes de si el candidato ha de aceptar el cargo, hacen la petición oficial al Sumo Pontífice. El nombramiento se hace por Breve Apostólico, leído en el acto de la toma de posesión. Después de esto el C. protector dirige la palabra a la comunidad presente y todos le prestan homenaje.

3. INCUMBENCIAS. - Las incumbencias del C. protector no estuvieron siempre claramente circunscritas y podían variar según las diversas reglas y el tenor de los documentos pontificios. San Francisco, p. ej., lo nombra «gobernador, protector, y corregidor» y lo considera como medio de más estricta unión con la Iglesia. En los ss. XV y XVI algunos Cardenales protectores ejercían una verdadera jurisdicción y se ingerían en el gobierno, hasta que Inocencio XII, con la Const. *Christi fideli* de 16 feb. 1694, suprimió esta costumbre. Esta Const. es el fundamento del can. 499, § 2, del CIC, que quita al C. protector toda jurisdicción sobre las Órdenes o sobre los religiosos en particular; y limita su oficio a promover el bien de la religión por medio de su consejo y patrocinio. El C. protector preside, ordinariamente por delegación, los Capítulos generales hasta la elección del General.

4. PRIVILEGIOS. - El C. protector ejercita su oficio gratuitamente, pero puede admitir pequeños dones en señal de estima y de gratitud. Por el contrario son grandes los privilegios que casi todas las Órdenes le conceden, consistentes especialmente en oraciones y oficios fúnebres después de su muerte. En algunas Órdenes se prescribe una misa a todo sacerdote, el rezo del oficio de difuntos a los clérigos y especiales oraciones a los hermanos legos. *Oli.*

BIBL. — G. MORONI, *Dizionario*, LIII, Venezia, 1852, p. 322-339; A. BATTANDIER, *Annuaire pontifical*, a. 23, París, 1920, p. 116-123; JOS. WODKA, *Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle*, en *Oesterreichisches historisches Institut*, IV, Innsbruck, 1936, p. 1-136; BERNARDINO DA SIENA, *Il Cardinale protettore*, Firenze, 1940; J. B. FERRERES, *La Curia Romana*, Madrid, 1911; E. F. REGATILLO, *La Curia Romana*, en *Sal Terræ* (1920), 260-304; 379-386.

CARIDAD. — 1. NATURALEZA. - La c. es la virtud primera y principal entre todas las virtudes cristianas, incluidas las teologales, a las cuales pertenece. Siendo la c. el efecto principal y más esencial de la gracia santificante, se le da también a la gracia el nombre de caridad. La gracia y la c. están tan íntimamente unidas como el fuego y el calor, como el sol y la luz, pero no son idénticas. La gracia eleva y perfecciona la naturaleza, perfecciona también la voluntad, pero no lo hace por sí misma, sino que lo hace causando en la voluntad la c., que es un perfeccionamiento de la voluntad. La gracia y la c. expresan la vida sobrenatural. La primera como el ser, la segunda como el obrar en el orden sobrenatural. La c. hace que el hombre ame a Dios, el cual por su parte ama al hombre. Es un amor de benevolencia, por el cual queremos bien a Dios mientras Dios nos quiere a nosotros. Por esta reciprocidad la c. es una verdadera amistad con Dios, como lo expresa Jesús : «Ya no os llamaré siervos... sino amigos» (Jo., 15, 15).

2. DOBLE OBJETO. - El objeto de la c. es la persona amada. La c. sobrenatural tiene un

doble objeto. El objeto primario es Dios en sí mismo. El objeto secundario es el hombre llamado a ser hijo de Dios por la participación en la vida de Dios que es la gracia. Por la c. amamos a todos los hombres: a nosotros mismos y a todos los demás (el prójimo). Queremos a todos, precisamente porque son hijos de Dios. Esta c., aunque tiene un doble objeto, es una sola cosa. O la tenemos enteramente o nos falta enteramente. Por lo cual enseña San Juan: «Si uno dice: yo amo a Dios, y odia a su hermano, es un embustero» (Carta I de S. Juan, verdadero código de la c.). Por esto ha dicho Jesús que la c. hacia el prójimo es la señal por la que serán reconocidos sus discípulos (Jo., 13, 35).

3. La caridad para con Dios consiste en querer aquello que es el bien de Dios. Su acto primario es un acto interno. Querer y gozarse de que Dios sea infinitamente bueno, poderoso, feliz en sí mismo. Las tres primeras peticiones del «Padrenuestro» son expresiones sublimes de nuestra c. para con Dios. Además la c. se despliega en actos internos y en obras externas que promueven el bien divino, en cuanto éste puede ser realizado por nuestra actividad: observar los mandamientos de Dios; cumplir su voluntad manifiesta; promover su gloria; hacerle conocer y amar por los demás, etc.

4. Eminencia. – La c., por la cual amamos a Dios en sí mismo y en sus hijos adoptivos (nosotros y nuestros prójimos), es la virtud más evidente de todas las virtudes cristianas. Si Jesús decía que el primer mandamiento es amar a Dios y al prójimo; si este mandamiento ocupa el primer lugar en el decálogo, no es porque entre otros muchos mandamientos del mismo género, esto es, morales, haya una diferencia de valor y por esta razón se deba dar a uno el primer lugar. El mandamiento de la c. es un mandamiento completamente especial; no es del mismo grado que los demás, sino que se distingue de todos en cuanto que es el fin y motivo por el cual hemos de observar los demás mandamientos. Amar a Dios es el fin de nuestra vida. A Dios, sumo bien y fin de nuestra vida, lo alcanzamos por medio del amor. Todos los demás mandamientos los hemos de observar, porque debemos amar a Dios. Así, por ejemplo, orar, no trabajar los días festivos, no blasfemar, es obligatorio, porque es necesario para conservar y hacer crecer en nosotros el amor de Dios. Los mandamientos relativos a nosotros mismos o al prójimo: no matar, no hurtar, honrar a nuestros padres, etc., nos han sido dados, porque todo esto es necesario para amarnos a nosotros mismos y al prójimo. Todos los demás mandamientos dependen del de la c., como la bondad de nuestras operaciones respecto de los medios depende del fin a alcanzar con ellos. Por esto S. Pablo llama a la c. la plenitud de la ley (moral). Quien ama a Dios, a sí mismo y al prójimo con un amor verdadero y operante, el cual por medio de la voluntad domina toda la actividad del hombre, hace siempre el bien porque amando quiere el bien y nada más que el bien. Este es el profundo sentido de las palabras de S. Agustín: «Ama y haz lo que quieras». Quien quiere el bien (porque ama) y hace lo que quiere, hace el bien.

5. La causa de la c. es Dios: es decir, las tres Personas divinas juntas, pero se atribuye especialmente al Espíritu Santo, amor recíproco personificado del Padre y del Hijo. Dios infunde en nosotros la c. junto con la gracia santificante, la cual nos hace hijos y nos permite llamar a Dios: Padre nuestro. Dios es además quien hace crecer en nosotros la c. ya infundida. En los niños, que no tienen uso de razón, Dios infunde la c. por sí solo sin la cooperación del sujeto. Dios lo hace por medio del bautismo, cuya administración, sin embargo, depende del hombre. Cuando el hombre tiene el uso de la razón, la infusión y el aumento de la c. no se realizan sin su cooperación, de la cual por lo menos el último acto es un acto de caridad. Al aumento de la c. en nosotros colaboramos practicando actos de amor, recibiendo los Stos. Sacramentos, especialmente la Sda. Comunión y oyendo la Sta. Misa, orando, realizando actos buenos y meritorios en estado de gracia. Colaboramos de dos maneras: disponiéndonos por las obras dichas a un acto de amor más fervoroso y realizando un acto de amor más fervoroso. Este acto de amor aumenta el grado de la c. La c. una vez adquirida permanece en nosotros. El pecado mortal, por su parte, no la disminuye, sino que la quita totalmente. El pecado venial no disminuye la misma c., sino su fervor, y por esto impide el aumento de la c. en nosotros. El cristiano tiene no sólo el deber de no perder la c. por el pecado mortal, sino también de tender al aumento de la c. que posee. Esto lo hacemos evitando los pecados veniales, practicando obras buenas, haciendo uso de los Stos. Sacramentos y procurando practicar actos de amor a Dios, cada vez más fervorosos.

6. La c. para con el prójimo nos hace ante

todo querer bien al prójimo y, por lo tanto, querer y desear su bienestar como un bien nuestro, del cual nos gozamos. La c. para con el prójimo se manifiesta también en obras externas con las cuales procuramos el bien del prójimo en cuanto de nosotros depende. Una gran diferencia entre esta caridad y la que debemos a Dios consiste en que el bien de los hombres depende de nosotros mucho más que el bien de Dios. La c. nos hace evitar en cuanto es posible todo lo que causa desagrado, tristeza, sufrimiento, daño al prójimo y nos hace poner por obra en cuanto es posible todo lo que hace feliz y buena su vida. La cláusula *en cuanto es posible* se refiere no sólo a la posibilidad absoluta, sino también a la moral.

El amor ha de ser ilimitado, pero las obras externas de c. están sujetas a los límites impuestos por la medida de nuestras fuerzas y de nuestros bienes. Las mismas fuerzas, el mismo tiempo, los mismos bienes no podemos gastarlos sino para remediar una necesidad determinada. Todos podemos y debemos también amarnos a nosotros mismos, por lo que en muchos casos podemos lícitamente proveer ante todo a nuestras propias necesidades; más aún, en muchos casos es un deber. La norma es ésta: amar a Dios sobre todo, después a nosotros mismos, finalmente a los demás, pero amar verdaderamente a los tres, de donde se sacan las siguientes consecuencias que son la regulación de la caridad bien ordenada: *a*) no ofender jamás a Dios por provecho propio o del prójimo; *b*) la c. al prójimo no obliga a un acto de ayuda cuando de él se sigue para nosotros mismos un daño o incómodo semejante; *c*) la c. más perfecta ayuda al prójimo en muchas cosas a las que no está estrictamente obligada, y hace sacrificios no obligatorios y procura restringir las necesidades propias para poder ayudar mejor al prójimo (v. *Prójimo, Limosna, Enemigo*).

Conviene, sin embargo, tener bien entendido que la ayuda a nuestros hermanos necesitados es sólo una pequeña parte del ejercicio de la c. para con el prójimo. Muchos cristianos no se dan cuenta suficiente de que debemos ejercitar también efectivamente, o sea con actos externos, la c. con cualquier hombre con quien entramos en contacto en nuestra vida.

La c. debe dirigir toda nuestra actividad de manera que seamos buenos (serviciales, dulces, amables) con todos: con nuestros superiores, con nuestros iguales, con nuestros súbditos; con los ricos y con los pobres; con los miembros de nuestra familia (padres, hermanos, parientes, criados) y con los extraños. La c. pide que seamos corteses y serviciales en la calle, en la fábrica, en la oficina, delante o detrás del mostrador, delante o detrás de la ventanilla. El hombre de verdadera c. es aquel que en cuanto de él depende hace agradable y buena la vida de todos aquellos que tienen trato con él. Para ello la c. exige que venzamos nuestros caprichos; que corrijamos la dureza de nuestro carácter y la aspereza de nuestros modales; o cualquier otro defecto que nos haga menos buenos, corteses y agradables en nuestras relaciones. No es cosa fácil, antes es tarea muy ardua y demasiado descuidada en general, pero necesaria para hacer mejor la vida social, de la que también nosotros dependemos. ¡Cuánto más agradable y fácil sería nuestra vida si los hombres fuesen más caritativos no sólo para con los pobres y desgraciados, sino en general para todos y en todos los terrenos de la vida social ordinaria! Para mejorar la vida es necesario que cada uno comience por sí mismo sin esperar a que los demás le den ejemplo. Porque si todos esperan a que empiecen los demás el resultado será que ninguno hará nada. Un estímulo para comenzar y perseverar debe ser el pensamiento de que siendo buenos y caritativos con todos hacemos feliz sobre todo y ante todo nuestra propia vida. Quien ama sinceramente a los demás es amado a su vez y nada nos hace tan profundamente felices como el sentirnos amados por muchos. Con todo, el motivo principal debe ser el amar en el prójimo a Jesús, que dijo: «Lo que hicisteis al menor de mis hermanos (y aquí están comprendidos todos los hombres) a Mí me lo hicisteis». Jesús, representado en el prójimo, espera de nosotros no sólo recibir limosnas o ayudas semejantes, sino también ser tratado con amabilidad, con cortesía, etc. *Ben.*

BIBL. — LEMONNIER, *Théologie du Nouveau Testament*, París, 1928; COCONNIER, *La charité d'après saint Thomas d'Aquin*, en *Rev. thom.*, 12 (1904), 641-660; 14 (1906), 5-30; 15 (1907), 1-17; I. E. VAN ROEY, *De virtute charitatis. Quæstiones selectæ*, Mechliniæ, 1929; S. DE SANTA TERESA, *El precepto del amor*, Burgos, 1940.

CASO FORTUITO Y FUERZA MAYOR. — 1. DIVERSIDAD DE ESTOS DOS CONCEPTOS. - Tradicionalmente se suelen contraponer indistintamente el c. fortuito y la fuerza mayor a la responsabilidad de la culpa (v.), y no falta quien juzga sinónimas ambas expre-

siones, como si las dos indicaran el mismo fenómeno. Mas de suyo c. fortuito y fuerza mayor son conceptos que a juicio de la mayoría se han de considerar distintos, aunque tengan una importancia común por su significado negativo de ausencia de libertad y por tanto de irresistibilidad. Se ha discutido mucho el punto en que se ha de colocar la razón última de la distinción, poniéndolo algunos en lo extraordinario de los fenómenos que hacen previsible (c. fortuito) o no (fuerza mayor) el suceso lamentado; otros en el origen diverso de los fenómenos que determinan el suceso, los cuales pueden ser naturales (fuerza mayor) o provocados por el hecho de un tercero (c. fortuito); otros en la imposibilidad o previsibilidad, unida a la irresistibilidad, juzgando fuerza mayor el accidente que, aunque previsible, no da tiempo ni lugar para evitar el suceso, c. fortuito el suceso mismo imprevisto; otros en la teoría del conocimiento, considerando fuerza mayor el movimiento de fuerzas naturales conocidas y c. fortuito el que se deriva de alguna causa que nuestra experiencia no logra establecer. Para otros el mismo suceso puede ser llamado c. fortuito o fuerza mayor, según que sea considerado bajo el aspecto de la incertidumbre de su verificación o bajo el aspecto de la acción que ejercita sobre la voluntad de una persona. Ambos fenómenos tienen un carácter de inevitabilidad, pero el c. fortuito deriva este hecho de la imprevisibilidad del suceso, mientras que la fuerza mayor lo hace de la irresistibilidad.

2. Importancia ética y jurídica. — Se ha de convenir, sin embargo, en que ambos términos tienen de hecho una equivalencia ética y jurídica. Uno y otro interesan al derecho civil en tanto en cuanto crea el incumplimiento de un deber de diligencia o la violación de un derecho; interesan en el campo ético y en el derecho penal, en cuanto son causas que excluyen el elemento psíquico del pecado y del delito: la voluntariedad. Por consiguiente, los actos puestos por fuerza mayor o por c. fortuito no son imputables ni punibles. Así el CIC (cáns. 2203, § 2; 2218, § 2), el CCE, en su art. 1105, y el CPE, art. 8, núms. 8 y 9, en que se exime de responsabilidad criminal al que en ocasión de ejecutar un acto lícito con la debida diligencia, causa un mal por puro accidente sin culpa ni intención de causarlo, y al que obra violentado por una fuerza irresistible (v. *Imputabilidad*). *Pal.*

BIBL. — E. Altavilla, *Forza maggiore e caso fortuito*, en *Nuovo Dig. It.*, VI, 113-120; F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, P. I, Roma, 1940, p. 95-97, n. 68-69; M. Morgante, *De casu fortuito in iure pœnali canonico*, Roma, 1950.

CASTIDAD. — 1. Noción y división. - La c. es parte subjetiva de la templanza, virtud moral que inclina al hombre a moderar el uso o apetito del deleite venéreo según las normas de la recta razón. A esta norma natural, que regula el uso de la facultad procreativa dentro de los límites de su fin, se añade en la fe cristiana la consideración de la dignidad del cuerpo humano elevado por el bautismo a miembro de Cristo y templo del Espíritu Santo (I Cor., 6, 15-20). El objeto material de esta virtud es el acto y el placer sexual propiamente dicho, mientras que la pudicicia se refiere a los actos periféricos (v. *Pudicicia*). Como toda virtud la c. implica cierta facilidad en el ejercicio de sus actos; la abstención, pues, de un uso ilegítimo del placer sexual a costa de graves esfuerzos, no es ya c., sino simplemente continencia. La c. se divide en perfecta e imperfecta. Es imperfecta en quien se abstiene de un uso desordenado del placer venéreo, sin excluir por otra parte un uso legítimo sea en el presente (en los casados), sea en el futuro (en los jóvenes), sea en el pasado (en los viudos). Es perfecta cuando además de la abstención presente del uso ilegítimo, excluye también el legítimo en el pasado y en el presente con el propósito (con voto o sin él) de mantener este estado también en el futuro (v. *Virginidad*).

2. Función en la vida cristiana. - Aunque en la jerarquía de las virtudes ocupa la c. un grado inferior a otras muchas virtudes, en la práctica se le atribuye con muy justo motivo una función preponderante en la vida cristiana; porque esta virtud es la que preserva al hombre de la tiranía de la concupiscencia, la cual por la vehemencia de sus pasiones puede perturbar notablemente las funciones morales de las facultades superiores (entendimiento y voluntad) creando con los vicios y defectos que de ella se siguen grandes dificultades y hasta imposibilidad de llevar una vida virtuosa informada por la caridad (*Sum. Theol.*, II-II, q. 153, art. 5; v. *Lujuria*). La c. perfecciona al hombre individualmente y aprovecha a la comunidad no sólo indirectamente, en cuanto la perfección individual se refleja en la vida social, sino también directamente, porque regula la procreación que es un bien de toda la especie; y esto: *a*) de un modo negativo en cuanto limita el acto sexual a aquellas cir-

cunstancias que según la recta razón son las únicas que hacen posible una adecuada educación de la prole (matrimonio); *b*) de un modo positivo, contribuyendo al incremento del género humano, en cuanto no permite acto sexual completo ni siquiera en el matrimonio, sino sólo en la forma de suyo apta para la generación. La c. no está en contradicción con la naturaleza del hombre, la abstención completa de todo acto sexual sea antes del matrimonio, sea durante toda la vida, no trae ningún perjuicio a la salud como lo enseña la experiencia y lo afirman muchísimos hombres doctos (v. *Abstinencia* y *Continencia*).

3. Medios para custodiarla. - Los medios y armas para conservar la pureza se pueden resumir en general en dos palabras, que son como un programa: *huir* (=vigilar) y *obrar* (=oración y lucha).

La huída de las ocasiones y del peligro es la base para que se pueda cultivar el pudor y la modestia, último baluarte de la c. Entre los medios naturales que la medicina puede poner al servicio de la moral para la conservación de la c., entre los más eficaces, y moralmente lícita, está la psicoterapia, que se puede usar especialmente con los habitudinarios. Bajando al detalle, entre los medios para conservar la pureza están en primer lugar:

A) Los medios sobrenaturales, dada la eficacia del coeficiente religioso desde el punto de vista humano y pedagógico y desde el punto de vista sobrenatural. Convendrá inculcar, pues: *a*) una piedad convencida y profunda de la que nazca el amor y temor santo de Dios, el amor de Cristo y el impulso a su imitación; *b*) la oración, arma necesaria e infalible, que no se debe limitar al momento de la tentación, sino que debe ser habitual, ya para no desnutrir el espíritu, ya para saber orar en el momento de la tentación, y debe concretarse sobre todo en la meditación, la cual hasta psicológicamente es el medio más poderoso para educar la voluntad; *c*) la recepción de los sacramentos de la Confesión y de la Comunión, que refuerzan el alma en la lucha; *d*) el examen de conciencia, especialmente el examen particular, que obliga a un autocontrol y cuando sea posible un curso de ejercicios espirituales; *e*) las devociones a la Sma. Virgen, ideal de pureza, al Ángel Custodio, a S. Luis Gonzaga y a otros Santos que han brillado por esta virtud; *f*) la dirección espiritual.

B) Algunas virtudes son más necesarias para crear la atmósfera propicia para la custodia de la c. Éstas son: *a*) la mortificación, y especialmente la mortificación de los sentidos, que además de remover los peligros, templa la voluntad; *b*) la humildad que nos hace sentir nuestra debilidad y nos hace orar y vigilar; *c*) la santa alegría.

C) Algunos pensamientos y recursos son particularmente aptos para favorecer la castidad. Conviene, pues: *a*) alimentar grandes y elevados pensamientos; *b*) tener el culto de los ideales (familia, sacerdocio, vida religiosa, apostolado); *c*) fomentar ciertos recuerdos como el de la madre, el de la esposa, de los novísimos, de la presencia de Dios, etc.

D) Otros medios humanos para la custodia de la pureza son: *a*) una sana educación estética; *b*) el hogar propio, oasis de paz y de serenidad; *c*) las buenas amistades; *d*) evitar el ocio; *e*) las distracciones, incluso con la práctica de un sano y moderno deporte; *f*) las curas higiénicas a determinar por un buen médico. *Dam.*

BIBL. — *Summa Theol.*, II-II, q. 151, 156; A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 90-102; J. Mueller, *Die Keuscheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Strassburg, 1926; D. V. Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, München, 1928; G. Ries, *La castità e la Chiesa*, Milano, 1939; P. Babina, *L'amore e il sesso*, Milano, 1939; A. Boschi, *I libri della purezza. Guida bibliografica*, Torino, 1946; F. Sopeña, *Seis lecciones sobre la castidad*, Madrid, 1955; L. M. Jiménez Font, *Castidad*, Madrid; A. Peinador, *Pecado contra la castidad*, en *Vida religiosa* (1953), 390-396.

CASTRACIÓN. — 1. Definición. - Con este término se entiende la ablación de las glándulas sexuales; intervención que hoy suele practicarse solamente: *a*) en caso de blastoma u otras afecciones graves de tales órganos; *b*) en casos particulares de hermafroditismo; *c*) para curar enfermedades (sobre todo psíquicas) cuya sede no está en las glándulas mismas, y en este último caso se llama c. terapéutica.

2. Efectos. - Se trata siempre de una intervención muy importante por sus consecuencias, siempre que la misma intervención no se limite a una sola glándula; y estas consecuencias suelen ser tanto más graves cuanto más precoz haya sido la ablación, alcanzando el máximo los efectos lesivos cuando tuvo lugar la operación antes de la pubertad. Todo esto ha sido establecido con certeza después de numerosísimos estudios clínicos y experimentos efectuados en el hombre y en animales: estudios que han demostrado la gran importancia de las gónadas aun como

glándulas de secreción interna, de las cuales dependen no sólo muchas características anatómicas y funcionales del organismo, sino también diversas características psicoafectivas y psicointelectuales. Se ha demostrado también que la ablación de un solo testículo o de un solo ovario no influye de manera apreciable ni sobre la fecundidad, ni sobre la *potentia coeundi*, ni sobre los caracteres somatopsíquicos del individuo.

Los efectos de la c. prepuberal consisten, además de la absoluta impotencia, en un persistente infantilismo especial, ya que ni el varón ni la hembra están en condiciones de adquirir las características peculiares de su sexo, sino que crecen en una especie de tipo neutro, con claras anomalías en el desarrollo, en el metabolismo y en la esfera neuropsíquica: detiénese el desarrollo del pene y demás órganos sexuales, no aparece la barba y es muy escaso el desarrollo del resto del sistema pilífero, la laringe queda pequeña y la voz aguda e infantil, se da un gigantismo habitual con excesiva largura de los miembros, cráneo facial pequeño, panículo adiposo frecuentemente hipertrófico y —en el hombre— con una distribución casi totalmente femenina; en la mujer no aparecen las menstruaciones; la psiquis de los castrados es más bien tórpida, flaca, ajena —en el hombre— de aquellas notas de alacridad y audacia que suelen caracterizarla en los sujetos normales.

En la edad púber, y más todavía en la adulta, son menos graves los efectos de la c., aunque siempre imponentes. En el hombre suele observarse un aumento del panículo adiposo con reparto de tipo femenino (pecho, pubis, nalgas, muslos); disminución del sistema pilífero; la libido y la potencia viril desaparece en poco tiempo generalmente, aunque a veces subsisten y el acto sexual puede ir acompañado de eyaculaciones del líquido prostático. En la mujer cesan las menstruaciones; generalmente sobreviene obesidad y plétora; aparece una hipertricosis de tipo masculino, enorme pigmentación, hechos artríticos, miálgicos, neurálgicos y trastornos más o menos graves del sistema neurovegetativo y de la psiquis (estados depresivos, reacciones psiconeuróticas, etc.). En ambos sexos se determina naturalmente una completa esterilidad.

3. Licitud e ilicitud de la c. - La c. motivada por tumores u otras gravísimas enfermedades de las gónadas es siempre lícita. Dígase lo mismo en aquellos casos de hermafroditismo en que un diligente examen clínico del sujeto indique la necesidad de extirpar una gónada para vigorizar la gónada sexualmente antagónica que, ya anteriormente, aparecía claramente predominante sobre todo en el comportamiento psicosexual del hermafrodita.

En cambio, en lo que se refiere a la c. terapéutica, se trata de una materia grave y todavía en estudio, no estando aún concordes las opiniones sobre una intervención que al mismo tiempo que obra sobre la secreción interna de la glándula sexual, lo hace también sobre su secreción externa, destinada a la reproducción de la especie. En realidad, si la ablación de las gónadas (especialmente de los testículos, dado que la c. terapéutica se practica principalmente en los varones), mitigando un temperamento demasiado impulsivo, dando un sentido de tranquilidad interior, frenando la libido, etc., encuentra sus indicaciones curativas en los casos de perversiones sexuales y en algunas psiconeurosis de fondo sexual con innegables beneficios frecuentemente, que se concretan, entre otros, en la disminución de las recaídas en reatos sexuales; por otra parte, esta intervención demoledora suprime irreparablemente la capacidad productiva, mientras que, como ya hemos dicho, la *potentia coeundi* se conserva aún por cierto tiempo. Ahora bien, esta supresión no se puede entender ni como fin ni como medio para curar una enfermedad mental o para favorecer la castidad; por lo tanto, el privar a un individuo de su facultad genésica es ilícito aunque el individuo consienta en ello. Aumenta la perplejidad en esta materia con el hecho de que la c. terapéutica no cura siempre, ni radicalmente, las aberraciones sexuales y las demás turbaciones neuropsíquicas, para las cuales ha sido propuesta y empleada.

Concluiremos, pues, con Scremin: «No se puede afirmar resueltamente que la c. terapéutica sea universalmente ilícita, ya que las glándulas sexuales poseen una secreción interna distinta de la externa y no es imposible que en determinados casos la c. se presente como el único medio indicado para suprimir una secreción interna patológica y dañosa. No se puede negar por esto que con el progreso del conocimiento pueda presentarse alguna indicación razonable que justifique en pura ética esta mutilación. En el estado actual de nuestros conocimientos la c. terapéutica de los "delincuentes sexuales"

no está justificada teóricamente ni puede por lo tanto justificarse moralmente.»

Se ha de aconsejar, pues, la máxima prudencia y ponderación en las intervenciones de este género, las cuales se habrán de reservar a aquellos poquísimos casos en que la anomalía psicosexual es realmente extraordinaria y en las que no se ha podido obtener ningún resultado con otras tentativas terapéuticas, de las que hablaremos ahora.

4. Procesos curativos. - Contra las graves perturbaciones que siguen a la c. la medicina está hoy en posesión de armas poderosas que si no pueden suprimir la esterilidad, consiguen combatir eficazmente las consecuencias morfológicas y psíquicas de la supresión de la secreción interna. Nos referimos sobre todo a la terapia sustitutiva, consistente en el suministro —por vía oral, parenteral o injerto— de hormonas sexuales. A éstas convendrá añadir —según las indicaciones de Pende— las hormonas de otras glándulas de la «constitución genital», además de las oportunas providencias higiénicas y psicoterapéuticas.

Ante las perversiones sexuales y, en general, ante las psiconeurosis sexuales, antes de recurrir a la c. terapéutica dudosamente lícita, convendrá usar de otros remedios curativos cuya eficacia ha sido reconocida frecuentemente, además de aquellas ayudas espirituales que en otra parte hemos señalado. Señalemos brevemente, ya que no es éste lugar para un tratado más en detalle: *a*) la ablación de una sola gónada; *b*) el suministro de extractos opoterápicos del sexo opuesto al del enfermo; *c*) el aislamiento del enfermo en un lugar a propósito donde con la ayuda de la ergo- y de la psicoterapia se podrá llevar a cabo la reeducación moral, frenando los impulsos del instinto, alejando las perturbadoras «fantasías sexuales» que son la base de toda perversión. *Riz.*

BIBL. — H. Curschmann, *Malattie endocrine*, Milano, 1938; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1954; M. Riquet, *Castración*, Madrid, 1950.

CASUÍSTICA. — 1. Concepto. - En su significado verbal este nombre se deriva del *casus* de los latinos en el sentido de hecho particular verdadero o supuesto. C., en general, es el nombre que se suele dar al modo o método de tratar una ciencia práctica para encontrar la regla justa aplicable a un hecho específico; mas comúnmente significa el método de enseñanza de la teología moral, por el cual el tratadista cristiano, establecido el principio de la ciencia moral revelada, lo ilustra proponiendo cuestiones, ejemplos y casos prácticos con el fin de enseñar a sus alumnos o lectores cómo se ha de aplicar la doctrina cristiana. Llámase por tanto c. la ciencia de las costumbres, cuando los principios generales de la moral se aplican a los casos particulares, que pueden ocurrir en la vida cotidiana, es decir, cuando las cuestiones prácticas se discuten y resuelven según los principios generales.

Es, por lo tanto, una especie de ciencia de aplicación que se basa sobre los principios y sobre las conclusiones, establecidas sólidamente por los grandes moralistas y por la moral apologética, que demuestra la base de la moral natural y sobrenatural como principio revelado del deber. Por esto la verdadera c. se funda principalmente en la autoridad de la Sda. Escritura y de la tradición católica, para comprobar cómo nuestros actos (en el hecho concreto o «caso») están conformes o no con las reglas divinas manifestadas íntimamente por la conciencia y saca de aquí la conclusión de la licitud o ilicitud de las acciones particulares.

El término c. es señal por sí mismo de diversidad y distinción de la teología puramente especulativa: es pues impropio, y hasta erróneo, usarlo para significar el conjunto de las obras teológicas de los autores o escritores que trataron la teología moral después del siglo xv.

2. Datos históricos. - La c., no en cuanto nombre, sino en cuanto hecho, es tan antigua como la Iglesia. Como todas las demás ciencias y disciplinas, tanto sagradas como profanas, se fué formando poco a poco. Sin llegar a la Sda. Escritura, p. ej. a San Pablo, en quien ya se encuentran algunas prescripciones casuísticas, es cierto que los Santos Padres procuraban responder con cuidado y practicidad a las cuestiones que les eran propuestas. En los primeros tiempos de la Iglesia eran cuestiones de este género, p. ej., si les era lícito a los cristianos militar en el ejército de los emperadores paganos o infieles; el esconderse o huir en tiempo de persecución; si era lícito mentir, etc. Así S. Agustín en dos obras completas, *De mendacio* y *Contra mendacium* (PL 40, 487-518), escritas en una forma claramente c., trata y explica lo que es la mentira; si puede ser alguna vez un juego; si la buena intención excusa de la culpa, etc.

En el s. xiii las materias pertenecientes a la c. se unieron en parte al estudio del de-

recho y en parte a la doctrina general tratada en la teología (cfr., p. ej., la *Summa* de Sto. Tomás, *II-II*).

Por este tiempo S. Raimundo de Peñafort († 1275), maestro insigne en la teoría y en la práctica del sacramento de la Penitencia, escribió una *Summa de casibus pœnitentialibus* dividida en cuatro libros que, como él mismo afirma, recogió de las obras de otros autores insignes, a fin de que pudiera ser útil a los sacerdotes en los casos más difíciles que pueden ocurrir en el confesonario. De esta forma, a la época especulativa de la Teología sucedió otra en la que hombres insignes por su doctrina se esforzaron por adaptar los principios morales a las acciones o actividades humanas. Al paso de los canonistas y escolásticos marchaban los doctores de casos de conciencia, los cuales, no como en otro tiempo los Obispos, Concilios y Pontífices, es decir, como pastores de la Iglesia y doctores constituídos por Dios, sino como intérpretes privados de la Sda. Escritura, de las leyes y de todos los demás temas expuestos ya y aclarados por los Padres respondían a los casos de conciencia. A quienes en este período trataron de asuntos morales, se les dió el nombre de *sumistas* porque los presentaban como una reunión o colección de doctrinas morales relativas a los diversos casos de conciencia; de aquí nació después el nombre bárbaro de *casuistas*, para distinguirlos de los que trataron cuestiones canónicas, a quienes se dió el nombre de *canonistas* o *decretistas*.

De esta manera nacieron muchas opiniones comunes, no sólo en lo que se refiere al derecho común o a la ley humana, sino también en lo que se refiere a los principios generales de la doctrina moral originados del derecho natural y divino. Tan es así que llegó a formularse el siguiente axioma: *Tota theologia moralis nova est: doctrina fidei repetenda est ab antiquis, doctrina vero morum ab junioribus!*

La característica, pues, de esta época son las *Summæ casuum, Summæ confessorum*, sucesoras de los antiguos libros penitenciales (v.) en que se referían las reglas de moral y de derecho que se habían de aplicar en el foro de la penitencia. Algunas de estas sumas fueron canónicas, sacadas de las obras de los teólogos y de los juristas; unas en forma alfabética, otras en forma sistemática. Tuvieron especial importancia después del Concilio Lateranense IV (1215) donde se prescribía la confesión anual ante el párroco propio (*proprio sacerdoti*, cfr. Zaccaria, p. I, c. 6).

En los siglos XIV y XV, en sustitución total de los libros penitenciales y de las mismas sumas, se publicó para utilidad de los confesores un cúmulo de obritas de diversos autores con el título de *confessionale*. Aunque estas obras tuvieron por una parte una utilidad temporal, produjeron por otra el efecto (sobre todo entre los protestantes más tarde y entre algunos autores católicos) de que la teología moral se convirtiera en objeto de burla y a estos autores casuístas se les dió el nombre de artífices de la duda. Una de las razones, y no ciertamente la última, de tantas «obritas morales y casuísticas» fué la idea personalista, el sentido de vanidad y de exhibicionismo de los autores que se adherían audazmente a las diversas opiniones, tratando de combatir a sus contrarios con sutilezas y argucias.

A partir del s. XVII el estudio de la teología moral se va haciendo cada vez menos científico, deja de ocuparse con extensión de los principios de la vida cristiana y de los medios prácticos para la adquisición y custodia de las virtudes para detenerse tan sólo en lo que se requiere para evitar el pecado. El brote de la herejía jansenista, y más tarde las luchas en torno al probabilismo, hicieron que no pocos tratadistas convirtieran el estudio de la moral cristiana en un problema simple de «mortal o venial» o «permitido o prohibido». Reducida, por lo tanto, la teología a poco más que un catálogo esquelético de pecados y de casos, el nombre mismo de c. se hizo odioso, porque en la realidad se descubría en algunos casuístas una como ignorancia u olvido de la Sda. Escritura, de la tradición y de las decisiones conciliares, como si al teólogo moralista y al confesor le bastasen simplemente el uso del sentido común y de la razón humana. No por esto se han de tener, sin embargo, por dignos de alabanza aquellos censores excesivamente rigurosos (p. ej., B. Pascal) que se ensañaron con la moral demasiado fácil de aquellos pocos o muchos casuístas. Incluso en aquel siglo, que a primera vista parece que fué el de la decadencia de la teología moral, se dieron grandes y piadosos autores que supieron estar dentro de los límites de lo justo y lo recto, usando un método casuísta sano y conveniente. Basta recordar a Francisco de Toledo († 1596), de quien el mismo San Francisco de Sales recomendaba a su clero la *Summa casuum conscientiæ;* a J. Azor y

a muchísimos otros a los que pone S. Alfonso entre los más graves y clásicos autores.

3. NOTAS PRÁCTICAS. - En esta ciencia de aplicación, tan vasta y al mismo tiempo tan excelente, es necesario que el casuísta, además de poseer una razón perfectamente equilibrada, tenga un conocimiento no común de la teología moral y de las leyes, no sólo eclesiásticas, sino también civiles, y además de los derechos y privilegios particulares y locales.

El método casuístico tiene no pocas dificultades, pero por otra parte el conocimiento sólido y verdadero de los principios morales no puede ni debe separarse del criterio equilibrado que se forma por medio de la práctica solución de los casos, sin que el confesor se deje arrastrar del *ipse dixit* del primero que emita su juicio. Aprovechando los nuevos conocimientos científicos de la psicología y materias afines, el casuista no ha de pensar servirse tan sólo de la razón humana, sin que ésta sea iluminada por la revelación divina y por el divino magisterio de la Iglesia, recordando que el hombre no es el artífice de la ley divina *(legis divinæ conditor)*, sino un hijo que debe obrar y vivir según la ley que lleva impresa en su corazón. El casuísta, por lo tanto, no debe contentarse con sólo la parte negativa o el pecado, sino que ha de procurar también la parte positiva de la virtud y del verdadero bien espiritual si no quiere traicionarse a sí mismo, a la ciencia teológica y a la conciencia de los fieles. *Tar.*

BIBL. — A. HUBERT, *Le problème des sources théologiques au XVI siècle*, en *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1 (1907), 90; P. C. LUYDL, *Institutiones theol. moralis*, Campidonæ, 1771, t. IV, c. II, n. 161; E. DUBLANCHY, *Casuistique*, en DTC, II, 1859-1877; E. MUELLER, *Theologia moralis*, I, Vindobonæ, 1899, p. 55 ss.; I. TAROCCHI, *Casistica*, en EC, III, 981-83; A. PEINADOR, *Consultorio de moral popular*, Madrid, 1950; J. B. FERRERES, *Casus Conscientiæ*, Barcelona, 1950.

CATECÚMENO. — 1. NOCIÓN. - En los primeros siglos del cristianismo era casi universal el uso de la institución del catecumenado, esto es, un período de preparación al bautismo de los adultos, con un sistema particular de instrucciones, pruebas, exámenes, etc., con el doble objeto de predisponer los aspirantes a recibir bien este sacramento y probar su sinceridad y dignidad. Cuando con la marcha del tiempo prevaleció cada vez más el bautismo de los niños y cesó más o menos la conversión en masa a la fe católica, fué desapareciendo igualmente la práctica de esta institución en la vida pública de la Iglesia, al menos en nuestras regiones. En los países de misión, sin embargo, donde las circunstancias se presentan a este respecto todavía como en la Iglesia primitiva, se ha introducido nuevamente el catecumenado.

En sentido más estricto son, pues, catecúmenos los que públicamente, bajo la dirección de las autoridades eclesiásticas competentes, se preparan al bautismo; en sentido más amplio, pero prácticamente con las mismas consecuencias jurídicas y morales, pueden llamarse c. todos los que se preparan, sea pública o privadamente, bajo la guia, p. ej., de algún sacerdote o catequista sin participar en un curso oficial de la Iglesia.

2. RELACIONES CON LA IGLESIA. - El c. no es todavía miembro del cuerpo de la Iglesia; pero si ha llegado a un acto de fe y de caridad perfecta para con Dios con el deseo de recibir el bautismo (Bautismo de deseo), forma ya parte del alma de la Iglesia, vive en estado de gracia, posee la virtud infusa de la fe. Un retorno al error no sería apostasía o herejía en sentido jurídico, pero constituiría sin embargo un grave pecado contra la fe. Un retraso voluntario e irracional en el bautismo es un pecado contra la virtud de la religión y ocasiona gran daño a la propia alma, privándola del uso de los demás sacramentos y de la comunión de los santos. La Iglesia trata a los catecúmenos, hijos suyos en futuro próximo, con particular benevolencia. Así les concede las mismas bendiciones que a los católicos (can. 1149) como también los exorcismos (can. 1152); además, en el caso de que un c. muera sin haber recibido el bautismo, no por su culpa, le concede la sepultura eclesiástica en la misma forma que a los católicos; por consiguiente, se puede celebrar públicamente la Sta. Misa por el descanso eterno de su alma, porque la Iglesia lo considera como muerto santificado por el bautismo de deseo (can. 1239, § 2). (Véase *Acatólicos, Infieles*). *Dam.*

BIBL. — P. DE PUNIET, *Baptême, Catéchumenat*, en DACL, II, 251-346; 2579 ss.; PH. OPPENHEIM, *Sacramentum regenerationis christianæ*, Roma, 1947, p. 5-10.

CATEDRÁTICO. — 1. NOCIÓN. - C. o sinodático es una pequeña tasa impuesta a las iglesias, a los beneficios, sujetos a la jurisdicción del Obispo o a las cofradías laicales, que cada año se ha de dar al Ordinario en señal de sumisión (can. 1504). Lo establece el Concilio Provincial o la reunión de Obispos provinciales, pero debe ser aprobado por la Sda. Congr. del Concilio. Si existe la costumbre hay que observarla.

2. HISTORIA. - El origen se remonta a los si-

glos V-VII; Graciano refiere el c. 2 del Concilio Bracarense (a. 572) y el c. 4 del Conc. Toledano VIII (a. 563) en los cuales se impuso esta tasa (C. 10, q. 3, c. 1, 8).

El CIC admite el derecho absoluto e imprescriptible del Obispo (can. 1509) a exigir el c. Éste debe ser igual para todos, no teniendo en cuenta la cantidad de la renta de los beneficios (si fuese impuesto o reestablecido).

3. MORAL. - Las tasas son medios útiles y con frecuencia necesarios (a falta de otros ingresos o en casos extraordinarios) para conseguir el fin de la sociedad eclesiástica. Es cierto que la Iglesia, siendo sociedad perfecta, puede exigir estos medios de los fieles, lo mismo directa que indirectamente. En cuanto a la licitud basta observar las leyes canónicas; exigiendo en contra de las leyes canónicas o más de lo que éstas admiten se peca contra la justicia distributiva, excepción hecha del Romano Pontífice, que es superior a las leyes canónicas mismas. (V. también *Tasas eclesiásticas.*) *Sir.*

BIBL. — M. LALMANT, *Cathedraticum*, en DDC, II, 1436-1440.

CAUSA EXCUSANTE (de la observancia de la ley). — 1. NOCIÓN - Es una circunstancia en virtud de la cual cesa en determinado caso y para un sujeto determinado la obligación de observar la ley vigente, a la cual está sometido.

2. LA LEY Y SU EXCUSA. - Para juzgar de esta cesación en el caso concreto es necesario establecer cada vez una confrontación entre la ley (y la obligación derivada de ella) con la circunstancia que se dice excusante.

La norma general es que el deber de satisfacer una obligación cesa frente a la imposibilidad moral de su ejecución.

Para entender este principio obsérvese que:

a) no tiene valor frente a la ley natural prohibitiva, porque ésta prohibe los actos llamados intrínsecamente malos y, por lo tanto, no pueden ser permitidos jamás, como, p. ej., la blasfemia. Este principio vale por lo tanto solamente para las demás formas de leyes: natural preceptiva, divinopositiva, humana; aunque tampoco vale para éstas cuando su inobservancia signifique desprecio a la autoridad, daño público o escándalo;

b) la imposibilidad moral a que nos referimos es una dificultad que aunque deja físicamente posible el cumplimiento de la obligación, lo hace extraordinariamente gravoso;

c) se ha de tratar de un incómodo extraordinario, es decir, excepcional, en el sentido de que no se considera c. excusante la dificultad que, aunque sea grave, es inseparable de la ejecución ordinaria de la ley;

d) la imposibilidad moral admite grados y es proporcionada a la gravedad de la ley y de la obligación a la cual se opone; el grado máximo se tiene cuando el objeto de la obligación se convierte en moralmente ilícito; en cuyo caso no sólo será lícito, sino obligatorio el abstenerse.

3. CREACIÓN DE LA C. EXCUSANTE. - Pregúntanse los moralistas también si es lícito crearse la c. excusante, es decir, ponerse en la imposibilidad moral de observar la ley; y responden que en general no es lícito, y puede ser permitido tan sólo cuando se tenga para ello un justo motivo. Para juzgar de la suficiencia del motivo es preciso medir su entidad y cotejarla con la gravedad de la obligación, de que es obstáculo y ver si se trata de obstáculo próximo o remoto.

Téngase presente que estas normas se refieren a la licitud ante la conciencia, es decir, que son normas morales y no jurídicas; en el mundo jurídico se establecen otros principios, como el relativo a la leyes irritantes e inhabilitantes, las cuales, salvos los casos considerados en la misma ley, tienen pleno vigor aun frente a la imposibilidad moral (o física) de su observancia. *Gra.*

BIBL. — V. DEL GIUDICE, *Promulgazione e obbligatorietà della legge canonica*, Milano, 1927; G. MICHIELS, *Normæ generales*, I, Lublin, 1929, p. 328-371; A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Roma, 1930, p. 231-245; L. RODRIGO, *Prælectiones Theologico-Morales*, vol. II, *De legibus*, Comillas, 1944.

CELIBATO ECLESIÁSTICO. — 1. NOCIÓN. El célibe es el que deliberadamente se abstiene para siempre de los placeres de la carne. Por este motivo es decoro del célibe la virtud de la castidad, la cual consiste —como dice S. Jerónimo— en *vivere in carne præter carnem;* esto es, la virtud que excluye no sólo todo acto libidinoso, sino también todo pensamiento o deseo, de suerte que el corazón sea verdaderamente el templo de Dios. El celibato considerado de esta manera es una cumbre excelsa en el camino de la perfección, a la cual el hombre no puede llegar con solas sus fuerzas, razón por la cual Dios no lo ha mandado, sino sólo aconsejado; es por lo tanto un don de Dios (Mat., 19, 12; I Cor., 7, 7). El c. eclesiástico es una expresión que indica este estado de castidad, como lo practican los clérigos que han recibido las órdenes mayores (ordenados *in sacris*).

Se trata de una disposición disciplinar que se ha difundido gradualmente en la Iglesia latina, mientras que la Iglesia de Oriente ha seguido un camino diverso. El estado de celibato lo practican los clérigos para estar más libres al servicio de la comunidad, la Iglesia.

La elección de esta forma de vida, por ser ardua y no común, es libre en la elección, pero después de un período de prueba, que es el período de la preparación a los órdenes, una vez recibido el primer grado del orden, al cual va aneja (subdiaconado), se sigue necesariamente, y el celibato del clérigo está regulado por la Iglesia.

2. Normas canónicas. - Teniendo en cuenta que los clérigos han de llevar una vida particularmente santa y ejemplar (can. 124), entre sus principales obligaciones positivas recuerda el CIC la castidad absoluta (cánones 132 y 133), de modo que los clérigos constituídos en los órdenes mayores no pueden ni válida ni lícitamente contraer matrimonio y están obligados a observar la castidad, de suerte que pecando contra ella son también reos de sacrilegio.

Los clérigos menores, en cambio, pueden contraer matrimonio, pero si el matrimonio no fué nulo por violencia o por miedo, en virtud del mismo derecho decaen del estado clerical (v. *Orden, Impedimento de*). Si existe una obligación del celibato, existe igualmente la obligación de ponerse en condiciones de observarlo. De aquí la prohibición de cohabitar con mujeres, sobre las cuales pueda haber sospecha. A los clérigos les es lícito tener consigo *(cohabitare)* sólo aquellas mujeres que por estar unidas con un vínculo natural de sangre, no dan lugar a sospechas, o también mujeres cuya honestidad de costumbres, unida a la edad avanzada, aleje toda sospecha. Es obligación del Ordinario vigilar y si fuera necesario intervenir en cada caso.

Los contumaces se presumen concubinarios (can. 133). Algunos estatutos sinodales prohiben a los clérigos tener consigo mujeres de edad inferior a cuarenta años.

Igualmente, para la tutela y custodia de la castidad propia, está prohibido a los clérigos intervenir en aquellos espectáculos que no les conviene, como en danzas y en todas las demás diversiones que, aunque no presenten una inconveniencia en sí mismos, darían motivo de extrañeza y escándalo a los fieles que los viesen frecuentados por clérigos. De un modo especial está prohibida la asistencia a los teatros públicos. Es lícito cuando se trata de teatros privados, de los que se tienen ordinariamente en los colegios, círculos católicos, etc., salvo particulares leyes diocesanas o motivos de conveniencia.

Por decreto de la Sda. Congregación de Sacramentos (27 dic. 1930), el candidato al sacerdocio, antes del subdiaconado, está obligado a suscribir con juramento una fórmula, en la que declara abrazar las obligaciones del c. eclesiástico con plena consciencia y libertad.

3. Cuestiones históricas y canónico-teológicas. - Se siguen hoy agitando diversas cuestiones a propósito del c. eclesiástico. La primera es sobre su origen: esto es, si es una derivación de un precepto divino o de una disposición de la Iglesia. Hoy se está de acuerdo en reconocer que el c. eclesiástico, virtualmente recomendado por la Sda. Escritura, no aparece como obligatorio, y en los primeros siglos se sigue como algo facultativo, aun cuando el clero lo practique largamente. La legislación eclesiástica tiende a tomar forma fija en el s. IV.

En Oriente se comienza a prohibir el matrimonio después de la ordenación, dejando libre su uso al que ya estuviese casado (subdiácono, diácono, sacerdote), excepto los Obispos para los cuales se requiere la castidad absoluta; norma ésta codificada en el Concilio Trullano (a. 692).

En Occidente el can. 33 de Elvira, seguido por una ley análoga del Conc. Romano de 386, es el primer dato histórico que tenemos sobre la continencia absoluta, que en el s. V, bajo León Magno, vemos confirmada a partir de los subdiáconos. En este sentido sigue después la legislación conciliar, y sobre todo la papal, que va señalando el camino, aunque en medio de resistencias individuales y de diversas crisis. Después de la crisis de los siglos X y XI (luchas de las investiduras), la ley del celibato empieza a juzgarse como irritante (es decir, que invalida el matrimonio), lo cual será confirmado por el Conc. Lateranense II (a. 1139, can. 7) y por Alejandro III (a. 1180) con extensión a los subdiáconos (X, 4, 6, 1-2). A otra crisis, que se maduró durante el Renacimiento, respondió la legislación tridentina que reafirmó la legislación precedente (Ses. XXIX, can. 9), que más tarde pasó a ser la legislación del CIC (cáns. 132-133, 213-214, 1072, 2171-2181, 2358-2359, 2388).

Otros movimientos anticelibatarios nacieron en la época de la revolución francesa;

más tarde por parte de los Viejos Católicos; después de la guerra 1914-1918, especialmente en Checoslovaquia, y recientemente en Alemania (programa neomodernista de Leipzig, a. 1940).

Sobre el fundamento del c. eclesiástico existen desde el tiempo de las discusiones del Concilio de Trento dos concepciones bien distintas que dividen entre sí a teólogos y canonistas. Según una de ellas, sostenida sobre todo por los teólogos (aunque hoy casi abandonada), el celibato de los sacerdotes y el impedimento dirimente al matrimonio *(impedimentum ordinis)* son de derecho divino. Se basan éstos en una incompatibilidad natural establecida por la ley divina, entre el matrimonio y el sacerdote. Esta tesis, que ha tenido, al menos en la antigüedad, defensores bastante renombrados, llega a consecuencias muy importantes desde el punto de vista jurídico. La más notable es que la regla, concebida como derivada del derecho divino, no podría ser derogada por la autoridad eclesiástica; la Iglesia no tendría derecho a suprimir el celibato de los sacerdotes.

La otra concepción sostiene que el celibato de los sacerdotes y el impedimento al matrimonio no son de derecho divino y han sido simplemente introducidos por la ley humana de la Iglesia *(lex ecclesiastica)*. De aquí resulta que esta legislación puede deshacer lo que hizo y suprimir el c. eclesiástico; resulta igualmente sin dificultad que el Papa puede conceder la dispensa del impedimento al matrimonio. Esta tesis presenta también la doble ventaja de conciliarse con el desarrollo histórico y de permitir a la Iglesia romana una tolerancia prudente de los usos de la Iglesia griega. Esta teoría es la que cuenta en la doctrina el mayor número de defensores.

Otra cuestión. Los canonistas antiguos y recientes tienen dos explicaciones para fundar jurídicamente el impedimento dirimente al matrimonio *(impedimentum ordinis)*. Según algunos, y es la opinión más común (por no decir cierta: cfr. cáns. 132 y 1072-1073), se deriva de una disposición directa e imperativa de la ley eclesiástica, que hace al clérigo incapaz de desposarse desde el momento en que recibe el orden del subdiaconado. Según los otros (reducidos actualmente a muy pocos), la nulidad del matrimonio se deduce en este caso del voto solemne de castidad que se presume que pronuncia el clérigo cuando entra en los órdenes sagrados.

4. Objeciones contra el c. eclesiástico. Nunca han faltado objeciones contra el c. eclesiástico, las cuales provienen de la supuesta imposibilidad de su ejercicio.

El medio para mantenerse virtuosamente célibe no es la voluntad del hombre dejada a sí misma, sino la gracia de Dios, que es la base de todo el edificio espiritual de la perfección; por lo cual hay que estar persuadido de que no podrá uno mantenerse en tal elevación con sus propias fuerzas que son insuficientes.

Naturalmente la prudencia exige que antes de abrazar un estado se ponderen bien las inclinaciones propias, especialmente si existen hábitos malos o taras hereditarias. Y por estos motivos a algunos habrá que desaconsejar el c. eclesiástico, teniendo también presente que la sensualidad desviada se vence con mayor dificultad.

Porque existan casos episódicos de infracción a la norma, no se puede elevar la voz contra la institución como fuente de vicio. La fuerza que la ley del celibato ha sabido dar a la jerarquía eclesiástica en tantos siglos es su mejor apologia. *Pal.*

BIBL. — A. de Roskovany, *Celibatus et breviarium*, Presburgo, 1861; G. Cickell, *Der Cölibat...*, en *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 2 (1878), 20-63; 2 (1879), 792-799; E. Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique*, en *Études de critique et d'histoire religieuse*, I, París, 1905, p. 69-120; A. Villien, *Le célibat ecclésiastique au point de vue dogmatique, moral et historique*, en *Revue pratique d'apologétique*, 11 (1911), 811-830; V. Tower, *El celibato eclesiástico*, Madrid, 1952; M. Scaduto, *Celibato*, en EC, III, 1261-1265; E. Rau, *Teología del celibato virginal*, Buenos Aires, 1949.

CELO. — 1. Naturaleza. - El c. en sentido amplio consiste en emplearse en cualquier cosa con gran ardor; en sentido estricto significa el emplearse fervorosamente en la gloria de Dios. Este c. es un efecto del amor desinteresado de Dios, por poco fervoroso que sea. Comprende una gran diligencia por la santificación del alma propia y la salvación de los demás.

2. Práctica. - El que está animado por el c. cumple fielmente sus propios deberes y tiene gran cuidado de evitar no sólo el pecado, incluso venial, sino también las imperfecciones voluntarias: procura tener en todas sus acciones una gran pureza de intención; tiene solicitud por las llamadas cosas pequeñas, que tanta parte tienen en nuestra vida: se esfuerza por conocer y hacer lo que le es más grato a Dios, aunque requiere sacrificio; está muy atento a las inspiraciones de la gracia; es puntual en los ejercicios de piedad y eleva frecuentemente su mente

a Dios; examina cuidadosamente su conciencia y lucha con generosidad contra los defectos; practica la mortificación externa e interna; acepta y lleva su propia cruz sin lamentarse o murmurar, más aún, con gozo; hace un gran uso de los medios de santificación, en particular de la oración y de los sacramentos.

El c. por la gloria de Dios implica también una solicitud cada vez mayor por impedir el mal por parte de los otros y por llevarlos a Dios. Este c. se desenvuelve con la palabra y la acción, que deben sin embargo estar siempre animadas por un profundo espíritu de fe y deben ser practicadas con gran bondad para con los demás, con paciencia y mansedumbre y total olvido de sí mismo. Para que sea verdaderamente fecundo el apostolado de la palabra y de las obras debe brotar de la unión íntima con Dios y de la vívida contemplación de los misterios de la fe. Otros medios también poderosos para hacer el bien a los demás son el ejemplo, la oración y el sufrimiento. El sufrir las fatigas y molestias que lleva consigo el cumplimiento del deber, el privarse de pequeñas satisfacciones no ilícitas y la magnánima tolerancia de los sufrimientos no buscados de alma y de cuerpo, con la intención de cooperar a la salvación de las almas, son algunas de las formas más eficaces de apostolado. La vida de los santos muestra hasta qué punto almas ardientes de amor por Dios y por las almas han sabido hacer apostolado por medio del sufrimiento.

Como el amor a Dios puede y debe siempre crecer en nosotros, así también el c. por su gloria; el que aspira a la perfección procura con todo empeño no rehusar nunca nada al Señor y glorificarlo siempre en la medida más alta posible. Este c. no es sólo fuente de grandes méritos, sino que llena el alma de alegría aun en medio de las pruebas más duras. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 336; 611-615; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 777 ss., 1063 ss., 1225 ss; G. FABER, *Progressi dell'anima nella vita spirituale*, Torino, 1942, p. 417-224.

CELOS. — 1. NATURALEZA Y MORALIDAD. - En general se llama celoso al que quiere ser solo y único en la posesión o disfrute de un bien que es lícito también poseer a otros. Hay, pues, una gran diferencia entre el celoso y el envidioso: el celoso lo es del bien propio, el envidioso del ajeno; a veces, sin embargo, se confunden los c. con la envidia. Los c., entendidos en sentido estricto, son efecto del egoísmo y de un apego excesivo a las cosas creadas y están en contradicción con las exigencias de la caridad para con el prójimo: el grado de culpabilidad depende de la entidad de aquello en cuya posesión se quiere ser solo y también del daño que uno hace o está dispuesto a hacer para impedir que los demás gocen del bien poseído por él.

Cuanto llevamos dicho puede aplicarse a los c. por cualquier cosa o persona y, por lo tanto, también a los c. entre los esposos. La defensa de la exclusividad del vínculo conyugal es cosa buena y de obligación, pero no ha de llegar al punto de convertirse en opresión para con el otro cónyuge, ni pretender prohibirle las relaciones de convivencia común a los afectos honestos que en nada tocan la fidelidad conyugal.

2. FORMAS MORBOSAS DE LOS C. - En algunos individuos, particularmente predispuestos, los c. toman formas anormales, de las que las principales son: *a)* c. melancólicos, que se observan en sujetos deprimidos, orientados hostilmente contra el propio ambiente (melancolía); *b)* c. paranoicos, en individuos de este tipo; *c)* c. obsesivos, síntoma de la diátesis obsesiva; *d)* c. en el delirio alcohólico, propio del alcoholismo crónico; *e)* c. de los morfinómanos, similar al anterior en sus manifestaciones, aunque sus causas sean diferentes; *f)* c. seniles que se presentan en la senectud o presenectud.

En estas formas la imputabilidad disminuye frecuentemente, dado el estado mental del paciente, a no ser que exista imputabilidad en la causa; en las formas extremas la imputabilidad puede llegar a faltar del todo.

3. EFECTOS Y REMEDIOS. - De los c. nacen muchos males: sospechas infundadas, preocupaciones superfluas, profundas depresiones, envidias y otras faltas de caridad y hasta de justicia. Un generoso amor de Dios y del prójimo y el desprendimiento de las cosas creadas son los mejores remedios preventivos contra los c.

Para la cura médica de las formas morbosas, v. cada una de las palabras aludidas. *Man.*

BIBL. — A. THOUVENIN, *Jalousie*, en DTC, VIII, 315-316; A. MEYNARD, *Trattato della vita interiore*, I, Torino, 1936; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 393-394; E. BOGANELLI, *Cuerpo y espíritu*, Madrid, 1953.

CEMENTERIO. — 1. NOCIONES GENERALES. La palabra griega *κοιμητήριον* = en sentido literal «dormitorio»; en sentido traslaticio

«lugar de reposo». El c. es el lugar destinado a la inhumación y tumulación de los cadáveres humanos. En la época grecorromana las tumbas y especialmente los monumentos sepulcrales no se colocaban en lo que hoy llamamos cementerios, sino que por lo regular se alineaban fuera de la ciudad a lo largo de las grandes vías de comunicación. Entonces existían también cementerios comunes, pero sólo para los pobres. La palabra c. es extraña al lenguaje clásico grecorromano; se comenzó a usar por los primeros cristianos, precisamente por el sentido traslaticio que está encerrado en ella; primero para indicar cada una de las tumbas y después para indicar los sepulcros colectivos en sus diversas formas y extensiones.

El sentimiento religioso, el sentimiento cristiano de la vida, la piedad para con los difuntos, la fe en la vida futura son ideas estrechamente unidas entre sí y corresponden a una necesidad ingénita en todo individuo; que la muerte, especialmente para el cristiano, no es ni puede ser el fin de todo, sino más bien como el principio de otra vida, de la verdadera vida. Los antiguos romanos, que apreciaban en poco o en nada la vida de un hombre tenían un culto religiosísimo para todos sus difuntos y las leyes de las Doce Tablas conminaban con grandes penas a los violadores de los sepulcros. A los cementerios cristianos se les reconoció más tarde por derecho común el título de lugares sagrados y religiosos *(loca sacra et religiosa)*. Los primitivos cementerios cristianos fueron las que ahora se llaman generalmente catacumbas, esto es, necrópolis cristianas; después de la paz de Constantino se fué haciendo general el uso de sepultar los cadáveres en los patios o jardines anejos a las iglesias o en lugares pertenecientes a las mismas iglesias.

Siendo considerados los cementerios como lugares religiosos, fueron siempre regulados por las leyes eclesiásticas, en cuanto que a la Iglesia se le reconoció este derecho nativo, como a sociedad perfecta y legítima.

Sólo en el s. XVIII comienzan los primeros conatos de laicización de los cementerios por preocupaciones de índole higiénica, pero en realidad más bien por el concepto materialista de la vida en los legisladores. Así los cementerios, de la exclusiva jurisdicción de las autoridades eclesiásticas pasaron a la jurisdicción de las autoridades civiles.

2. Prescripciones canónicas. - La Iglesia, que tiene legítimo derecho a la posesión de sus cementerios propios (can. 1206, § 1) prescribe que los cuerpos de los fieles sean sepultados en lugar bendito (can. 1205, § 1), llamado vulgarmente camposanto; santo, esto es, tanto por la bendición especial del mismo campo, prescrito por el Ritual Romano (tít. 8, c. 29), como porque en él son tumulados los cuerpos de los fieles, que en vida fueron santificados por los Sacramentos y descansaron piadosamente en el Señor. Toda parroquia debe tener su propio cementerio (can. 1208, § 1); pueden tenerlo igualmente los religiosos exentos (can. 1208, § 2) e igualmente puede permitir el Ordinario que lo tengan otras personas morales o familias privadas (can. 1208, § 3).

Donde los cementerios estén totalmente bajo la jurisdicción civil, éstos deben estar bendecidos si los difuntos que han de ser sepultados en ellos son en su mayoría católicos; si la población es mixta se ha de cuidar de que a los católicos se les reserve un espacio bendecido ritualmente. Pero si no fuese posible obtener este espacio, se ha de bendecir en particular cada nueva tumba (can. 1206). En el área del cementerio pueden abrirse o levantarse, con autorización del Ordinario, sepulcros privados (can. 1209, § 1); y donde sea posible se prescribe igualmente un trozo reservado para el clero (canon 1209, § 2) y otro para los párvulos (can. 1209, § 3).

Además del c. bendito, cerrado por todas partes y religiosamente custodiado (can. 1210), ordena la Iglesia que haya un lugar aparte no bendecido en que sean sepultados los cadáveres de aquellos a quienes se debe negar la sepultura eclesiástica (can. 1212). En efecto, según las prescripciones de los cáns. 1239 y 1240, se excluye de la sepultura eclesiástica: *a)* a los que mueren sin haber sido bautizados, excepto el caso de los catecúmenos muertos sin haber recibido el bautismo, pero no por su culpa; *b)* a los apóstatas, cismáticos, masones y personas inscriptas en otras sectas semejantes; *c)* a los excomulgados o en entredicho después de la sentencia correspondiente; *d)* a los suicidas; *e)* a los muertos en duelo o por heridas recibidas en él; *f)* a los que dejaron dispuesto que fueran quemados en lugar de sepultados; *g)* a los públicos pecadores impenitentes, p. ej., los concubinarios, etc.

El c. cristiano se viola, y por lo tanto debe volverse a bendecir antes de sepultar en él a un fiel: *a)* cuando en él ocurre un homicidio; *b)* después de una injuriosa y grave

efusión de sangre humana; c) si se usa el c. para usos impíos y sórdidos; d) si en él se entierra el cadáver de un infiel o de un excomulgado después de la sentencia correspondiente (cáns. 1207 y 1172).

Con el can. 1211 requiere la Iglesia que en los cementerios y en las tumbas de los fieles no se pongan epitafios y adornos contrarios al sentimiento cristiano o a la piedad para con los difuntos.

Son condenables, por lo tanto, los símbolos paganos, la desnudez en las estatuas o pinturas, los títulos o alabanzas exageradas, materialistas, etc. *Tar.*

3. PRESCRIPCIONES CIVILES. - La ley de 10 dic. 1938 sobre cementerios derogó en España la que el Gobierno anticristiano de la República había promulgado en enero de 1932 estableciendo la incautación y secularización de los cementerios católicos. Con la nueva ley se reconocía la jurisdicción de la Autoridad eclesiástica sobre los cementerios católicos, cualquiera que sea la persona o entidad a la que compete la administración de aquéllos. Se restablecían en pleno vigor todas las disposiciones vigentes al tiempo de promulgarse la ley que se derogaba, y se daba un plazo de dos meses para retirar toda clase de atributos o símbolos masónicos u hostiles a la Religión Católica. Se ordenaba igualmente levantar las tapias o muros de división existentes anteriormente entre el cementerio católico y el civil, que habían sido demolidas a consecuencia de la ley del 32.

La intervención de la autoridad civil en los cementerios propiedad de la Iglesia se reduce a hacer cumplir las leyes de higiene y salud pública, en tanto que en el caso de ser el cementerio propiedad del municipio, al párroco corresponde además de las funciones litúrgicas, declarar a quién se han de conceder o negar la sepultura eclesiástica, conservar una de las llaves del cementerio, así como de la capilla que ha de haber en todo cementerio católico, intervenir en la aprobación de los planos de monumentos funerarios para impedir que se ostenten inscripciones, títulos o símbolos contrarios a la piedad o dignidad, o que de algún modo sean contrarios a la religión.

Para la construcción de un cementerio la parroquia tiene derecho de preferencia (R. O. 19 febr. 1834). En el expediente que se haga a este objeto se han de tener en cuenta la superficie, condiciones geológicas del terreno, distancia por kilómetros desde la última casa de la población, orientación según los vientos reinantes, etc. En el cementerio ha de haber un lugar destinado a la recogida de huesos y otro al depósito de cadáveres. Donde no haya cementerio civil, ha de haber en el católico un lugar convenientemente cerrado construído por el ayuntamiento para que en él puedan enterrarse aquellos a quienes se niegue la sepultura eclesiástica. *Tr.*

BIBL. — S. MANY, *De locis sacris*, París, 1904; U. PRANZATARO, *Il diritto di sepolcro*, Torino, 1905; P. M. A CORONATA, *De locis et temporibus sacris*, Torino, 1922; L. FARNETI, *Breviario ecclesiastico giuridico*, Torino, 1936, p. 164-166, n. 221; A. GÓMEZ JIMÉNEZ, *El párroco ante las leyes del Estado Español*, Madrid, 1946; F. NAVAL, *Teología pastoral*, Madrid, 1946; F. RODRÍGUEZ GARCÍA, *El sacerdote y nuestra legislación vigente*, Oviedo, 1951; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, Madrid, 1930.

CENESTESIA. — 1. CONCEPTO. - El término derivado del griego (κοινός = común, αἴσθησις = sensación), es difícilmente definible sin largas perífrasis. Trátase del sentimiento general corpóreo (Henle), de la síntesis, más o menos en confuso, de nuestras sensaciones internas producidas por el funcionamiento de nuestros órganos. Cuando este funcionamiento se desarrolla regularmente, bajo el influjo fisiológico regulador de los aparatos neurovegetativos, y no está turbado por particulares estados de conciencia, entonces el sentido de la c. es perfecto y no es advertido por el yo, o bien se traduce en una vaga sensación de bienestar que apenas llega a los márgenes de la vida consciente. Cuando el funcionamiento antes señalado sufre alguna modificación patológica surge una sensación de malestar general, en este caso la c. es alterada, lo cual puede constituir el primer síntoma de cualquier enfermedad.

2. LAS CENESTOPATÍAS. - Desde el punto de vista de la psicología la c. es importante, ya que constituye uno de los fundamentos del humor, del componente afectivo del psiquismo. Las condiciones de la c. representan además un elemento muy importante en el cuadro de las más diversas psicopatías.

Tienen particular significado además las alteraciones morbosas de la c. (o cenestopatias), que se verifican establemente, o casi establemente, en un vasto grupo de individuos: los llamados «cenestopáticos constitucionales». Trátase en general de neuropáticos o de psiconeuróticos de diverso género, disfóricos, epileptoides o histeroides, a veces también con deficiencias morales y con puntos esquizoides. En todos éstos la cenestopatía se funda en una condición tal vez congénita, de hiperexcitabilidad vegetativa, general-

mente con predominio del ortosimpático; de donde un permanente desequilibrio neurovegetativo con ortosimpaticotonía preponderante. Es probable la coexistencia de componentes hipertiroideos.

Un cuidadoso y prolongado tratamiento a base de sedativos blandos, de preparados antitiroideos, y sobre todo de tartrato de ergotamina y otros fármacos simpatolíticos, combate eficazmente estas cenestopatías, con indudable beneficio para la recuperación neuropsíquica de esta masa de individuos que viven y sufren al margen de la normalidad. *Riz.*

BIBL. — V. M. BUSCAINO, *I cenestopatici costituzionali*, en *Rivista di patologia nervosa e mentale*, fasc. 9-10, 1918; G. FUMAROLA, *Cenestesi*, en EI, IX, 730.

CENSURA (examen de escritos, imágenes, etc.). — 1. NOCIÓN. - Dícese c. en este sentido el reconocimiento de libros, revistas, periódicos, etc., antes de su publicación (c. preventiva). Tal c. consiste en el examen y juicio consiguiente acerca del contenido de un escrito, imagen, etc., que se ha de publicar, a fin de que no contenga una doctrina nociva para los fieles con respecto a la fe o a la moral o no introduzca imágenes nuevas o reprobadas. Tal juicio es exclusivamente negativo, es decir, no se aprueban doctrinas específicas o sentencias particulares, sino que se certifica que en tal obra no hay errores contra la fe y la moral, por lo cual ese escrito puede ser leído por los fieles sin peligro de sus almas o la imagen puede ser usada sin perjuicio como objeto de devoción.

La Iglesia garantiza a todo el mundo la libre manifestación de su pensamiento, pero para que este principio de libertad no se convierta en licencia con peligro y daño de los fieles, ella, como buena madre vigilante y benigna, y custodia legítima de la fe y de la moral, ejerce por derecho nato la c. preventiva de la prensa (can. 1384). Este derecho lo reconoce también la Iglesia, por la moralidad pública y la tutela del orden social, a la autoridad civil, como fundado en el derecho natural de toda sociedad suprema e independiente. De hecho la autoridad civil ejercita la c. preventiva en ciertas y determinadas circunstancias, como, p. ej., en tiempo de guerra o de desórdenes internos. Nadie puede negar tal derecho ni llamarlo coartacion de la libertad.

2. CAMPO DE LA C. PREVENTIVA. - La Iglesia, que tiene un precioso patrimonio que custodiar, cuales son la fe y la moral, exige la c. preventiva cada vez que se trate: *a*) de impresos relativos a la Sda. Escritura, anotaciones o comentarios a las mismas (canon 1385, § 1, n. 1); *b*) de libros que traten de estudios escriturísticos, dogmáticos o teológicos, historia eclesiástica, derecho canónico, ética, teología natural; libros u opúsculos de oraciones, de devoción, de instrucción religiosa, y todos aquellos que de algún modo se refieran a la religión y a la honestidad de las costumbres (can. 1375, § 1, n. 2); *c*) de impresos de imágenes sagradas lleven o no oraciones impresas (can. 1385, § 1, n. 3).

A esta ley de la c. preventiva están obligados todos los fieles (can. 1384, § 1).

La licencia para la publicación de las obras indicadas la concede el Ordinario propio del autor, o el Ordinario del lugar donde la obra se imprime, o el del lugar donde es publicada. Si uno de estos Ordinarios negase la aprobación de la obra sometida a su c., el autor no puede solicitarla de otro Ordinario, sin informarle de la negativa del anterior (canon 1385, § 2). Los religiosos, antes de pedir la licencia del Ordinario del lugar han de haber obtenido el de su superior mayor (canon 1385, § 3).

3. A QUIÉN CORRESPONDE EL EJERCICIO DE LA C. PREVENTIVA. - La c. preventiva es un derecho de los Obispos que la ejercitan por medio de los censores que han de ser nombrados en toda Curia episcopal (can. 1393, § 1) de entre los clérigos y religiosos recomendados por su edad, erudición, prudencia y moderación de juicio (can. 1393, § 3). El nombre del censor no debe ser conocido por los autores antes de que emita un juicio favorable a la publicación (can. 1393, § 5). El censor no ha de tener consideración con las personas, sino que ha de tener presentes los dogmas de la Sta. Iglesia y la doctrina católica común contenida en los decretos de los Concilios ecuménicos, en las Constituciones y prescripciones de la Sta. Sede y defendida por el consentimiento de los doctores aprobados (can. 1393, § 2). Por lo tanto, el juicio preventivo que han de formular los censores se restringe sólo a la ortodoxia de la obra en examen, no a la oportunidad de su publicación: ni su juicio significa la aprobación de las opiniones que allí se enseñan o defienden. El juicio del censor se ha de manifestar por escrito (can. 1393, § 4). Después de esto el Ordinario concede, aunque no necesariamente, el «Imprimatur».

4. PENAS CONTRA LOS VIOLADORES. - Los autores y editores que publiquen libros de la Sda. Escritura sin la debida licencia, incurren

inmediatamente *(ipso facto)* en excomunión, aunque no reservada (can. 2318, § 2). *Tar.*

BIBL. — A. DE MEESTER, *Compendium iuris canonici*, Brugis, 1926, p. 242-316, con rica nota bibliográfica; A. LÓPEZ PELÁEZ, *La censura eclesiástica*, Barcelona, 1904; J. M.ª GARCÍA ESCUDERO, *Censura y libertad*, en *Arbor* (1952), 177-197; E. GUERRERO, *Reflexiones sobre la previa censura civil a la luz del pensamiento de Pío XII*, Madrid, 1958.

CENSURA (pena eclesiástica). — 1. CONCEPTO. - Dícese c. la pena que priva a un bautizado, delincuente o contumaz de ciertos bienes espirituales o espiritualizados, hasta que se convierta y sea absuelto (cfr. canon 2241, § 1). Es, pues, un mal aflictivo, con fin vindicativo, inherente siempre a la naturaleza de cualquier pena; es un castigo espiritual en cuanto produce efectos espirituales, procede de una autoridad espiritual y tiende a fines espirituales; es evidentemente un castigo medicinal, porque se dirige principalmente a obtener la curación espiritual del culpable, y supone la contumacia, esto es, la desobediencia formal a las autoridades constituídas. Puede ser infligida tan sólo a un bautizado, aunque sea lapso; pero no se puede dictar contra un ente moral (excepto el interdicto) o a una persona insuficientemente determinada. No quiere esto decir que no se pueda castigar con la c. al autor de un delito cierto cuando su nombre es desconocido. En realidad las censuras *latæ sententiæ* alcanzan a los culpables aunque su delito sea secretísimo (cfr. cáns. 2242, § 1; 2254).

2. NOTICIAS HISTÓRICAS. - En Roma, el censor (instituído el 311 a. C.), que estaba encargado del censo a objeto de las levas militares, había de señalar en sus registros con una nota de ignominia que los hacía inhábiles para ocupar cargos públicos los nombres de aquellos ciudadanos que se habían hecho culpables por una conducta que si no se podía perseguir ante los tribunales era motivo de general desestima. En los cuatro primeros siglos la Iglesia usó casi exclusivamente en su foro interno las penas vindicativas contra sus delincuentes. Más tarde se fué dando entrada cada vez más a las penas medicinales (censuras). En la Edad Media se hizo de ella tanto uso que el Concilio de Trento hubo de recordar a los Superiores el sentido de la discrecion para no debilitar la eficacia de la pena y para no disminuir el principio de la misericordia y de la caridad cristiana.

3. VARIAS ESPECIES DE C. - A partir de Inocencio III (1214), se ha venido afirmando una triple especie de c.: excomunión (canon 2257, § 1), entredicho (can. 2268, § 1) y suspensión (can. 2278, § 1). La excomunión y el entredicho se infligen indistintamente a los eclesiásticos o a los seglares, reconocidos culpables y pertinaces en el mal, hasta que se corrijan; pero mientras que la excomunión tiene eficacia sobre los individuos donde quiera que se encuentren, el entredicho extiende su eficacia dentro de los límites de un territorio y alcanza indirectamente a todo el que allí se encuentre, sean personas físicas o morales, a menos que se trate de entredicho personal. La suspnsión tiene eficąacia sólo sobre personas eclesiásticas físicas o morales.

Algunas censuras son reservadas, es decir, que su absolución no puede ser dada válidamente sino por una autoridad superior (Obispo, Romano Pontífice), y otras no; algunas están preconstituídas y contenidas en el mismo derecho positivo y otras se constituyen en el acto de la sanción por obra del superior; algunas, finalmente, alcanzan al delincuente inmediatamente que cometió su delito y dondequiera se encuentre, mientras que otras requieren la intervención directa e inmediata del superior.

4. MOTIVO Y CONDICIONES. - El motivo que justifica la c., es un delito externo, grave y consumado, es decir, completo en sus elementos constitutivos y en su género; es condición para su eficacia la *contumacia*, esto es, el desprecio formal de la pena en su amenaza y en su entidad; la cual contumacia no desaparece, sino cuando el delincuente, verdaderamente arrepentido, repare incluso los daños y el escándalo causados con su delito o prometa seriamente repararlos. Sólo entonces podrá hablarse de absolución de la c.

5. CENSURAS DE LATA Y DE FERENDA SENTENTIA. - La c. puede infligirse a un delincuente sin intervención del superior (censuras de *lata sententia*), el cual en tal caso o no interviene o, cuando más, interviene tan sólo para declarar que el autor de aquel determinado delito ha incurrido en aquella censura determinada. En cambio, cuando el superior interviene como juez que impone la c. en la sentencia de condenación, o como Superior que la inflige de una forma menos solemne por medio de un precepto formal, se tiene entonces la c. de *ferenda sententia*.

Contra las decisiones de un superior subalterno, el censurado puede recurrir a la autoridad superior.

Aquí se ve claramente el alto sentido de justicia y de misericordia de la Iglesia, la cual penetrando allí donde ningún juez humano se atreve a penetrar, castiga al delincuente,

aunque sea desconocido, para que los delitos no queden impunes, y se preocupa también de ofrecer medios con que se puedan prevenir o disipar los eventuales errores de la autoridad.

6. Cúmulo de censuras. - Ordinariamente cada delito ha de tener su pena (can. 2224); por lo cual sobre el mismo delincuente se pueden acumular diversas censuras, aun de la misma especie y por el mismo delito repetido (can. 2224, § 1).

7. Modo de quitar las censuras. - La c., una vez contraída se quita tan sólo con la absolución (can. 2248), aunque el delincuente ya arrepentido haya reparado los daños y el escándalo. La única excepción se tiene en la c. infligida bajo condición resolutiva, en cuyo caso la absolución va implícita. Dada la posibilidad de que se acumulen las censuras, uno puede ser absuelto de alguna de las censuras incurridas, permaneciendo firmes todas las demás (can. 2249, § 1). Por ser la c. un vínculo del foro externo, la absolución necesaria para su cesación se ha de dar en el foro externo, aunque ésta ejercita su eficacia también sobre el foro interno (can. 2251). La absolución puede ser dada también en el foro interno; pero entonces es preciso distinguir varios casos: *a)* cuando la c. sea totalmente oculta, la absolución vale de suyo aun para el foro externo; *d)* si la c. ha sido pública o notoria, el sancionado con ella se ha de portar externamente como si no estuviese absuelto, para evitar el escándalo. En ambos casos la autoridad puede exigir la observancia exterior de la c., en tanto que la absolución en el foro interno sea probada o se presuma legítimamente (can. 2251). En ciertos casos, si el absuelto no sigue las disposiciones del que le absuelve, recae en otra c. idéntica a la absuelta. Con relación a las facultades del sujeto activo de la absolución, v. *Reserva de censuras*. En peligro de muerte cesan los reservados, y cualquier sacerdote puede absolver de las censuras, aunque limitándose a sólo el fuero interno, ya que en el caso de que el peligro cesara, queda el vínculo externo, que es necesario someter a la autoridad externa de la Iglesia. También en los casos urgentes (inminencia de bodas, viaje peligroso, etc.), la Iglesia autoriza maternalmente, bajo ciertas cláusulas, a cualquier confesor a absolver de las censuras que no requieran la intervención del superior para ser infligidas. El confesor en tales casos está obligado a hacer las oportunas advertencias e imponer la penitencia conveniente al absuelto y en los reservados obligarle a recurrir al superior para recibir de él las advertencias y mandatos o al menos la penitencia que juzgue conveniente (v. también *Caso urgente*). *Pug.*

BIBL. — F. M. Capello, *De censuris*, Roma, 1925; F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, Roma, 1940; Michiels, *De delictis et poenis*, Roma, 1934; Pistocchi, *Dei delitti e delle pene nel foro ecclesiastico*, Roma, 1937.

CEREBROPATÍAS. — 1. Concepto. - Con este término (o con el afín, pero más extensivo, de encefalopatías) se entienden todas las enfermedades que atacan el cerebro y —especialmente— los hemisferios cerebrales: deformaciones, degeneraciones, lesiones vasales o traumáticas, etc. Respecto a la edad en que la enfermedad se presenta hablamos de c. infantil y de c. de adulto; distinción que trasciende el factor cronológico y abraza la sintomatología y el mismo mecanismo patogenético de los diversos cuadros nosográficos en cuanto que las c. del adulto suelen limitarse a la región atacada por el proceso morboso y también el síndrome que de él se deriva corresponde al trastorno funcional producido por aquella lesión circunscrita, mientras que los daños ocasionados por los procesos patológicos, que atacan el cerebro infantil, influyen en el desarrollo ulterior de las demás regiones cerebrales: de donde se sigue una mayor extensión y gravedad del cuadro morboso.

El examen diagnóstico de las c. actualmente se ha ampliado y profundizado notablemente merced al empleo de medios de comprobación artificiales (encefalografía, ventriculografía, arteriografía, etc.) y con la adopción de la electroencefalografía (v. *Ondas cerebrales*): modernos métodos de estudio que con gran ventaja acompañan al puro examen clínico, que en general tiene solamente el valor de una orientación preliminar.

2. C. del adulto. - Como de ordinario las enfermedades del sistema nervioso en general difieren entre sí no tanto por su naturaleza (traumática, vasal, etc.), cuanto por la sede de la lesión que las ha producido. En otras palabras, suelen ser caracterizadas principalmente por la región cerebral particular destruída o alterada por el proceso morboso.

Las c. del adulto en relación con su naturaleza pueden ser vasales (generalmente hemorrágicas, trombóticas o embólicas), traumáticas, inflamatorias (las diversas especies de encefalitis, generalmente virales o de virus filtrables y el absceso cerebral), sifilíticas,

degenerativas o atróficas o de senectud precoz, tumorales, etc.

Acerca de su sede las c. del adulto pueden caracterizarse — exclusivamente o más a menudo, preferentemente — por manifestaciones paralíticas (por lesiones que interesan los centros motores o la primera parte de sus vías, o por manifestaciones anestésicas (por lesiones que interesan centros o vías de la sensibilidad general), o sensoriales (por lesiones de los centros sensoriales o de sus vías), o también afásicas o apráxicas (por lesiones de los centros respectivamente del lenguaje e ideomotor), o extrapiramidales (coreas, atetosis, espasmos, síndromes de Parkinson, etc., derivados de las diversas formaciones que constituyen el sistema extrapiramidal), etc.

A menudo en las c. del adulto las enfermedades son más complejas, porque dependen de la afección de dos o más «sistemas» neurónicos. Así tenemos, p. ej., la hemiplejía — o parálisis de una mitad del cuerpo — asociada a hemianestesia en las hemorragias de aquella particular porción cerebral denominada «cápsula interna», en la cual se encuentran fibras de movimiento y fibras de sentido.

3. C. INFANTIL. - El grupo de las c. infantiles comprende formas muy diversas por su naturaleza, sustrato anatomopatológico y cuadro clínico, pero que tienen en común el hecho de que se manifiestan desde la infancia y suelen dejar huellas permanentes y graves, porque atacando un órgano todavía en plena evolución, ejercitan una nociva influencia sobre todo en su ulterior desarrollo.

Las causas de las c. infantiles pueden dividirse según su procedencia en exógenas y endógenas; según la época en que obran, en prenatales, natales y postnatales; según su especie, en infecciosas, tóxicas, traumáticas, etc. Entre las causas más frecuentes y más graves recordaremos la sífilis hereditaria y los virus neurótropos.

Desde el punto de vista anatomopatológico tenemos las deformaciones (anencefalia, meningocele, microcefalia, etc.), las encefalitis y meningoencefalitis, las hemorragias cerebrales, los hidrocéfalos, etc. Clínicamente señalamos — con mayor frecuencia — la hemiplejía (debida a procesos encefalíticos o hemorrágicos), la rigidez congénita de Little (que es una tetraplejia o una paraplejía debida al parecer a una hipoplaxia de las vías motorias), algunas formas extrapiramidales, crisis convulsivas de tipo epiléptico y especialmente defectos más o menos graves del desarrollo de la inteligencia o frenastenia. Estos diversos síndromes se presentan rara vez aislados: suelen asociarse entre sí de forma diversa realizando cuadros clínicos complejos, con prevalencia de uno u otro de los síntomas señalados según la localización del proceso morboso y con una casi constante coparticipación de los trastornos psicodeficitarios.

4. NOTAS MORALES. - En presencia de un cerebropático pueden surgir graves problemas jurídicomorales acerca de su responsabilidad moral y penal y de su capacidad civil (en asuntos de testamentos, matrimonios, etc.). No se pueden dar juicios generales debiendo nacer las decisiones de un cuidadoso examen psíquico de cada enfermo. En líneas generales cuanto más grave es el trastorno nervioso (extensión de parálisis, frecuencia de accesos convulsivos y similares) tanto más se ha de sospechar la participación de la esfera psíquica en la lesión cerebral. Esta participación es más frecuente y clara en las c. infantiles y de ello hemos visto ya el motivo.

Las c. infantiles tienen además otra resonancia moral en el sentido de que — especialmente cuando son congénitas, prenatales — son con frecuencia expresión de heredosífilis y denuncian la falta de criterio y de caridad de uno al menos de los padres que contrajo matrimonio estando enfermo y sin haberse sometido a curas suficientes. Al mismo tiempo estas c. constituyen un aviso viviente y representan una notable rémora para aquellas personas serenas que, deseando contraer matrimonio y tener una prole sana y robusta, a la vista de estos infelices se ven movidos a abstenerse de contactos impuros y peligrosos incluso para la salud del cuerpo. *Riz.*

BIBL. — U. CERLETTI, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946; M. GOZZANO, *Trattato delle malattie nervose*, Milano, 1951.

CEREMONIA. — 1. NOCIÓN. - Las ceremonias son el elemento externo material que acompaña a la acción litúrgica e implica un conjunto de indicaciones en lo que se refiere a la posición del cuerpo y sus movimientos en la liturgia (estar de pie, de rodillas o sentado); posiciones de las manos (juntas, elevadas, apoyadas); genuflexiones, inclinaciones, postraciones, etc.

2. RESPETO A LAS SAGRADAS CEREMONIAS Y SU OBLIGACIÓN MORAL. - En la administración de los Sacramentos ciertas ceremonias adquieren un valor muy particular y algunas

veces esencial (como la imposición de manos en la confirmación, en el orden); otras veces encierran un simbolismo que no se puede desdeñar sin ofuscar la belleza del rito (orar con las manos extendidas durante la Santa Misa); no rara vez tienen un valor de recuerdo histórico y son normativas, como las reglas de cortesía, teniendo presente que se trata de una cortesía particular de acciones santas y en la casa de Dios.

3. Adiciones arbitrarias a las ceremonias prescritas. - Está prohibido en la celebración de la Sta. Misa añadir otras ceremonias u oraciones (can. 818). Añadir voluntariamente una genuflexión o una bendición es de suyo culpa ligera, pero puede ser grave si se trata de ceremonias de notable importancia o si existe el ánimo de introducir un nuevo rito. *Cig.*

BIBL. — G. B. Menchini, *Elementa iuris liturgici*, Roma, 1907; E. Dante, *Cerimonie*, en EC, III, 1316-1317.

CERTEZA. — 1. Noción. - Verdad, evidencia y c. son tres palabras que aunque pueden parecer sinónimas a quien las considere superficialmente, resultan muy diversas para quien acierta a analizarlas. Pudiéramos comparar nuestra mente a una perfectísima máquina fotográfica. ¿Qué es lo que fotografía? El mundo, la realidad, La *verdad* es una adecuación, y como aquí hablamos de la verdad lógica, ésta consiste en una adecuación de la mente a las cosas, o sea, que para que exista la verdad el entendimiento debe reproducir las cosas como son. La *evidencia* es el esplendor, la luz con que la verdad se presenta a la mente, la convence y obtiene su asentimiento. Frente a una verdad podemos encontrarnos en la incertidumbre de abrazarla o no, y éste es el caso de la duda, podemos sentirnos insuficientemente iluminados y adherirnos con temor *(opinión)*, podemos verla claramente y adherirnos a ella sin temor ninguno. Son tres estados de la mente con relación a la verdad; el último es la c., causada por la evidencia, o sea, por la luz plena con que se presenta la verdad.

La c. requiere dos condiciones: *verdad* y *evidencia*. Si la primera falta ya no es adhesión a la verdad, sin la segunda queda el temor de errar. La adhesión a la falsedad, aunque excluya el temor subjetivo de errar, deja siempre el temor objetivo y se llama *error*. Podrá salvarse la buena fe, mas no la verdad. Uno que confundiese una bomba con una bola y se pusiera a jugar tranquilamente con aquel artefacto no excluiría el error y el peligro por sincero que fuese en su juicio.

2. Diversas especies. - La verdad comienza en la *idea*, pero existe formalmente sólo en el *juicio*. La idea no puede decirse verdadera ni falsa hasta que no se confronta con la realidad para afirmar o negar su correspondencia. La c. está precisamente en ver claramente la correspondencia de nuestro juicio con la realidad, y afirmarla sin temor de errar. Puede ser metafísica, física o moral. La c. *metafísica* fundada en la esencia de las cosas envuelve una necesidad intrínseca, de manera que el opuesto sea imposible por absurdo (p. ej., los radios de un círculo son todos iguales, la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos). La c. *física* se funda en la constancia de las leyes físicas, a las cuales se opone el imposible por parte nuestra, pero no el absurdo, de manera que el autor y creador de la naturaleza puede derogarlas con un milagro (p. ej., una viga a la que se quita su sostén caerá al suelo a menos que se verifique un milagro). La c. *moral* se funda en la persuasión firme y razonable acerca de la existencia de un hecho contingente, conocido por testimonio de los hombres, o sea, se funda en las leyes que regulan el modo de obrar de los hombres, las cuales pueden ciertamente ser violadas por la voluntad individual, pero en el caso determinado se tiene razón para juzgar que son observadas (p. ej., los padres aman a sus hijos).

3. Escepticismo. - A la c. se opone el escepticismo, que se divide en *absoluto* y *relativo*. El escepticismo absoluto sostiene que la verdad no puede ser hallada nunca, por lo cual se debe dudar de todo. Su maestro es Pirrón. El escepticismo relativo lo siguen todos aquellos que excluyen la verdad de alguno de los criterios de verdad. Los tradicionalistas —al menos por lo que se refiere a la religión y a la moral— niegan que la religión pueda conocer la verdad y recurren a la revelación; los positivistas reducen la c. al veredicto de los sentidos. Pero tanto los unos como los otros se desmienten por sí mismos cuando de la teoría descienden a la práctica. Dudan, sobre todo los primeros, de todo fuera de lo que les agrada a ellos. Más que un caso de duda es un caso de apatía, despreocupación u odio.

4. C. y teología moral. - En el campo de la moral la c. es una base. La conciencia, norma próxima de la moralidad, que no es más que la aplicación de la ley al caso par-

ticular, requiere como condición la c.; todo aquel que en efecto, no obstante la permanencia de la duda sobre la bondad o malicia de la acción, la pusiese por obra, se declararía por el mismo hecho indiferente a realizar lo mismo el bien que el mal. Cicerón, guiado por el sentido común, ilustraba este concepto con las siguientes palabras: *«Bene præcipiunt qui vetant quidquam agere quod dubites æquum sit an iniquum. Æquitas enim lucet ipsa per se, dubitatio cogitationem significat iniuriæ»* (De Officiis, l. I, c. 9). Naturalmente basta la c. moral y dada la c. debemos siempre obrar en conformidad con ella. Para obrar rectamente se requiere la conciencia cierta. Aunque sea invenciblemente errónea siempre que sea subjetivamente cierta debe seguirse tal conciencia, por ser nosotros responsables de nuestras acciones tal como las conocemos y las queremos. La acción será materialmente mala, pero querida de buena fe y realizada como buena. He dicho invenciblemente porque quien por negligencia fuese culpable de no conocer la verdad y por esta razón tomara por lícito lo ilícito, sería responsable en causa. Contrariamente a la lógica, la moral se contenta con la certeza subjetiva.

5. C. Y CONCIENCIA. - En el caso de conciencia incierta quien quisiese obrar habría de despojarse antes de la duda, bien directamente profundizando en la cuestión, bien recurriendo a los sistemas morales (v. *Sistema moral*).

Estos sistemas no deben ser usados fuera del campo de la conciencia, que es el de lo lícito e ilícito. Se equivocaría quien los usara en el campo de la validez o invalidez, o también cuando se trata de evitar el daño de tercero. Este criterio se debe tener presente para evitar malentendidos y errores crasísimos en los que han caído a veces hasta escritores dignos de respeto. *Ver.*

BIBL. — REMER, *Summa philosophiæ scholasticæ*, II, *Logica maior*, Roma; STANGHETTI, *Logica*, Roma, 1929; VARVELLO, *Istituzioni di filosofia*, III, *Etica*, Torino; VERZEROLI, *Etica generale secondo i principi della filosofia perenne*, Roma; A. PEINADOR, *De iudicio conscientiæ certæ*, Madrid, 1941.

CERTIFICADO. — 1. NOCIÓN. - Es un documento escrito por una persona competente en la materia, digna por lo tanto de crédito, en el cual afirma un hecho o un estado, p. ej., falta o estado de salud; estudios realizados; valor de una cosa, etc.

2. EXTENSIÓN DEL C. - Dar un c. es un asunto de gran importancia para la vida social, por lo cual peca el hombre que da un c. falso, o sea, en contradicción con la verdad, sea expresando positivamente algo falso, sea negativamente callando u omitiendo lo que según la leyes y usos debe ser expresado para no inducir a otros en error. Peca también el que extiende un c. sin estar cierto de lo que atestigua, por lo tanto, también el que lo hace sin haber realizado debidamente el examen médico, las indagaciones, el control, etcétera, si estas acciones están prescritas por la ley o por los contratos, o si por la naturaleza misma de la cosa son indispensables para tener certeza.

De suyo este pecado es grave; por ser grave injusticia para todos aquellos que serán engañados o expuestos al peligro de ser engañados o de sufrir algún perjuicio. Generalmente no se piden ni se extienden los certificados sino en cosas de importancia, por lo cual aunque no absolutamente imposible, será raro el caso en que tal pecado sea sólo leve, porque las consecuencias (daños, peligros de daño, el mismo engaño) son ligeras. El secreto profesional no prohibe la extensión de un c. verdadero y completo a las personas que legítimamente lo piden. Se ha de notar además que para conservar el secreto no es lícito usar medios deshonestos. *Ben.*

BIBL. — G. PASQUARIELLO, *Il notariato. Appunti di morale professionale* (*Quaderni professionali*, 6), Roma, 1940; L. SCREMIN, *Dizionario di morale professionale per i medici*, Roma, 1949, p. 121; A. SOBRADILLO, *Enquiridión de deontología medica*, Madrid, 1950; L. A. MUÑOYERRO, *Código de deontología médica*, Madrid, 1950.

CESACIÓN DE LA LEY. — 1. NOCIÓN. - Dícese que una ley (v.) cesa cuando muere, es decir, cuando queda abolida de un modo estable para toda la comunidad en que estaba en vigor. Esto puede ocurrir de diversos modos, a saber: por un acto del legislador, y entonces tenemos la abrogación; por un hecho de la misma comunidad; por una causa intrínseca a la misma ley.

2. VARIOS MODOS DE C. DE LA LEY. - Una ley puede cesar por un hecho negativo de la comunidad, o sea, por la simple inobservancia de la ley o desuso; o positivamente, por el uso de la costumbre contraria. El desuso y la costumbre no tienen valor ninguno contra la ley divina sea natural o positiva; el único campo de su acción es la ley humana, y su eficacia depende también de las distintas ordenaciones jurídicas.

En el derecho canónico se reconoce expresamente a la costumbre (desuso) la capaci-

dad de abolir la ley eclesiástica excepto en los casos en que tal costumbre sea expresamente reprobada por la ley.

Se dice que cesa la ley por causa intrínseca cuando, mudadas las circunstancias, la misma ley viene a perder toda su utilidad social y todo su motivo; lo cual suele expresarse diciendo que se mudó su materia, o también que desapareció el fin intrínseco de la ley. Sucede esto cuando el contenido de la ley se hace universalmente injusto, inmoral, física o moralmente imposible, o totalmente inútil.

Menos fácil es responder a la cuestión de si cesa la ley por la cesación total y universal de aquel fin que, aunque no está indicado por su misma materia, ha podido ser pretendido por el legislador (fin extrínseco). Se puede conceder que también en este caso cesa la ley, si su materia es en sí totalmente indiferente, y fué mandada por el legislador como medio únicamente para alcanzar el fin pretendido por él; cesando este fin, cesa el motivo para cumplir el mandato y, por lo tanto, cesa el mismo mandato.

En cambio, cuando la materia tiene en sí misma un elemento objetivo de razón (utilidad, bondad), parece entonces que se ha de sostener que, aun caido el fin extrínseco y accidental, la ley continúa subsistiendo, en virtud de su valor intrínseco, que debió ser también una de las causas que determinaron la voluntad del legislador; mientras perdura esta causa perdura la ley. *Gra.*

BIBL. — I. CREUSEN, *L'abrogation de l'ancien droit*, en *Nouv. rev. theol.*, 50 (1923), 196-207; G. MICHIELS, *Normæ generales*, I, Lublin, 1929, p. 483-506; A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Roma, 1930, p. 339-359; L. RODRIGO, *Prælectiones Theologico-morales*, vol. II, *De legibus*, Comillas, 1944.

CIBERNÉTICA. — 1. DEFINICIÓN. - Con este término (del griego κυβερνήτες = piloto) se denomina una nueva ciencia (Wiener) que, como sugiere precisamente su nombre, estudia los mecanismos que a guisa de pilotos regulan la conducta y la guía de las comunicaciones en las máquinas.

Por analogía a lo que sucede en las máquinas algunos físicos y biólogos han intentado reducir a un común denominador, el cálculo matemático, el estudio de todos los fenómenos que implican comunicaciones entre estructuras organizadas. Así se ha tratado de establecer también una analogía entre la máquina y el sistema nervioso y en particular el cerebro. Éste es el tema que aquí nos interesa.

2. C. Y ACTIVIDAD NERVIOSA. - El mecanismo fundamental de las máquinas modernas *autocomandadas* (o sea capaces de gobernarse y dirigirse por sí solas, como la calculadora electrónica y el aeroplano sin piloto) se denomina *feed-back:* término inglés, casi intraducible, al que corresponde hasta cierto punto la palabra *contrarreacción*. Reducido a su expresión funcional más esquemática, según ciertos autores el sistema nervioso es también una especie de máquina autocomandada, la cual fundada en las señalaciones que continuamente provienen de otros órganos y del ambiente externo modifica la acción de estos órganos y de todo el organismo para el logro correcto de su fin: el mantenimiento del individuo en las mejores condiciones biológicas.

Efectivamente, el hombre posee una especie de máquina autocomandada en el propio sistema nervioso vegetativo (o sea en la parte del sistema nervioso destinada a la regulación de las funciones vitales internas que se llama también *sistema autónomo:* nombre que implica el concepto de autorregulación, esto es, de regulación automática, independiente de la voluntad); y un ejemplo bastante fácil de cómo esta máquina explica sus actividades lo tenemos en el mantenimiento del llamado *equilibrio ácido-base* que es de fundamental interés para el normal funcionamiento de nuestro organismo. Toda variación de la relación entre iones oxhidrílicos e hidrogeniones —p. ej., la acumulación de anhídrido carbónico en la sangre— estimula un centro bulbar, esto es, le envía *señales* particulares que le advierten del desequilibrio verificado; el centro bulbar, excitado de esta manera, transmite estímulos a los centros medulares de los músculos respiratorios, los cuales acelerando sus habituales movimientos, reavivan la respiración y facilitan la eliminación del anhídrido carbónico en exceso, hasta que el citado centro bulbar es advertido de que el equilibrio fisiológico entre las valencias ácidas y las básicas ha sido nuevamente restablecido.

Una analogía menos destacada, pero siempre notable con la máquina autocomandada la encontramos examinando algunos procedimientos más simples de la vida de relación, como, p. ej., las *acciones automáticas* que componen nuestra vida cotidiana de hábitos. Si analizamos una de estas acciones (como puede ser el gesto automático de espantar con la mano una mosca que se nos posa en la cara mientras estamos absortos en la lectura)

nos damos cuenta de que implica una cantidad de elementos de señalación y de control que aparentemente tienen todas las características del *feed-back* de una máquina autoregulada. Apenas es avisado el cerebro, por medio de neuronas aferentes, de la existencia de un estímulo perturbador, entran automáticamente en acción procesos destinados a localizarlo y a valorar su entidad; por lo tanto, si el estímulo es trivial, común, habitual, el cerebro provee casi automáticamente (sin dar la alarma a las actividades conscientes, a las que es inútil apartar de su ocupación más importante: en nuestro ejemplo, la lectura), a fin de que de los centros parta una serie de impulsos que a lo largo de las neuronas eferentes vayan a los músculos destinados a cada movimiento cuyo conjunto constituye el acto idóneo para espantar la mosca importuna. Se trata de órdenes predispuestas desde el principio y que han sido impartidas una después de otra a medida que el acto se iba desarrollando. Nótese además que desde el principio del movimiento los músculos entrando en acción envían *sensaciones* (esto es, *señales*) que subiendo por las vías sensitivas, alcanzan centros especiales destinados a regular los reflejos tónicos musculares y proporcionando la contracción o el relajamiento de los músculos agonistas y antagonistas del miembro corrigen la ejecución del movimiento. En cada instante, por lo tanto, por toda la duración de la acción que examinamos, impulsos y señales de todo género recorren el organismo, del ojo a la corteza, de la corteza a la mano (y viceversa) y vienen a constituir en su conjunto un *feed-back* análogo en diversos aspectos al existente en el aeroplano autocomandado, que corrige continuamente la ruta a medida que sus instrumentos le señalan las condiciones ambientales.

3. C. Y FUNCIONES PSÍQUICAS. - Ésta y otras acciones bastante simples se reducen en último análisis a un juego de reflejos elementales, interpretables —hasta cierto punto— con los procedimientos de la c. Pero no se sigue de aquí precisamente que esta interpretación sea válida también para los fenómenos psíquicos, los cuales implican, por lo menos, tres distintas facultades: *memoria* (para retener los mensajes, las informaciones recibidas), *asociaciones* (para concordar los mensajes con los recibidos anteriormente y elaborarlos a fin de hacerlos utilizables), *selección* (mediante un razonamiento crítico del mensaje que entre tantos como se conservan tenga las características útiles en las circunstancias del momento).

La c. ha tratado de acercarse a los esquemas más complejos de la funcionalidad cerebral superior introduciendo el concepto de los *circuitos reactivos*, esto es, de circuitos cerrados en los que las señales circulan continuamente con las características de un sistema oscilante de ritmo determinado. Con este sistema funcionan las modernísimas calculadoras electrónicas (las cuales, precisamente por la semejanza de las funciones que desempeñan, han recibido el nombre de *cerebros electrónicos*). Estas a fin de poder utilizar, para operaciones ulteriores, los resultados de cálculos precedentes, han de conservar estos últimos por algún tiempo (como si fuesen capaces de memoria); esto se ha hecho posible de hecho precisamente mediante los circuitos reactivos en los que una señal (p. ej., el resultado de una operación) circula continuamente, volviendo continuamente al mismo punto.

La analogía de algunas de estas máquinas, con ciertas propiedades del sistema nervioso, ha hecho nacer el deseo orgulloso de crear algo que repita en líneas esenciales las propiedades del cerebro humano. Así se han construído en estos últimos años el *homeóstato* (Ashby) y la *tortuga electrónica* (Grey Walter), la cual con un ingenioso conjunto de células fotoeléctricas, de mecanismos propulsores, etc., se dirige hacia la luz, evita los obstáculos y presenta otros comportamientos, a primera vista maravillosos, de un animal vivo. Fáltale, sin embargo, a estos mecanismos —entre otras cosas— aquella variedad en la conducta, que se encuentra cuando estímulos y situaciones de suyo indiferentes se hacen estímulos condicionados y les falta sobre todo la libertad.

4. CONCLUSIONES. - Indudablemente en nuestro cerebro existen numerosos e importantes procesos (el lenguaje —p. ej.— o la escritura, o la portentosa memoria parcial de ciertos frenasténicos) que podemos comprender mejor con el auxilio de la c. Sin embargo, las máquinas inventadas por esta nueva ciencia no se parecen en nada a los procesos del cerebro humano. En realidad la analogía entre el cerebro y la máquina es solamente aparente, no sólo en relación con su constitución, sino también con la magnitud de sus respectivos rendimientos. Baste recordar que los 20.000 circuitos del autómata más perfecto ocupan un espacio enorme con relación a la capacidad del cráneo donde se albergan

más de 10.000 millones de neuronas. En cuanto al rendimiento, el del cerebro mecánico está ligado a la lógica de los números, desarrollada únicamente en direcciones preestablecidas, mientras que el cerebro humano tiene la conciencia, la iniciativa, la elección de las acciones, condicionadas y moduladas por el tono afectivo, de donde nace una múltiple y casi infinita capacidad de pensamiento y de provecho. Entre la máquina y el cerebro existe, pues, un abismo insuperable.

La c. nos puede ayudar a adentrarnos en los meandros de la funcionalidad cerebral, con ventaja, como es de esperar, para la mejor comprensión de los problemas de la neurofisiología y de la neuropatología, pero el pensamiento escapa completamente a esta mecánica, aunque se sirva de ella como de un instrumento de trabajo. *Riz.*

BIBL. — M. GOZZANO, *Attività elettrica e funzioni cerebrali*, en *Bolletino ed Atti dell'Accademia medica di Roma*, LXXVII, 1951 (Ses. del 18 mayo 1951); N. P. WIENER, *Cybernatics, or control and communication in the animal and the machine*, New York, 1948; J. PUIG, S. I., *Recientes progresos en electrónica*, Madrid.

CICLOTIMIA. — 1. DEFINICIÓN. - Con este término psiquiátrico (formado de las voces griegas κύκλος = círculo, y θυμός = sentimiento) se indican aquellas leves oscilaciones periódicas del humor en el sentido —alternativamente— de la excitación y de la depresión, que no pocos individuos presentan independientemente de los acontecimientos exteriores o de motivos psíquicos, más aún, hasta en contradicción con la tonalidad efectiva de las circunstancias. Trátase en una palabra de las formas más esfumadas y ligeras de la distimia o psicosis maníacodepresiva (llamada también psicosis distímica, locura circular, psicosis afectiva, etc.); v., pues, la voz *Distimia*, si se quiere un tratado menos incompleto de este tema, ya que entre la c. y la distimia la diferencia es sólo cuantitativa y la distinción entre ambas afecciones tiene más que otra cosa un aspecto escolástico. Algunos, sin embargo, no reconocen ningún valor a esta distinción y usan indiferentemente los dos términos mencionados.

Señalamos, además, que como no hay límite neto entre la distimia y la c., tampoco hay límites entre las oscilaciones del humor de los ciclotímicos y las —también inmotivadas— que puede afectar tal vez a los individuos normales.

2. TEMPERAMENTO CICLOTÍMICO. - A este último propósito conviene recordar que según una concepción de Kretschmer ampliamente aceptada por la psiquiatría moderna, existe un temperamento ciclotímico (correspondiente en parte a la señalada definición de c.) caracterizado por una pronta e intensa resonancia afectiva al ambiente («sintonía»), de reacciones emotivas fáciles y vivas, así como de frecuentes y no siempre motivadas oscilaciones del humor. A este temperamento el sabio alemán opone el temperamento esquizotímico caracterizado por una escasa resonancia afectiva al ambiente, por una tendencia a la introspección y a la vida interior y estabilidad en el humor.

Elementos ciclotímicos y esquizotímicos se encuentran en todos los individuos normales, si bien en proporciones diversas de individuo a individuo: lo cual da razón de las diferencias temperamentales que existen en los hombres.

Estos elementos y temperamentos hay que tenerlos en cuenta en la valoración moral de las acciones. *Riz.*

BIBL. — M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1947.

CIEGO. — 1. LA CEGUERA COMO MOTIVO DE IRREGULARIDAD. - La ceguera total se cuenta entre las irregularidades para la Ordenación, sea por razón de la insuficiencia física, sea por la deformidad de la estructura corporal.

El que es completamente c., o tiene la vista tan débil que no puede leer el Misal, aunque sea sacerdote, debe considerarse irregular, y para celebrar necesita una facultad especial.

La praxis de la Sta. Sede (S. C. Conc. *Neapolitana*, 13 sept. 1814, *in Pampilon.*, 28 marzo 1733) no es favorable a la concesión de una dispensa para el que no es aún sacerdote, especialmente si aun es laico o minorista; no hay ejemplos recientes de esta concesión, aunque se haya pedido; en cambio, se concede fácilmente la dispensa al sacerdote que se queda c. para poder celebrar incluso diariamente la Misa votiva de la Virgen a condición de que celebre en un oratorio privado y con la asistencia de un sacerdote; no se permite que le asista un laico, aunque conozca perfectamente todas las ceremonias, por la necesidad de tener que realizar actos que sólo el sacerdote puede realizar (S. C. Conc., *in Venet.*, 22 feb. 1851).

En la disciplina actual no se tiene en cuenta, en orden a la celebración de la Misa, el llamado «ojo del canon», o sea, un defecto visual en el ojo izquierdo, a no ser por decencia *(ob decentiam)*, cosa que se puede fácilmente remediar mediante un ojo de cris-

tal. En la disciplina anterior al CIC se consideraba una irregularidad.

La dispensa obtenida por el sacerdote cecuciente para poder celebrar la Misa votiva no vale si pierde completamente la vista, sino que necesita otra (v. Instruc. de la S. R. C. de 12 enero 1921).

2. Exención de leyes, providencias especiales para los ciegos. - Los ciegos están exentos de todas aquellas obligaciones de derecho positivo que no pueden realizar sin peligro en dependencia de su estado de ceguera, p. ej., oír la Sta. Misa los domingos.

En su estado civil tienen los mismos derechos y obligaciones de los demás ciudadanos. Para los ciegos de guerra la nación tiene obligación de constituir providencias especiales, tanto en consideración al sacrificio realizado por la patria, como para asegurarles un honesto sustento, bien por medio de una liquidación única de la que puedan deducir una renta suficiente para toda la vida o por medio de una pensión anual.

Convendría más bien preocuparse de su reeducación profesional, para que puedan ser más útiles a sí mismos y de menor carga para el erario público. *M. d. G.*

BIBL. — D. Pruemmer, *Inregularitas ex defectu corporis*, en *The homil. and. past. rev.*, 28 (1928), 761-765; R. A. Trilhe, *Observations sur l'indult pro coecutiente*, en *Nouv. rev. theol.*, 48 (1921), 551-554; A. Nicolodi, *Discorsi sulla cecità*, Firenze, 1945.

CIENCIA DEBIDA. — 1. Definición. - Por c. debida entendemos aquel grado de conocimientos que un sujeto determinado está obligado a conseguir. Se pueden hacer diversas hipótesis correspondientes a las diversas situaciones en que puede encontrarse el sujeto.

Por el solo hecho de ser hombres, todos están obligados a conocer los primeros elementos de la religión y de la moral (natural), o sea, al menos la existencia de Dios y su cualidad de remunerador y también la sustancia de los preceptos del Decálogo.

2. Deberes. - Como cristianos estamos obligados a conocer las principales verdades de nuestra fe y nuestros deberes comunes, esto es, los misterios de la Unidad y Trinidad de Dios, y de la Encarnación; la sustancia de los artículos de la fe contenidos en el Símbolo de los Apóstoles; el deber de la oración, por lo menos con la noción sustancial del Padrenuestro; los sacramentos y de un modo especial las nociones esenciales acerca del bautismo, la eucaristía, la penitencia; los preceptos fundamentales del Evangelio y los generales de la Iglesia (además del Decálogo). Estos conocimientos deben ser proporcionados a la capacidad y al grado de cultura general del individuo.

Como pertenecientes a un particular estado familiar o social debemos también conocer los deberes inherentes a él y procurarnos los conocimientos específicos requeridos en él. Así los hijos y los padres, los siervos y los amos, los jueces, los médicos, los sacerdotes, están obligados a conocer sus propios deberes. No todos tienen el deber de poseer la ciencia de su profesión en sumo grado; esto depende también del puesto que se ocupa; pero todos están obligados a adquirir aquel grado común de ciencia que basta para resolver los casos ordinarios y para saber dudar por lo menos frente a los casos difíciles y raros.

Como sujeto responsable de sus actos cada uno tiene el deber de darse cuenta de la licitud de todos los actos que va a realizar.

3. Moralidad e imputabilidad. - Aquel a quien le falta la c. debida le son imputables los errores cometidos y sus consecuencias, según las normas expuestas a propósito de la ignorancia y del voluntario en causa. *Gra.*

BIBL. — B. Ojetti, *Scientia*, en *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Roma, 1912, col. 3600-3604; D. O. Lottin, *La nature du péché d'ignorance*, en *Rev. thom.* (1932), 634-652; 723-738.

CIERRE. — 1. Noción. - Es el término opuesto a la huelga (v.), a saber: la clausura de la empresa realizada por el patrono (v.), por tiempo generalmente indeterminado, por falta de acuerdo con sus obreros o empleados. Por lo tanto, no existe cierre cuando el patrono cierra la empresa o suspende el ritmo productivo de la misma por fuerza mayor o por otro motivo justificado (falta de materias primas, destrucción de maquinaria, quiebra de la empresa, etc.). En el c. se presupone siempre la existencia de una disputa entre los obreros y el patrono, el cual no queriendo acceder a las peticiones de aquéllos prefiere parar la producción.

2. Licitud. - Hoy existen muchos que niegan la licitud del c. Ante todo se observa que no se puede poner en el mismo plano la huelga y el c. En efecto, en la huelga se perjudica al patrono, que es una sola persona, mientras que en el c. se perjudica a los obreros, que pueden ser numerosísimos. Además la huelga encuentra un freno automático en la necesidad que tienen los trabajadores del salario, único medio de subsistencia para ellos y sus familias; mientras que el em-

presario es difícil que se vea obligado a abreviar el c. por una urgente necesidad vital. Tanto la huelga como el c. pueden producir una elevación de precios, la cual, siendo siempre dañosa para los obreros, es por el contrario útil al patrono, que por esta razón podría valerse de la premeditada clausura de su empresa para determinarla. Finalmente, el c. contrasta con la función social de la institución de la propiedad privada de los medios de producción, función que hoy todos juzgan esencial. En efecto, el c. comprime inevitablemente la producción de la economía nacional.

Se suele responder que tanto la huelga como el c. tienen inevitablemente repercusiones perjudiciales en la vida colectiva. Por esta razón es difícil excluir de modo absoluto que el c. pueda ser lícito; ya que se pueden dar casos en los cuales el patrono no se encuentre en condiciones de evitar su ruina más que recurriendo a él, como, p. ej., en el caso de la llamada huelga pasiva o de brazos caídos por parte de los obreros. No constituye tampoco una razón decisiva la comparación numérica entre el empresario y los empleados, ya que no se comprende cómo lo que es lícito a muchos no puede ser lícito también a uno solo, cuando éste no tiene otra posibilidad de defender sus propios intereses. Además, se pueden dar casos en los cuales el número de los propietarios de una empresa no sea inferior al número de los trabajadores, como sucede en la sociedad por acciones. Ni tiene tampoco mayor valor el argumento sacado de la función social de la propiedad; ya que de otra manera este argumento militaría contra la huelga, porque también el trabajo, además de ser una fuente de lucro, es un servicio prestado a la colectividad. Y conviene añadir también que por tener la propiedad una función social, el titular es responsable de él incluso frente a la comunidad; y no se excluye que se puedan dar casos en los cuales no se la pueda defender justamente más que recurriendo al c.

3. Efectos. - Las diversas empresas, las diferentes industrias de la economía moderna se revelan cada vez más interdependientes entre sí; por lo cual cuando una o un grupo de ellas se para, las demás resultan más o menos comprometidas. Además el c. ofende el sentido popular más que la huelga, ya que difícilmente se llegan a comprender los motivos que le justifican. Finalmente, dada la potencia que han alcanzado hoy las organizaciones obreras en los países de régimen democrático, la proclamación del c. por parte de uno o más empresarios, puede constituir un peligro gravísimo para el orden público. Por este motivo, por prohibición de la misma ley, o por la dificultad de que no se sigan inconvenientes de incalculable gravedad en estos últimos tiempos prácticamente el c. ha venido a ser rarísimo. *Pav.*

BIBL. — B. I. T., *La libertà sindacale*, Ginebra, 1927-1928; A. Brucculeri, *Lo sciopero*, Roma, 1947.

CINEMA. — 1. Importancia. - El c. es hoy el lugar de diversión más frecuentado y constituye, en las circunstancias actuales, uno de los problemas más agudos de la moral católica. El carácter propio del c. es el mismo de la literatura, pero obra de un modo mucho más sugestivo. Además del goce que ofrece y las emociones que suscita el film es portador de cultura y de ideas. Además, por la gran facilidad de seguir el contenido de un film y por el coste relativamente económico de la entrada, el c. ha venido a ser una diversión para todos. Esta asistencia ha ido en todos los países en continuo aumento. «No hay medio más poderoso hoy día que el cinema para ejercer un influjo sobre la multitud» (Pío XI, Enc. *Vigilanti cura*, 29 junio 1936).

2. Moralidad. - Un film puede estar en contradicción con la ley moral: *a*) por la finalidad explícitamente perseguida por el autor u objetivamente expresada en la película misma (propaganda o defensa del divorcio, amor libre, odio, suicidio; poner en ridículo la religión o las buenas costumbres, etc.); *b*) por el objeto o el modo con que se presentan acciones indecentes, desnudeces provocativas, acciones delictivas reproducidas de un modo seductor, etc., y en general todas las escenas aptas para provocar el pecado o para causar en los espectadores excitaciones sexuales (véase *Imagen torpe*). Es admisible, sin embargo, en la producción cinematográfica la distinción entre los films para adultos y para jóvenes, con normas más amplias para los primeros. Se ha de observar además que para anular el carácter provocativo o inmoral de un film no basta el llamado correctivo final, con el que después de una serie de escenas y de ideas perniciosas, se manifiesta al fin alguna desaprobación o hasta una seria condena: frecuentemente el mal ha ejercido ya su perversa eficacia en los espectadores y será al menos en parte irreparable. Las reglas más prácticas para juzgar sobre la moralidad de las películas se pueden deducir, salvas las debidas diferencias, de las normas

para los libros prohibidos (can. 1399, v. *Lecturas*). De suyo el cine torpe constituye una ocasión próxima de pecado, y como tal debe ser juzgado (v. *Ocasionario*). Las calificaciones señaladas por la Comisión Episcopal de Ortodoxia y Moralidad en España no constituyen sino una declaración de existencia del peligro o de la ocasión próxima del pecado. Son, por lo tanto, un acto del Magisterio Eclesiástico, y no crea una nueva obligación, sino que especifican y determinan la obligación nacida del derecho natural de no exponerse temerariamente al peligro de pecado. Naturalmente el peligro es más o menos grave según el carácter y madurez de las personas y pueden ser diversas las causas excusantes. En punto a casuística es un poco difícil dar normas absolutas, aun por el hecho de que las calificaciones de condenación o reserva son diversas en las distintas naciones.

Producir películas inmorales es una acción mala en sí y, por lo tanto, en ningún caso justificable; la cooperación en las partes innocuas, siendo cooperación material solamente, puede ser lícita en circunstancias proporcionalmente graves (cooperación). La asistencia a la proyección de películas malas es pecado más o menos grave, según la gravedad del peligro o la intensidad de la conmoción venérea (v. *Impudicicia, Ocasión próxima*) o también de los influjos indirectos sobre las convicciones morales y religiosas propias; téngase en cuenta además que asistir a estas películas constituye a menudo un escándalo y siempre una cooperación. El peligro para la moralidad propia considera no sólo la materia de la castidad, sino también las demás virtudes, en cuanto que las películas pueden con frecuencia ejercitar un funesto influjo, p. ej., sobre la convicción religiosa, sobre el respeto a la vida y propiedad ajena, etc.; es un hecho que la frecuencia de ciertos films (amarillos o policiacos) crea fácilmente, especialmente en los jóvenes, la tendencia a imitarlos (delitos cinematográficos). Finalmente, hay que observar que la asistencia frecuente al c., aun para ver películas no inmorales, trae consigo peligros notables para la salud (hiperexcitabilidad nerviosa) y para el sano equilibrio psíquico (ideas irreales de la vida, conceptos fantásticos, de lujo exagerado, etc.) (v. también *Diversiones, Teatro*). *Dam.*

BIBL. — F. Ter Haar, *Casus conscientiæ*, I, Torino, 1939, p. 106-114; L. Civardi, *Il cinematografo e i cattolici*, Roma, 1937; íd., *Il cinema di fronte alla morale*, Roma, 1940; G. Ernst y B. Marschall, *Film und Rundfunk*, Köln, 1929; B. Marschall, *Film*, en *Lexicon für Theologie und Kirche*, IV, 3, 5; Díez G. O'Neil, Vilariño, Pereyra, *El cine y los católicos*, Madrid, 1941; J. M. Pérez Lozano, *Un católico va al cine*, Barcelona, 1956; J. M. Vivanco, *Moral y pedagogía del cine*, Madrid, 1952; J. García Yagüe, *Cine y juventud*, Madrid, 1953.

CIRCUNSTANCIAS DEL ACTO HUMANO.— 1. Noción. - Circunstancia es cualquier cosa que está en torno del núcleo, como accesorio del mismo. Para más claridad se ha de distinguir la circunstancia del acto humano en cuanto es un acto físico, de la circunstancia del mismo acto en cuanto es moral. Es circunstancia del acto físico todo aquello que está en torno al núcleo material del acto, aunque sin modificar su moralidad; en cambio, es circunstancia del acto moral lo que viene a modificar la moralidad del acto, dada por el objeto; éste (el objeto) es la fuente primaria de la moralidad de los actos, mientras que las c. son la fuente secundaria.

2. Especies. - Redúcense las c. a siete clases, enunciadas ya por Cicerón en la siguiente fórmula: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. *Quis* indica las cualidades accidentales del sujeto operante, p. ej., si es persona constituída en dignidad; *quid* expresa el objeto, no en su sustancia moral, sino en su cuantidad o cualidad accidentales, p. ej., la entidad del hurto; *ubi* se refiere a los detalles del lugar; *quibus auxiliis* dice los medios con que se realizó el acto, p. ej., difamar de palabra o con escritos públicos; *cur* indica el fin extrínseco del agente, y es la principal de las c. (v. *Fin*); *quomodo* expresa el modo de la acción, sea subjetivo (p. ej., el grado de advertencia), sea objetivo (p. ej., el hurto con violencia o con engaño); *quando* se refiere a los detalles del tiempo, p. ej., la duración de un mal propósito.

Respecto del grado de su eficacia se suelen distinguir las c. agravantes (o atenuantes) de las que mudan la especie del acto. Las primeras son aquellas cuyo único efecto es aumentar (o disminuir) la moralidad propia del objeto; las segundas, en cambio, aportan al acto una moralidad nueva de especie diversa de la del objeto. De aquí se deduce que estas últimas no responden exactamente al concepto de c.; son tal vez c. del acto físico, pero hablando con propiedad en sentido moral, habríamos de decir que constituyen un nuevo objeto, moralmente distinto de aquel que acompaña físicamente. Si, a pesar de todo, se siguen llamando c., sería más claro decir que añaden una nueva especie moral, no que la mudan. La cualidad sagrada del objeto robado no muda la especie del peca-

do, sino que le añade otro pecado; no muda la especie del hurto, sino que al hurto le añade el sacrilegio.

Cuando una circunstancia cualquiera (p. ej., la cuantidad de la materia o la inadvertencia del sujeto) agrava o disminuye la malicia de un acto pecaminoso, hasta hacerlo mortal o venial, la colocan algunos entre las agravantes, y se dice entonces que agrava (o atenúa) en infinito; otros, en cambio, la colocan entre las que mudan la especie, aunque es de advertir que muda la especie teológica y no simplemente la moral. *Gra.*

BIBL. — *Summa Theol.*, I-II, q. 18; V. FRINS, *De actibus humanis*, II, Freiburg Br., 1897, n. 152 ss.; REICHMANN, *Der Zweck heiligt die Mittel*, Freiburg, 1908.

CIRUGÍA. — 1. GENERALIDADES. - El término de origen griego (χείς = mano, y ἔργον = obra) ha sido empleado desde su origen para indicar el tratamiento de algunas lesiones con actos manuales (como reducciones de luxaciones y fracturas, suturas de heridas, etc.). Y hoy mismo designa la rama del arte sanitario que se vale del empleo de la mano sola o armada de instrumentos para la cura de determinadas enfermedades.

La c., considerada en otros tiempos como un arte inferior, sin dignidad alguna, ha ido tomando cada vez mayor importancia con el renacimiento y florecimiento de los estudios anatómicos y se ha afirmado definitivamente en el último siglo gracias al descubrimiento de las hemóstasis, de la anestesia (v. *Anestésicos*) y de los antisépticos y asépticos. Así surge la figura del cirujano moderno: diagnóstico y patólogo, científico y artista.

2. RESPONSABILIDAD DEL CIRUJANO. - Muchos de los más importantes problemas morales relativos a la c. reflejan la responsabilidad del cirujano: asunto de que se ocupó con gran delicadeza y amor el papa Pío XII en la audiencia concedida a los participantes en el VI Congreso Internacional de Cirugía (v. «Osservatore Romano» de 23 mayo 1948).

Esta responsabilidad —como llegó a decir el Augusto Orador— se deriva del hecho que de la obra del cirujano depende la integridad del cuerpo humano, la liberación de los sufrimientos y con frecuencia la misma vida de los enfermos que han de recurrir a él. Trátase, por lo tanto, de una responsabilidad muy grave, la cual se inicia mucho antes de la intervención, desde que el cirujano decide tomar su decisión: acerca de la necesidad o por lo menos la oportunidad de intervenir, acerca de la elección del momento y el método operatorio; responsabilidad que, evidentemente, aumenta cuando la singularidad del caso sugiere la adopción de *técnicas nuevas* (las cuales, aunque sean peligrosas, no son jamás condenables, siempre que sean puestas cuando de otra forma exista peligro de muerte o cuando con ellas haya más probabilidad de salvar al enfermo: siempre, bien entendido, que se informe del peligro al enfermo y a su familia).

La responsabilidad del cirujano alcanza su momento culminante durante la intervención, cuando el operador ha de obrar con ánimo al mismo tiempo sensible y tranquilo: sensible por la conciencia de que en la carne de los que sufren está Cristo sufriendo, pero imperturbablemente tranquilo porque esta tranquilidad le proporcionará una gran eficacia en su difícil trabajo. «Si os faltase la sensibilidad —decía el Sto. Padre a los congresistas— no haríais más que ejercer un oficio; si os faltase la calma, vuestra turbación, haciendo menos firme vuestra mano, comprometería el éxito de la operación y tal vez la misma vida del paciente. Este drama íntimo a la larga abruma a un hombre de conciencia y de corazón, pero da a vuestra profesión su carácter sagrado.»

No cesa la responsabilidad con el fin de la operación: por el contrario continúa durante toda la convalecencia y acaso más allá cuando se presentan imprevistas complicaciones.

Cualquiera que sea de todos modos el éxito de la intervención, si el cirujano ha tenido por guía de su trabajo la pericia técnica y la caridad, su responsabilidad estará plenamente a cubierto ante Dios y ante su propia conciencia.

3. OPERACIONES MUTILANTES. - «El principio moral —escribe L. Scremin— es que las partes están ordenadas al todo y que el hombre no tiene sobre su cuerpo y sobre sus miembros pleno dominio, de manera que una mutilación para ser lícita, debe ordenarse al bien del todo y se hace ilícita cuando con ella se pretende suprimir una *función* natural.»

Es lícito, por lo tanto —y altamente meritorio—, ceder un órgano *par* (un ojo, un lóbulo tiroideo, etc.) a quien tenga necesidad de él, ya que la cesión no perjudica la función específica (visiva, metabólica, etc.) a la cual servía el órgano, ni el donante pretendía privarse de aquella función, sino sólo hacer partícipe de ella caritativamente a un seme-

jante suyo que estaba privado de la misma. Más meritoria será aún la cesión si el donante la hace desinteresadamente. En cuanto al cirujano no es moralmente ilícito el que se haga recompensar equitativamente por aquel que recibe el beneficio de su intervención. Son igualmente lícitos los *bancos de órganos* (bancos de huesos, sangre, ojos) que van surgiendo en muchos establecimientos sanitarios con la intención de conservar en perfecta eficiencia los órganos o tejidos donados por algunos individuos con el laudable fin de ayudar a los que necesitan de ellos.

Aun la mutilación para conseguir un sexo determinado en los hermafroditas es moralmente lícita, siempre que se disponga y realice con prudencia y pericia con el solo fin de armonizar la estructura somatopsíquica con sus relativas funciones; mientras que no será lícita nunca una operación mutilante, como la *vasectomía* o *deferentectomía* en el hombre, o análogas mutilaciones en la mujer, cuando con estos procedimientos se pretende producir la esterilidad (v.).

Es igualmente ilícito proceder a mutilaciones o intervenciones quirúrgicas para sustraer a un individuo a los deberes para con su Patria.

4. C. SOBRE LOS MONSTRUOS. - Cualquier procedimiento que tienda a matar o apresurar la muerte de los nacidos deformes es moralmente ilícita.

En los casos de monstruosidad doble, reunidas, simétricas, o sea, con desarrollo casi igual en ambos individuos, no es lícita la intervención quirúrgica que suprima a uno de ellos para favorecer el desarrollo del otro. No está permitida tampoco la amputación de una cabeza cuando se trate de un monstruo bicéfalo con tronco único.

En los casos de *monstruosidad doble, reunida, asimétrica* (constituida por un *autósito* bien desarrollado, portador del gemelo incompleto, llamado *parásito*) la ablación del parásito podrá hacerse sólo cuando este último esté reducido a una masa informe, o consista sólo en algún miembro o también cuando el parásito resulte ciertamente muerto. De otra manera la intervención quirúrgica es ilícita, incluso en el caso de que el parásito sea perjudicial para la vida del autósito. Los tratados de teratología refieren a propósito de monstruos asimétricos el caso del autósito Lázaro Coloredo, nacido en 1617, que llevaba unido al tórax un parásito, Juan Bautista, con cabeza deforme, miembros rudimentarios y funciones somatopsíquicas reducidas, pero autónomas: la pareja vivió 28 años.

5. CIRUGÍA PLÁSTICA. - Es una rama reciente y muy importante de la c. que, sustituyendo tejidos alterados (córneas oculares, trozos óseos o cutáneos, destruidos por fracturas, quemaduras, etc.), trata de eliminar trastornos funcionales y principalmente «de devolver dentro de los límites de la posibilidad humana a un individuo deformado el rostro que recibió de la Divina Providencia, hecho... a imagen y semejanza de Dios» (Manna). Cuando se limitan sus intervenciones a la reparación de los daños o defectos en la presencia física (rinoplastias, operaciones en los labios, reducción de depósitos adiposos, etc., derivados de defectos físicos, de traumatismos o de la edad), la c. plástica toma también el nombre de c. estética.

Esta última es evidentemente de peculiar interés para la moral. A este propósito hemos de precisar que consideramos reprobables las intervenciones dirigidas a modificar por frívolos motivos el aspecto del rostro de un individuo, tanto porque equivalen a una mentira, como porque, tratándose de operaciones quirúrgicas, contienen un elemento de riesgo superior a los resultados que se esperan.

Esta reprobación se atenúa cuando dichas intervenciones son solicitadas por artistas de teatro, cine, etc., para los cuales la estética es un factor laboral-lucrativo de gran valor. Si tales intervenciones fueran requeridas, como ocurre con frecuencia, para reparar un defecto grave y deformante del rostro, entonces serían no sólo justificables, sino incluso recomendables.

6. OTRAS CUESTIONES MORALES Y JURÍDICAS. El error del cirujano (cuando no es causado por una abierta impericia o por una inexcusable distracción, lo cual es prácticamente muy raro), no puede ser castigado; en efecto, depende de un error de diagnóstico o de técnica, ambos inevitables muchas veces por estar ligados exclusivamente a las imperfecciones de la naturaleza humana. Por otra parte se comprende que si las desgracias operatorias fuesen perseguibles el cirujano ejecutaría a lo más sólo las operaciones más sencillas o de éxito más seguro con gravísimo daño para la humanidad doliente.

A este propósito juzgamos oportuno añadir que precisamente cuando el éxito de una intervención es más aleatorio (o por su gravedad o por las condiciones del enfermo) es cuando más resplandece el temple del buen

cirujano, el cual — preocupado exclusivamente por arrancar un enfermo a la muerte — se entrega a la operación aunque esta empresa sea casi desesperada y corra en ella el riesgo de que caiga injustamente algún descrédito sobre su pericia. El renunciar a la intervención sólo por cálculos egoistas es siempre cosa reprobable.

Son igualmente condenables en moral todas las operaciones inútiles, o por lo menos no indispensables, que aunque prácticamente sean innocuas para la salud, se efectúan solamente por amor al lucro. *Riz.*

BIBL. — B. de Vecchi, *Teratologia*, en EI, XXXIII, 543; L. di Natale, *Chirurgia, testimonianza di carità*, en *Pensiero medico*, n. 259, 1951; M. Donati, C., en EI, XI, 139; D. Giordano, *Lezioni di clinica chirurgica*, Milano, 1934; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; Peiró, *Deontología médica*, Madrid, 1948; L. Alonso Muñoyerro, *Código de deontología médica*, Madrid, 1950; A. Sobradillo, *Enquiridión de deontología médica*, Madrid, 1950; I. López Ibor, *Pensamiento médico y moral profesional médica*, Valencia, 1951.

CISMA. — 1. Noción. - C., palabra griega que significa separación, escisión, en sentido teológico es el término técnico para designar la separación de la unidad de la Iglesia Universal (no de una parte sola, p. ej., de una parroquia, diócesis, etc.), manteniendo la verdadera fe (de esta suerte difiere de la apostasía y de la herejía) (v.). Ahora bien, la unidad de la Iglesia ofrece dos aspectos: la unión de los fieles entre sí (vínculo de caridad) y la unión de los miembros con su cabeza (vínculo de obediencia); la falta de uno de estos aspectos constituye el pecado de c. (can. 1325, § 2), pero prácticamente superado el momento inicial los dos elementos coinciden, por lo que los teólogos, a ejemplo de Sto. Tomás, ponen el c. entre los pecados contra la caridad como infracción de la paz entre los fieles. El c. de suyo puede existir sin herejía, siendo una mera separación de hecho por rebelión, sin negar teóricamente la autoridad del Papa (c. puro, p. ej., el gran cisma occidental 1378-1418); sin embargo, en la práctica entra fácilmente también la herejía, en cuanto se llega a negar también de derecho el dogma de la supremacía y de la infalibilidad del Papa y todos los demás dogmas declarados después de la separación (c. mixto; tal, p. ej., el c. de las Iglesias disidentes orientales). Nótese bien que el c. puede verificarse no sólo en grupos enteros de personas, sino también en los fieles en particular.

2. Notas morales. - Como la herejía y la infidelidad, el c. puede ser material (si es de buena fe: tales son, p. ej., muchísimos cismáticos orientales) o fórmal (si es de mala fe). El pecado de c. es pecado gravísimo contra la obediencia a la Cabeza suprema de la Iglesia y contra la caridad entre los fieles; es, sin embargo, menos grave que la herejía y que la infidelidad, porque estas últimas son una ofensa directa contra Dios como Verdad Suprema.

3. Relaciones con la Iglesia. - Las relaciones jurídicas de los cismáticos con la Iglesia católica son más o menos iguales a las de los herejes: están fuera del cuerpo de la Iglesia y viven al menos en el foro externo bajo excomunión, aunque pueden participar de modo limitado en los beneficios espirituales de la Iglesia (v. *Herejía*). Mucho más estrictas y respetuosas son las relaciones teológicas y, por decirlo así, políticas, y en los últimos tiempos han sido innumerables las tentativas de acercamiento. Se ha disputado mucho si la jerarquía cismática oriental ejerce válidamente la potestad jurisdiccional, no obstante la separación del cuerpo de la Iglesia (la potestad del orden depende únicamente de la validez de las ordenaciones). Los canonistas defienden casi unánimemente que la Sta. Iglesia implícitamente concede y prácticamente reconoce la validez de los actos jurisdiccionales en cuanto que son ejercitados de hecho, especialmente basada en su voluntad de suplir a tales actos en el foro interno y externo si el pueblo los juzga válidos por error común (can. 209). (V. también *Acatólicos, Herejía, Profesión de fe.*) *Dan.*

BIBL. — *Summa Theol.*, II-II, q. 39; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, París, 1926, p. 15-46; íd., *Le schisme byzantin, aperçu historique et doctrinal*, París, 1941; S. Morillo, *Las iglesias cristianas de Oriente*, Madrid, 1946; De Vries, *Oriente cristiano, ayer*; íd., *Oriente cristiano, hoy*, Madrid, 1952; C. Ruiz Izquierdo, *La Iglesia y las Iglesias*, Burgos, 1948.

CIUDAD DEL VATICANO. — 1. Solución de la Cuestión Romana. - La Cuestión Romana, nacida con la ocupación de Roma en 1870 y con la promulgación (unilateral por parte del gobierno italiano) de la ley de Garantías, ha sido resuelta con el Tratado Lateranense, por el cual se restituyó a la Sta. Sede, aunque en medida mínima, el poder temporal, reconociéndole la soberanía sobre un territorio pequeñísimo, y se ha afirmado además que «la soberanía de la Sta. Sede en el campo internacional no depende del ejercicio efectivo de esta soberanía sobre un territorio determinado, aunque sea un atributo inherente a su naturaleza, en conformidad con su tra-

dición y con las exigencias de su misión en el mundo» (art. 2 del Tratado).

2. C. DEL VATICANO, VERDADERO ESTADO. - El territorio sobre el cual se reconoce la soberanía a la Sta. Sede, constituye el *Estado de la C. del Vaticano;* al ejercer la soberanía sobre él, la Sta. Sede es por dos motivos entidad soberana y tiene personalidad jurídica de derecho internacional: en cuanto órgano supremo de la Iglesia y en cuanto órgano supremo del Nuevo Estado.

El Estado de la C. del Vaticano es un verdadero Estado, con sus tres elementos constitutivos (territorio, pueblo, soberano), si bien con características muy particulares, tanto por su estructura como por su función. Desde el punto de vista internacional es un Estado neutralizado (art. XXIV del Tratado).

No considerándose suficiente, para que la Sta. Sede pueda «proveer con la debida libertad e independencia al gobierno pastoral de la Diócesis de Roma y de la Iglesia Católica en Italia y en el mundo» (art. XXVI del Tratado), la constitución del Estado de la C. del Vaticano, dada igualmente la exigüidad de su territorio (que le hace necesario a la Sta. Sede desenvolver gran parte de sus actividades fuera del mismo), y dada su posición de interclusión, la soberanía territorial ha sido integrada con algunos privilegios que ponen a la Sta. Sede en relación con el Estado italiano en una situación jurídica algo más favorable de la que pudiera nacer de la aplicación pura y simple de los principios del derecho internacional.

Estos privilegios no han sido concedidos todos directamente a la Sta. Sede, sino sólo indirectamente, siendo privilegios concedidos a personas, cosas o entidades de que se sirve de algún modo la Sta. Sede para el ejercicio de su misión : se ha de recordar a este propósito sobre todo la concesión del llamado privilegio de extraterritorialidad o de inmunidad diplomática a algunos inmuebles de la Santa Sede situados fuera de la C. del Vaticano (art. XV del Tratado Lateranense).

3. ORDENACIÓN DE LA C. DEL VATICANO. - El Sumo Pontífice tiene en el Estado de la C. del Vaticano la plenitud de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Igual poder pertenece al Sacro Colegio durante la Sede Vacante, con algunas limitaciones.

El Sumo Pontífice se reserva la representación del Estado por medio de la Secretaría de Estado (v.), en relación con los demás Estados y para la conclusión de tratados y relaciones diplomáticas.

Dependen directamente del Sumo Pontífice: la administración de los bienes de la Santa Sede, la Biblioteca Vaticana, el Archivo Secreto Vaticano, la Tipografía y la Librería.

El ejercicio del poder ejecutivo está delegado al *Gobernador del Estado* (cargo vacante en la actualidad); en él puede ser delegado también para algunas materias el poder legislativo.

El gobernador es nombrado y revocado por el Sumo Pontífice y ejercita sus funciones en dependencia de una Comisión Pontificia para la Administración del Estado de la C. del Vaticano; está auxiliado por el Consejo Central y por los Oficios del Gobernatorado; tiene en sus dependencias el Cuerpo de la Gendarmería Pontificia y para la seguridad y policía puede requerir la asistencia de la Guardia Suiza.

El órgano consultivo del Estado de la C. del Vaticano es el *Consejero General.*

Al Sumo Pontífice le está reservada la facultad de conceder gracias, amnistías, indultos y condonaciones.

La legislación del Estado de la C. del Vaticano se publica en un suplemento de los *Acta Apostolicæ Sedis* (v.); entre las disposiciones promulgadas hasta ahora las más importantes son las del 7 y 8 de junio de 1929.

La bandera de la C. del Vaticano está constituída por dos campos, uno amarillo (adherido al asta) y el otro blanco; en este último va la tiara con las llaves.

La C. del Vaticano tiene sus órganos judiciales (reordenados en 1946), que son : *a*) un juez único con competencia para causas menores; *b*) un tribunal de primera instancia que juzga en colegio de tres jueces (la composición varía según que haya de juzgar causas civiles o penales, o también causas patrimoniales de competencia eclesiástica, o, finalmente, otras causas eclesiásticas); *c*) un tribunal de apelación, compuesto por el Decano y otros dos Auditores de la Sacra Romana Rota; *d*) el tribunal de casación. constituído por el Cardenal Prefecto de la Signatura Apostólica y por otros Cardenales de la misma Signatura. Las funciones del ministerio público las ejerce el promotor de justicia.

Normas especiales del Tratado Lateranense y de una ley interna del Estado de la C. del Vaticano regulan la adquisición y pérdida de la ciudadanía. Por tales normas son ciudadanos vaticanos : *a*) los Cardenales residentes en la C. del Vaticano o en Roma; *b*) los que residen estable y legítimamente en la C. del Vaticano por razón de su dignidad,

cargo, oficio o empleo; c) algunos parientes próximos de los ciudadanos vaticanos, siempre que estén autorizados legítimamente a residir en la C. del Vaticano. *Cic.*

BIBL. — F. CAMMEO, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Firenze, 1932; P. CIPROTTI, *Appunti di diritto privato vaticano*, Roma, 1938; *Vaticano*, edit. bajo la dirección de G. FALLANI y M. ESCOBAR, Firenze, 1946 (v. sobre todo P. CIPROTTI, *Leggi e tribunali*, p. 361-386; C. PACELLI, *Lo Stato della Città del Vaticano*, p. 761-780); F. HAYWARD, *El Papa y la Ciudad Pontificia*, Madrid, 1950; G. FALLANI y M. ESCOBAR, *Vaticano*, Barcelona, 1953.

CIVILIZACIÓN. — 1. PREMISAS. - La c. es el conjunto de ciencias, artes y costumbres que forman el patrimonio de los pueblos que después de un largo recorrido han llegado a un elevado nivel social. Puede aplicarse también este término al conjunto de estos pueblos en oposición a aquellos que no han alcanzado más que alguno de los estadios del progreso.

En los párrafos que siguen hemos de tratar sobre todo de la c. tal como es, no como debiera ser idealmente, y por esto examinaremos los principales aspectos favorables y nocivos, tanto para el individuo como para la colectividad, sobre todo desde el punto de vista de la moral.

2. VENTAJAS. - La c. es un hecho, no un problema: en los tiempos modernos asistimos —y no ya de siglo en siglo, sino de decenio en decenio y casi de año en año— al incesante, rumoroso y caótico progreso de la civilización que con una agresividad llena de audacia va conquistando rápidamente la humanidad entera, penetrando cada vez más en todos los estratos sociales o difundiéndose en regiones y en naciones que hasta hace poco tiempo vivían una vida tranquila y bastante primitiva totalmente alejadas de las complicaciones de la civilización.

De este hecho innegable e insoslayable del progreso de la c., nacen importantes problemas sociológicos, que interesan tanto a la medicina como a la agricultura, a la industria como al comercio, pero sobre todo a la moral.

Indudablemente la c. tiene sus grandes ventajas, de las que nos limitaremos a señalar esquemáticamente las más importantes.

a) *Difusión de la cultura*. Se verifica no sólo con la disminución más o menos rápida del analfabetismo, sino también merced a la difusión del cinematógrafo, de la radio y de la televisión, que divulgan por todas partes por medio de la imagen, el sonido, la palabra, informaciones y noticias sobre todo lo que acontece en el mundo, vulgarizan los descubrimientos científicos, nos hacen participar de los usos y costumbres de los países más lejanos, nos tienen al corriente de todo descubrimiento, de todo suceso, hasta el punto de hacer que nos sintamos por muchos aspectos ciudadanos del mundo.

b) *Mejoramiento de las comunicaciones*. Los medios de transporte, cada vez más cómodos, rápidos, seguros y económicos, no sólo permiten un mejor cambio de mercancías con ventaja para la alimentación de los pueblos que hoy prácticamente se encuentran a cubierto de aquellas carestías que en el pasado lanzaban periódicamente a naciones enteras a la miseria; facilitan también los viajes individuales o colectivos, el conocimiento directo de los países lejanos, y con esto un mayor sentimiento de comprensión recíproca y de fraternidad entre los pueblos. A esto se añade la posibilidad de difundir la religión en regiones antes inexplorables y salvajes, la ventaja no menos importante de poder alimentar e incrementar las prácticas del culto entre fieles diseminados en vastas regiones a los que antes difícilmente se podía atender.

c) *Lucha victoriosa contra las enfermedades infecciosas* y en general mejoramiento higiénico de la humanidad que hoy se encuentra en las naciones civilizadas no sólo al abrigo de los estragos epidémicos de la antigüedad, sino poderosamente defendida de las infecciones que hasta hace pocos años inexorablemente truncaban tantas y tan floridas vidas. Baste pensar en los portentosos resultados de los antibióticos (v. *Medicamentos*), que han contribuido mucho a aumentar en muchos años la duración media de la vida humana, que hoy alcanza los 65 años en muchos países civilizados.

d) *Difusión del deporte*. Este es también bajo cierto aspecto una ventaja en cuanto que con el mejoramiento biológico no sólo de los atletas, sino también de las masas de espectadores, los llamados deportistas pasan hoy en los estadios, a lo largo de los caminos recorridos por los corredores o en otros lugares al aire libre, las tardes de los domingos que antiguamente se dedicaban a las tabernas o a otras diversiones aun más malsanas. Sin tener en cuenta que los niños y adolescentes que pasaban sus horas libres en el ocio o en pasatiempos sedentarios se ven hoy arrastrados por las competiciones deportivas, con indudable ventaja para su robustecimiento. Es necesario, sin embargo, que se eviten los excesos de toda especie y que

los ejercicios físicos no impidan o hagan pasar a segundo plano el desarrollo de las facultades espirituales.

e) *Mejoramiento de las condiciones de los obreros* que en turnos de trabajos más breves y con prestaciones más racionales y más higiénicas —amparados por providencias sociales de todo género— están hoy en condiciones de desenvolver su actividad sin aquellos peligros y aquella depauperación física que hasta hace pocos decenios hundía en la miseria y embrutecía al obrero. Este mejoramiento permite además al trabajador dedicar más tiempo a los problemas de su vida intelectual, social y moral.

3. Daños de la c. - Frente a éstas, que nos parecen las principales ventajas de la c., y que no son ciertamente despreciables si concurren a mejorar la salud física, a elevar los espíritus, a educar las mentes y a incrementar el espíritu de fraternidad entre los pueblos, no podemos pasar por alto los daños que proceden de la excesivamente rápida y tumultuosa civilización de la vida moderna. Bástenos recordar brevemente:

a) *El urbanismo.* Arrastradas por la ilusión de un trabajo menos fatigoso y más retribuído, así como por los espejismos hedonísticos de toda especie, las poblaciones rurales tienden cada vez más hacia la ciudad. Con esto se crean las metrópolis tentaculares, donde el campesino simple, ignorante, biológicamente sano, suele convertirse en el miserable obrero no cualificado y se ve obligado a vivir en ambientes insanos y superpoblados sin suficiente alimentación, presa fácil de los vicios y de las enfermedades. A consecuencia del urbanismo y de los pésimos ejemplos que se ven en las grandes ciudades, se reduce impresionantemente la natalidad de las naciones más civilizadas, al paso que aumenta la morbilidad, la prostitución, la delincuencia: de donde nace el empobrecimiento biológico general de la raza blanca.

b) *Esterilidad e impotencia.* Son un derivado del urbanismo, ya que es sabido que por el simple hecho de vivir en la ciudad las poblaciones van esterilizándose y pierden su vigor genético. Tal vez depende esto de la carencia de vitaminas, ya que el hombre civilizado se alimenta muy artificiosamente, y ha abandonado aquellas comidas sencillas —ricas en escorias, pero también en vitaminas— que suelen constituir la alimentación de los medios rurales; en parte este grave fenómeno depende del vivir desordenado, inquieto, preocupado, antinatural de los ciudadanos; en parte, tal vez mayor, se deriva de la masculinización de la mujer que por avidez de lucro o por una mal entendida libertad se emplea en medida creciente en ocupaciones mal avenidas con su naturaleza y que en todo caso la distraen de su fundamental misión biológica: el hecho, sin embargo, subsiste en toda su preocupante gravedad.

c) *Aumento de las enfermedades crónicas:* tumores, artritismo, cardiopatías, arterioesclerosis, etc. Esto depende en parte de la benéfica reducción de la mortalidad por formas infecciosas agudas, y en parte (para los tumores) de precisiones diagnósticas más cuidadosas; pero es muy verosímil que en definitiva sea la c. moderna la causa principal de la rápida y grave decadencia de la humanidad.

d) *Aumento de las enfermedades neuropsíquicas.* Ésta indudablemente es una de las más graves y ciertas consecuencias del tumultuoso y traumatizante vivir moderno. Las imperiosas preocupaciones económicas, el enorme aumento de estímulos (sobre todo acústicos), la necesidad de aprender cada día cosas nuevas, el trabajo emotivo, la prisa con que se ha de comer, el sueño escaso e irregular, el abuso de excitantes, del tabaco, a veces hasta de drogas, representan sólo alguno de los muchos escollos contra los cuales puede naufragar nuestro vigor intelectual. Actualmente la aglomeración urbana absorbe la mayor parte de los esfuerzos del hombre civilizado. La misma campiña está llena del rumor de los motores y de los talleres. En las ciudades los establecimientos han ocupado el lugar de los talleres artesanos, los grandes almacenes el de los pequeños comercios; los automóviles pasan estrepitosos, las sirenas chillan, el teléfono nos persigue hasta la intimidad. Se trabaja, se come, se duerme a prisa, en medio del ruido, de la trepidación, de la inquietud material y moral. Y nuestro sistema nervioso, nuestra inteligencia, nuestra emotividad pagan el precio de ésta nuestra evolución (Genil-Perrin). De aquí el impresionante aumento de locos, neuróticos, desesperados, suicidas.

e) *Amenazas de nuevas y más desastrosas guerras.* El enorme mejoramiento de los medios de transporte, cuyas ventajas hemos señalado, ha hecho nuestro mundo mucho más pequeño e indirectamente ha incrementado la voluntad de dominio de las grandes potencias en lucha mutua fatalmente por la conquista de nuevos mercados a su producción, de nuevas fuentes de riqueza, de espacios vi-

tales cada vez más amplios. Esta lucha, a menudo enmascarada tras de programas ideológicos, está favorecida por la posesión de las llamadas armas secretas, que dan a la nación que las posee la ilusión de un éxito rápido, en tanto que estas armas —desde la bomba atómica a los más recientes inventos de la cibernética (v.)— han de concurrir tan sólo a destruir la humanidad.

4. REMEDIOS CONTRA LAS DESVIACIONES Y EXCESOS DE LA C. - Sería cosa de preguntarse ante todo si la c. es en definitiva un bien o un mal; pero esta pregunta sería ociosa, ya que el progreso continuo de la civilización es un fenómeno al cual no se puede poner un freno eficaz. Considerados todos los puntos de vista juzgamos que la c. es un bien y será necesario más bien que todos los que se preocupan del porvenir del hombre civilizado —médicos, sociólogos, moralistas— cooperen asiduamente a fin de que el progreso de la vida moderna sea realmente sano y exclusivamente provechoso y reduzca al mínimo, si no los llega a abolir, los motivos, también graves, de sufrimiento material y de daño espiritual.

La lucha contra el urbanismo (mejorando las condiciones de vida y de trabajo de los medio rurales, favoreciendo la pequeña propiedad, incrementando las obras de saneamiento, etc.); una distribución más racional de la población (mediante emigraciones bien controladas); el saneamiento de la vivienda (recuérdense las chabolas de los suburbios y aquel crudo aforismo de R. Sand: «La moral es una cuestión de metros cuadrados»); las disposiciones en favor de las familias numerosas; el retorno de la mujer a su misión natural de madre y ama de casa: éstos son tal vez los medios principales para salir al paso de los daños crecientes de la vida moderna.

La Iglesia, sobre todo por obra de sus últimos Pontífices, ha prodigado continua e incansablemente sus consejos y exhortaciones en este sentido: a fin de que el hombre no se convierta (nuevo aprendiz de brujo) en esclavo del maquinismo creado por él, a fin de que la mujer vuelva a ser la buena y prolífica reina del hogar, a fin de que cese la miseria: el más siniestro de los males sociales, cuyas causas principales consisten en el ciego egoísmo de los individuos y de las naciones más poderosas.

Porque —no hay que olvidarlo— los daños morales y materiales que se derivan de la c. tienen todos una sola raíz: la falta de caridad, y ésta es una fatal derivación del alejamiento del Evangelio característica de estratos amplísimos de la humanidad actual, que inconscientemente se ha hecho esclava de la soberbia, de la ambición, de la avaricia, del hedonismo, con la fatal consecuencia de la pérdida a breve plazo (como lo enseña la historia de las civilizaciones antiguas), de los valores espirituales y consecuentemente con el empobrecimiento general y el trastorno material de los pueblos.

Es necesario, en una palabra, que la caridad (en la más noble y vasta expresión del término) avance al paso del progreso de la ciencia, de modo que el espíritu cristiano de solidaridad humana paralice y venza el egoísmo individual, el egoísmo clasista y el egoísmo de las naciones, eliminando tanto el paro, como la miseria, el vicio, la esterilización de las mismas fuentes de la vida.

Finalmente, en cuanto a los individuos en particular, éstos podrán aprovechar los beneficios de la c. y evitar al mismo tiempo sus graves daños si se educan en una equitativa distribución del trabajo y del descanso, en una prudente disciplina de los placeres, en evitar todo exceso, en mantenerse honestos, leales, altruístas, en conquistar —en una palabra— aquel equilibrio y aquella serenidad interior que son los únicos que permiten vivir bien, aun materialmente, en esta vida moderna de otro modo tan pobre y trabajada. *Riz.*

BIBL. — F. STURA, *Le convulsioni del nuovo secolo*, Roma, 1906; C. CORUZZI y F. TRAVAGLI, *Trattato di medicina sociale*, Milano, 1938; GENIL-PERRIN, *Protégeons notre santé morale contre les dangers de la vie moderne*, en *Revue d'hygiène*, 47, 1925; M. F. SCIACCA, *La Iglesia y la civilización moderna*, Barcelona, 1949; M. DE CORTE, *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización*, Valencia, 1953.

CLASES SOCIALES.—1. NOCIÓN. - La palabra clase en la lengua latina tiene muchos significados. Para los antiguos romanos *classis* = la flota, después las divisiones según el censo y, finalmente, cualquier otra división. En el sentido de la división social, en las lenguas latinas la expresión *clase* tiene dos significados: el *positivo*, orgánicosocial, y el *técnico*, de lucha social, negativo, esto es, marxista. En las lenguas germánicas clase sigue teniendo el sentido de lucha, mientras que *Stand* (Estado), el sentido de grupos sociales orgánicos. Los fisiócratas (s. XVII-XVIII) aplican el término a la división de la vida económica: clase productora o clase estéril, según la participación o no en la producción. Los socialcomunistas dan a la clase

un nuevo significado de división social. Existen dos c.: la de los que poseen y la de los que no poseen los medios de producción. De aquí la clase capitalista y la clase proletaria. Distición errónea, que no tiene en cuenta los campesinos, funcionarios, profesionales libres. Los comunistas se esfuerzan por clasificar a todo el mundo en este esquema simplista, pero el desarrollo social y económico continuo determina el nacimiento de nuevas profesiones que no tienen directamente nada que ver con la relación entre capital y trabajo. El concepto comunista de clase no es de naturaleza económica, sino más bien ideológica, filosófica, religiosa y política.

La clase, como noción y fenómeno social, ha suscitado por lo tanto y suscita muchas discusiones, y los sociólogos no están de acuerdo ni sobre la definición ni sobre la división de las c. La clase es la estratificación social, efectuada al principio por la diferenciación de posesión; así tenemos la clase de los capitalistas y de los proletarios. Estas dos c. se encuentran y luchan en el mercado del trabajo. La lucha entre ambos intereses pone el cimiento a los intereses particulares de cada clase, lo cual hace nacer la conciencia de clase. La conciencia de clase es un factor necesario para la formación de la clase, lo cual no es otra cosa que la posición tomada respecto al orden social y económico actual, en relación con diferencias y luchas en el mercado del trabajo.

2. Las causas sociales y económicas de la clase. - El cuerpo social es por su naturaleza orgánico, esto es, tiene múltiples órganos. Cada órgano ejercita su propia función para el fin común del organismo. Estos órganos en la vida social son las profesiones. Las profesiones colaborando al bien común deben tener también, según su contribución, parte en el bien común. El funcionamiento de este organismo corporativo fué destruído por el sistema económico individualista, capitalista, el cual eliminando el estrato medio, rompió el puente que unía al rico con el pobre, al alto con el bajo. Éste fué el motivo principal de la división de clases; la nueva clase media, del obrero cualificado al funcionario medio y alto, no puede ya representar la fuerza sana de la antigua clase media, ya que le falta la independencia económica.

De la concentración industrial nació la aglomeración de los obreros. Pero cuando los hombres sufren las mismas injusticias, teniendo las mismas aspiraciones, sometidos al mismo régimen, nace una solidaridad común, una conciencia colectiva. De la aglomeración en masa con una conciencia de injusticia continua a la organización de clase no hay más que un paso. La organización se convierte en organización de lucha. Contra las fuerzas orgánicas prevalecen las fuerzas anorgánicas, mecánicas. A este propósito dice la Enc. *Quadragesimo anno:* «La lucha de clase, en efecto, cuando se abstiene de los actos de enemistad y del odio mutuo, se transforma poco a poco en una honesta discusión, fundada en la búsqueda de la justicia». Pero si esta lucha e impronta de odio se convierte en fin por sí misma y combate «con todos los medios, aun los más violentos» (ibíd.), entonces se convierte en fuerza antisocial y destructora.

3. C. y orden social. - Cómo salir de la sociedad clasista, de la lucha de clases, nos lo enseña Pío XI: «Ya que la sociedad humana se encuentra al presente en un estado violento, por lo mismo inestable y vacilante, precisamente porque se funda en clases de diversas tendencias, opuestas entre sí y propensas a la lucha y a la enemistad. Por lo que la política social ha de poner todo empeño en reconstruir las mismas profesiones» (Enc. *Quadragesimo anno*). La sociedad de hoy es la sociedad de clase, de lucha de clases. Aquella a la que debemos tender es la sociedad orgánica y ordenada con la cooperación de las diversas profesiones, esto es, «poner fin a las rivalidades de las dos c. opuestas, despertar y promover una cordial cooperación de las diversas profesiones de los ciudadanos» (Enc. *Quadragesimo anno*). Clase hoy significa lucha, en tanto que profesión, corporación, significa cooperación, de donde resulta el orden.

Es por lo tanto necesario llegar a una cordial cooperación y coparticipación de todos los estratos sociales en los bienes materiales y culturales de la comunidad nacional e internacional, que se han de realizar por medio de las organizaciones profesionales, resucitando la ética profesional que nos dará orden y alegría en el trabajo. *Per.*

BIBL. — G. Albrecht, *Die sozialen Klassen*, 1926; P. Fahlbeck, *Die Klassen u. die Gesellschaft*, 1922; R. Michels, *Beitrag zur Lehre von der Klassenordnung*, en *Archiv für Sozialwiss. u. Sozialpolitik*, XL; C. Van Overbergh, *La classe sociale*, 1905; Moreau, *Le syndicalisme*, París, 1925; J. Azpiazu, *La Encíclica Quadragesimo anno*, Madrid, 1948; M. Iglesias Ramírez, *Doctrina social católica*, Barcelona, 1955; O. F. Baños, *Trabajo y capital*, Madrid, 1939.

CLAUSURA. — 1. Datos históricos. - Del latín *claudere*, se llama así la regla severa que en algunas órdenes religiosas masculinas

y femeninas prohibe a sus miembros salir de la casa religiosa (c. activa) y la entrada de extraños en la misma casa religiosa (c. pasiva). Si la tomamos en sentido material, c. significa todo el espacio dentro del convento destinado exclusivamente al uso de los religiosos o religiosas.

El origen de la c. es antiquísimo y se introdujo más por costumbre que por ley general escrita. Existen, sin embargo, sínodos particulares que hablan de la c. monástica bajo el aspecto más bien de c. activa, esto es, de no salir del monasterio; pero esta disciplina no fué concorde y general en la Iglesia ni cayó bajo sanciones o penas canónicas. Ni en Graciano ni en las Decretales se encuentra una norma para la c. de derecho común. El primero que proclamó una ley general acerca de la c. de las monjas fué Bonifacio VIII (1294-1303), prohibiendo severamente tanto la entrada de los extraños en los monasterios como la salida del monasterio de las mismas monjas (VI, 3, 16, C. unic.); prescripción que fué más tarde confirmada en el Conc. de Trento (Ses. XXV, c. 5, *De regul.*), que impuso la excomunión para los que ilegítimamente entraran en la c.

La c. de los hombres, que hasta S. Pío V (1566-1572) estaba regulada por el derecho particular y consuetudinario, fué reformada por este Pontífice con la Const. *Regularium personarum* de 24 oct. 1566 e impuesta como ley general con excomunión aneja al ingreso de mujeres en los conventos. Los privilegios y abusos subsiguientes hicieron que Benedicto XIV (1740-1758), con la Const. *Regularis* de 3 enero 1742, tuviera que reorganizar la disciplina de la c. agravando las penas ya sancionadas para salir al paso de todos los abusos. Hoy el CIC contiene prescripciones generales acerca de la c. en los cans. 597-607; para los violadores de la c. existe el can. 2342.

2. Legislación canónica. - La c. está establecida no sólo para favorecer la custodia de la castidad religiosa, sino también para tutelar mejor la paz y tranquilidad de la vida común.

Esta c., en la disciplina moderna, es de dos especies: a) *papal*, a la que están ligados los religiosos de votos solemnes y que es amparada con severas penas por el derecho común; b) *episcopal*, a la que están ligadas las congregaciones de votos simples, sin ser tutelada por penas especiales por derecho común. Ambas especies de c. obligan tanto a los hombres como a las mujeres, pero de modo diverso.

a) La c. papal, considerada con particular referencia a los hombres, se extiende a toda la casa religiosa o convento en el cual habita la comunidad regular, aunque ésta no esté formada (can. 597, § 1; más aún, aunque tenga menos de seis miembros); a los huertos o jardines a los que está reservado el acceso a solos los religiosos (can. 597, § 2). De esta ley están excluidos: la iglesia, la sacristía, los locutorios que han de estar junto a la puerta de entrada de la casa religiosa. En la c. se prohibe la admisión de mujeres de cualquier edad, género o condición bajo cualquier pretexto. Se exceptúan sólo las mujeres de los que actualmente ejercen el supremo principado en los pueblos y su séquito (canon 598).

b) En la c. de monjas ninguno, de cualquier clase, condición, sexo, edad, debe ser admitido sin licencia de la Sta. Sede. Exceptúanse de esta ley: 1) el Ordinario del lugar o el Superior regular a quien estén sujetas las monjas, sólo durante el período de la visita canónica, en cuyo caso han de ser acompañados al menos por un clérigo o religioso de edad madura (can. 600, § 1); 2) el confesor (o capellán) o cualquier otro sacerdote para la administración de los sacramentos a las enfermas (can. 600, § 2) y la asistencia a las moribundas; 3) los príncipes reinantes con sus mujeres y su séquito, y los Cardenales (can. 600, § 3), que pueden hacerse acompañar por un clérigo o también por un laico; 4) el médico o cualquier obrero que sea necesario, p. ej., albañiles, carpinteros, etc., siempre con la aprobación del Ordinario del lugar (can. 600, § 3).

Sin permiso o licencia de la Sta. Sede no es lícito admitir dentro del monasterio a niñas o jóvenes por razón de educación o por otra causa piadosa, p. ej., ejercicios espirituales para la primera comunión.

A ninguna religiosa le es lícito después de la profesión salir del monasterio, ni siquiera por breve tiempo, bajo ningún pretexto, sin especial indulto de la Sta. Sede, exceptuado el caso de peligro de muerte o de otro gravísimo daño, p. ej., incendio, peligro de guerra, etc. (can. 601, § 1-2), urgente operación quirúrgica u otra intervención médica de urgencia, asistencia a una Hermana que se encuentre en esta necesidad de operación o cura médica, o también en grave necesidad, p. ej., vigilar los bienes del monasterio, acto importante de administración, apostolado, etc. (Instrucción de la Sda. Congr. de Religiosos de 25 marzo 1956; AAS 48 [1956], 516 ss.).

En las sociedades, masculinas o femeninas, de vida común con o sin votos, la c. debe observarse según las constituciones propias del Instituto, bajo la vigilancia inmediata del Ordinario del lugar (can. 604; 679, § 2).

3. Penas contra los violadores. - Los que admiten en la c. papal de los regulares a las mujeres, aunque sean impúberes, y las mujeres que entran (si son púberes) incurren en excomunión simplemente reservada al Sumo Pontífice (can. 2342, n. 2). Para salir los religiosos de la c. corresponde a los Superiores la vigilancia y la concesión del permiso según las propias constituciones religiosas (can. 606, § 1).

Los violadores de la c. de las monjas, esto es, el que entra, el que introduce o admite dentro de los límites de la c., y las monjas que ilegítimamente salen, son castigados con excomunión reservada simplemente a la Santa Sede (can. 2342, n. 1).

Contra los violadores de la c. de los Institutos, sean femeninos o masculinos, de vida común, el Obispo local puede proceder con penas y censuras (can. 603, § 1).

4. Nuevas disposiciones. - Con la publicación de la Const. Apost. *Sponsa Christi*, de 21 nov. 1950 (AAS, 43 [1951], 1 ss.), y de la instrucción complementaria de la Sda. Congregación de Religiosos, publicada el 23 noviembre 1950 (AAS, 43 [1951], 37 ss.) y el 25 marzo 1956 (AAS, 48 [1956], 512-516), ha habido notables y geniales innovaciones en lo que concierne a la c. de las monjas, para hacer la disciplina más en consonancia con las exigencias actuales. Además de las modificaciones ya señaladas se ha de observar que la c. papal se distingue en c. mayor, más rígida, y c. menor, que es una forma más moderada.

La c. mayor es la que hemos descrito según las disposiciones del Código de derecho canónico (can. 597) y las Instrucciones citadas de la Sda. Congr. de Religiosos. A su observancia están obligados todos los monasterios en que se profesa la vida contemplativa estricta y con votos solemnes. La c. papal menor, a la cual están obligados todos los monasterios de monjas, aun aquellos donde por indulto y excepcionalmente se emiten sólo votos simples, se restringe a los monasterios que tienen anejas obras externas y se puede conceder a los monasterios que aunque tienen sólo vida contemplativa tienen, sin embargo, votos simples, debiéndose distinguir en esta clausura menor los locales destinados a las obras externas (a los cuales, bajo determinadas condiciones, pueden acudir del interior las monjas, empleadas en estas funciones, y del exterior todas las personas autorizadas) y los locales reservados a las monjas, sujetos a mayor rigor. Los externos que entran ilegítimamente en la parte del monasterior, dedicada a las obras, caen bajo las penas que ha de establecer el Ordinario; pero si entran en los locales reservados a las monjas se someten a las penas contenidas en el can. 2342, n. 1. Las monjas caen bajo estas últimas penas en cualquier caso.

Nos hemos referido a las formas externas de apostolado, a las cuales según las nuevas normas pueden dedicarse también las monjas de c., sin mengua de su especial género de vida.

Un monasterio de c. es en sí independiente y autónomo, sin relaciones de dependencia jurídica el uno del otro. Las nuevas normas, aun conservando la autonomía, prevén sin embargo la posibilidad de una federación de monasterios, que se ha de verificar por iniciativa de los interesados con la aprobación de la Sta. Sede, con objeto de obtener más fácilmente ventajas comunes tanto de orden moral y religioso como de orden económico. *Tar.*

BIBL. — T. P. Schaefer, *De Religiosis*, Münster, 1927; P. F. X. Wernz-Vidal, *Jus Canonicum*, III, *De Religiosis*, Roma, 1933; H. Dutouquet, *Clôture*, en DTC, V, 244-257; Instr. S. C. Relig. *Nuper edito*, 6 feb. 1924 (AAS, XVI, 96); N. Onstenk, *De constitutione S. Pii V «Circa pastoralis» super calusura monialium...*, íd., 210-256; G. Escudero, *Clausura Papal y votos solemnes*, en *Vida Religiosa* (1948), 24-28.

CLEMENCIA. — 1. Naturaleza. - La c. entendida en sentido estricto es la mitigación en el uso de la facultad de castigar, debida a una disposición de ánimo que hace aborrecer todo lo que contrista al prójimo.

2. Moralidad. - La c. es un deber: nuestra misma naturaleza y el amor que debemos a los demás nos inclinan a mitigar las penas que se les han de infligir.

3. Pecados contrarios. - Se peca por exceso contra la c. sobrepasando por aspereza de ánimo los límites de la equidad en la pena de los delitos: ésta es la crueldad, cuyo grado de culpabilidad depende del mal causado al prójimo indebidamente. Castigar sin la autoridad necesaria o sin motivo suficiente es un pecado de especial naturaleza, llamado sevicia. Pécase por defecto contra la c., cuando no se infligen, por excesiva benignidad, las penas exigidas por el bien de la comunidad o por el del mismo delincuente. Es pecado

grave cuando ocasiona un daño serio a la comunidad o al culpable. *Man.*

BIBL. — A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 496-498, 503-504.

CLEPTOMANÍA. — 1. DEFINICIÓN Y NATURALEZA. - Este término de origen griego (κλήπτω = robo) indica cualquier tendencia morbosa al hurto.

En su forma más sencilla la c. se observa en ciertos casos de psicastenia (v.) y consiste en la necesidad incoercible de cometer un hurto. El psicasténico cleptómano roba cualquier cosa que venga a constituir el objeto de su impulso obsesivo, independientemente del valor de la cosa robada y a menudo sin tener ninguna necesidad material de ella; el cleptómano roba a sabiendas, porque tiene conciencia de que comete un delito, pero no logra liberarse de la idea que lo atormenta, más aún, no encuentra tranquilidad hasta no haberle realizado. Sin embargo, a la sensación de intenso alivio que sigue a la satisfacción de su obsesión sustituye habitualmente un vivo remordimiento que induce al enfermo a restituir lo robado o —si esto le parece peligroso— a indemnizar de cualquier modo lo robado o también a deshacerse del objeto sustraído.

La c. se observa con más frecuencia en otras enfermedades mentales: así, en la frenastenia, sobre todo como expresión de debilidad moral; en los comienzos de la demencia senil, de la esquizofrenia o de la parálisis progresiva, como signo de decadencia intelectual o de desconsideración irreflexiva; en la mania como indicio de desvergüenza o por el capricho de hacer una burla. En todos estos casos la conciencia se encuentra más o menos profundamente velada por psicosis, por lo que, o falta del todo o es insignificante la lucha interior entre la idea impulsiva y repugnante y la voluntad.

Nótase con más frecuencia la c. en el histerismo, en que el hurto (por lo general piezas de vestir u objetos de adorno) se efectúa con agudo ingenio, bajo el impulso de una codicia difícilmente refrenable por los débiles poderes inhibitorios de estos enfermos, y favorecida, en cambio, por su prepotente egocentrismo.

Finalmente, la c. puede constituir en ciertos epilépticos un equivalente de la crisis convulsiva, cuando no es —como es más probable— una manifestación de su carácter degenerativo.

2. CONSIDERACIONES MORALES. - El cleptómano no es responsable de su gesto delictivo, realizado involuntariamente; más aún —como ocurre en la genuina c. de los psicasténicos—, efectuado a pesar de la resistencia de una conciencia recta y atormentada; sólo para los histéricos se puede hablar —y habrá que estudiar cada caso— de semirresponsabilidad.

No se puede decir otro tanto de aquellos hurtos cometidos muy frecuentemente por personas sanas de mente, que, sin verse urgidas por necesidades económicas, se apropian diversos objetos, no siempre desprovistos de valor intrínseco, con el pretexto especioso de que no se trata de un hurto, sino del deseo inocente de tener un «recuerdo» del lugar visitado. Es conocido el hecho de los invitados que se llevan un cubierto de plata y de los turistas que se guardan ceniceros, cucharillas y otros objetos semejantes de los barcos u hoteles donde estuvieron en sus viajes. Todo esto no tiene nada que ver con la c. y es moralmente reprobable, aunque por lo demás se trate de malos hábitos relativamente innocuos.

Otras veces —sobre todo en los juzgados— se trata de hacer pasar por c. el hurto vulgar cometido por personas pudientes, o que se tienen por tales, con el fin de sustraer al reo a las sanciones de la ley; pero ésta es una extensión gratuita y vituperable del término que sale totalmente del ámbito psiquiátrico, aunque justifica el dicho de que la c. es «el hurto de los ricos».

Tampoco entra en el campo de la verdadera c. (aunque se acerca a ella, como ahora veremos) la tendencia de muchos coleccionistas de apropiarse «piezas» raras o que ellos todavía no poseen. Suele ser esto común en los bibliófilos y lo suele determinar la circunstancia de que de otra manera el sujeto no estaría en condiciones de entrar en posesión de aquella «pieza» determinada, cuya vista suscita en él un fuerte impulso de apoderarse de ella. Éstos son gente que fuera del campo de sus colecciones sentiría el mayor escrúpulo en robar la cosa más insignificante. Trátase, pues, aquí también de una manía no siempre innocua, ni moralmente excusable, aunque justificada al menos hasta cierto punto por tendencias obsesivoimpulsivas más o menos larvadas, que emparentan estos hurtos con la verdadera y propia c. de los psicasténicos. *Riz.*

BIBL. — G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1951.

CLÉRIGO. — 1. Pertenecientes al clero. El término que proviene etimológicamente de κλῆρος = suerte, pasó a significar desde el s. III las personas pertenecientes al servicio del altar, porque «son la parte del Señor o porque el Señor constituye su parte» (S. Jerónimo, Ep. 52 ad Nepot., 5).

Son clérigos y pertenecen por lo tanto al clero por derecho divino o eclesiástico los que han recibido la tonsura o un grado de orden, esto es, después de los simples tonsurados, los ostiarios, los lectores, los exorcistas, los acólitos, los subdiáconos, los diáconos, los sacerdotes, los obispos. Los clérigos constituyen en la Iglesia una categoría distinta por derecho divino de la categoría de los laicos o seglares y por consiguiente tienen especiales derechos y deberes. Según el orden recibido, a ellos compete la potestad plena o parcial del orden y tienen la capacidad de recibir la potestad de jurisdicción y de ser nombrados para un oficio eclesiástico (canon 118). Al estado privilegiado del clero corresponden deberes más altos que a los demás fieles.

2. Deberes negativos de los clérigos. Los deberes de los clérigos se pueden dividir en deberes negativos y positivos. Pertenecen a la primera clase las siguientes prohibiciones:

A) Abstenerse de cuanto no convenga al estado sacerdotal (can. 138), a saber: *a)* ejercer artes indecorosas en relación con el carácter del c.; *b)* tomar parte en juegos aleatorios con exposición de dinero; *c)* llevar armas, a no ser que haya una causa justa que autorice la defensa; *d)* entregarse habitualmente a la caza, sobre todo a la llamada clamorosa, que está absolutamente prohibida; *e)* entrar en tabernas o lugares semejantes sin necesidad o sin causa justa aprobada por el Ordinario del lugar.

B) Evitar aquellas ocupaciones y artes que, aunque no sean indecorosas, desdicen del estado clerical (can. 139). En concreto el c.: *a)* no puede sin indulto apostólico ejercer la medicina o la cirugía aunque tenga hechos los estudios de estas disciplinas; le es lícito, sin embargo, en caso de necesidad; *b)* no puede hacer el oficio de notario público más que en la Curia eclesiástica; *c)* no puede ejercer aquellos oficios que implican el ejercicio de una jurisdicción o administración laical; *d)* no puede llevar la gestión de bienes pertenecientes a laicos o desempeñar cargos seculares cuando su gestión obligue a dar cuenta de la administración, sin permiso del Ordinario propio; *e)* no puede actuar como procurador o abogado en tribunal civil; permitiéndosele sólo en el eclesiástico y también en el civil si se trata de una causa personal o de la iglesia propia; *f)* se le exhorta a no participar de ningún modo en juicios criminales; más aún, a no verse obligado por la necesidad, no ha de intervenir ni siquiera como testigo; sólo podrá participar cuando el juicio no es criminal o cuando de él no se deriva una grave pena personal; *g)* no puede solicitar ni aceptar el cargo de diputado o senador sin haber obtenido licencia de la Santa Sede en los lugares donde existe esta prohibición pontificia, como en Italia, y donde no exista, sin permiso del Ordinario propio y del Ordinario del lugar donde se hace la elección; *h)* les está también vedado a los clérigos intervenir en aquellos espectáculos que desdicen de ellos, como son las danzas, y en aquellas fiestas donde, aun prescindiendo de la inconveniencia, su presencia podría ser causa de escándalo a los fieles (can. 140); *i)* está prohibido a los clérigos alistarse voluntariamente en la milicia (can. 141, § 1), a no ser con licencia del Ordinario para quedar antes libres; el c. que contraviniera este párrafo decae automáticamente *(ipso facto)* del estado clerical (can. 141, § 2); *l)* está prohibido a los clérigos negociar y comerciar (can. 142, 2380); les está prohibido el comerciar en favor propio, bajo pena de excomunión reservada de un modo especial a la Sta. Sede y en que se incurre inmediatamente (*latæ sententiæ, speciali modo reservata:* AAS, 42 [1950], 330-331); *m)* sin permiso del Ordinario del lugar el c. no puede salir fiador, aunque la fianza se haga sobre los bienes propios (can. 137); *n)* no puede usar anillo, a no ser que le esté permitido por privilegio apostólico o por derecho (can. 136, § 2); *o)* aunque no tenga oficio o beneficio que le obligue a la residencia o al desempeño del mismo, el c. no puede ausentarse por tiempo notable de la propia diócesis sin permiso del Ordinario, el cual permiso si no se puede obtener explícitamente se ha de presumir al menos (can. 143); *p)* es una obligación grave y fuente al mismo tiempo de otras obligaciones la incardinación (v.; cfr. cáns. 11 y 144); *q)* a los clérigos les está prohibido estrictamente inducir a los fieles a prometer con voto, juramento o de cualquier otra forma, escoger su iglesia como iglesia funerante o a mudar la elección ya hecha (can. 1227); *r)* los clérigos no pueden llevar el cadáver de los laicos, cualquiera

que sea su dignidad; les está permitido llevar el de otros clérigos (can. 1233, § 4); *s*) en virtud del can. 1386 los clérigos seculares, sin permiso de su Ordinario, y los religiosos, sin el de su Superior mayor, no pueden editar libros que traten de cosas profanas, ni escribir en diarios o periódicos, ni llevar la dirección de los mismos; *t*) el c. de órdenes mayores no puede renunciar al beneficio, ni el Ordinario puede aceptar su renuncia, si no consta que por otra parte tiene un honesto medio de vida.

3. Deberes positivos de los clérigos. - Teniendo en cuenta que los clérigos deben llevar una vida particularmente santa y ejemplar (can. 124), sus principales obligaciones positivas son:

a) *la castidad absoluta* (cans. 132-133, 1072, 2176-81, 2358-59, 2388), de manera que los clérigos constituídos en órdenes mayores no pueden, ni válida ni lícitamente (en la Iglesia latina), contraer matrimonio y están obligados a observar la castidad hasta el punto de que pecando contra ella cometen sacrilegio. Los clérigos menores no pueden contraer matrimonio, pero si su matrimonio no fué nulo por violencia o por miedo en el momento del contrato matrimonial, en virtud del mismo derecho decaen del estado clerical (véase *Orden, impedimento del*); de aquí la prohibición de cohabitar con mujeres sobre las que pueda recaer alguna sospecha (v. *Celibato*);

b) *la obediencia al Ordinario*. Todos los clérigos, de un modo particular los sacerdotes, están obligados especialmente a respetar y obedecer a su Ordinario propio (canon 127). Por consiguiente, cada vez y por todo el tiempo que según el juicio del propio Ordinario lo exija la necesidad de la Iglesia, y siempre que no estén dispensados por impedimento legítimo, los clérigos han de aceptar y cumplir fielmente el oficio que su Obispo les encomiende (can. 128);

c) *la vida común*, aunque no es obligación estrictamente dicha, es de alabar y hasta de aconsejar (can. 134), y en donde exista la costumbre de la vida común se debe, en cuanto sea posible, conservar;

d) *el hábito eclesiástico;* todos los clérigos, sin excepción, han de vestir hábito clerical decoroso, según las legítimas costumbres de cada lugar y las prescripciones de los ordinarios locales; deben además llevar siempre abierta la tonsura, salvo que las costumbres reconocidas de su propia nación no lo aconsejen y de cualquier modo han de peinarse con sencillez (can. 136);

e) *cultivar los estudios sagrados*. Los clérigos ordenados sacerdotes no descuiden el estudio, especialmente de los asuntos sagrados (cfr. can. 1307 para los exámenes después de la ordenación sacerdotal y el can. 131 para las llamadas conferencias morales o pastorales), y en las disciplinas sagradas sigan la sólida doctrina recibida de nuestros mayores y aceptada comúnmente por la Iglesia, evitando las novedades profanas en la expresión y la falsa ciencia (can. 129; Enc. *Humani generis*, 12 agosto 1950: AAS, 42 [1950], 561-578);

f) *prestarse a la enseñanza del catecismo a los niños*. Los sacerdotes y todos los demás clérigos, cuando no estén legítimamente impedidos, tienen la obligación de ayudar al párroco en la instrucción religiosa de los niños, bajo las penas que les podrá imponer su Ordinario (can. 1333, § 2);

g) tienen además la obligación de *participar en las procesiones* organizadas por la iglesia a que están adscritos (can. 1294, § 2);

h) los clérigos deben *dar cuenta* a su Ordinario de los bienes recibidos confidencialmente para causas pías, indicando todos los bienes recibidos tanto muebles como inmuebles, con las obligaciones anejas (canon 1516, § 1).

La potestad de orden que tenga el c. no se pierde jamás, aun cuando su ejercicio sea ilícito. En cambio puede perderse la condición jurídica del c. como también los demás efectos jurídicos del orden por varias causas, entre las cuales está la reducción al estado laical (v.).

En lo que respecta a los privilegios, v. *Clérigos (Privilegios de los)*. *Pal.*

BIBL. — B. Dolhagaray, *Clercs*, en DTC, III, 225-235; P. Gillet, *Notio clericorum*, en *Collectanea mechliniensia*, 20 (1931), 295-296; M. Chartier, *Les obligations des clercs*, en *Le canoniste*, 48 (1926), 275-284, 337-346, 372-380, 442-449, 552-559, 588-593; Ph. Maroto, *De obligationibus clericorum*, en CpR, 1 (1920), 98-107; F. Cleeys-Bouuaert, *Clerc*, en DDC, III, 827-871; I. B. Brunini, *The clerical obligations of canon 139 and 142*, Washington, 1937; M. Pfiegler, *Existencia Sacerdotal*, Ensayo de una tipología, San Sebastián, 1957.

CLÉRIGOS (Bienes de los). — Se estudian aquí los bienes, es decir, las cosas que pueden ser objeto de derecho, en relación con los clérigos que, empleados en el oficio del culto, tienen derecho a obtener su sustentación del servicio del altar, según las leyes de la Iglesia Católica, la cual por su parte tiene un derecho innato a poseer bienes

(cáns. 1495-1596, 1409 ss.) para las necesidades de su misión.

1. Datos históricos. - En el Antiguo Testamento los sacerdotes y los levitas no recibían herencia de bienes ni parte en ella, sino que eran sustentados con las ofertas hechas al altar y los llamados diezmos (cfr. Núm., 18, 24; Deut., 18; Jos., 14). En la Iglesia primitiva los clérigos tampoco poseían bienes particulares, sino que lo poseían todo en común (cfr. Act., 2, 5-6). Más tarde los bienes comunes se adscribieron a las iglesias catedrales o episcopales y con sus frutos se atendía a las necesidades de los pobres de la comunidad cristiana, mientras que una parte de las rentas de las iglesias se asignaba al Obispo o al clero para su propia manutención. En la iglesia de Roma se determinó de un modo obligatorio una partición de las rentas del patrimonio eclesiástico en cuatro partes: la primera se entregaba al Obispo, la segunda al clero, la tercera a los pobres, la cuarta había de servir para el sostenimiento de los beneficios sagrados. Más tarde nacieron las fundaciones y las ofertas hechas por los cristianos a las iglesias particulares que se levantaban especialmente en los medios rurales y que de esta manera se hicieron económicamente independientes.

Por consiguiente, la relación del clérigo con los bienes inmuebles, pertenecientes a la iglesia local, cuyas rentas constituían la parte principal de su manutención recibió el nombre desde el s. IX de *beneficium*, con que se indicaban más propiamente los bienes inmuebles que habían de servir para tal sustentación (v. *Beneficio*).

Habiendo cesado el fervor primitivo y como los clérigos poseyeran con frecuencia bienes personales procedentes de patrimonios familiares o de otras fuentes legítimas, se concedió a los mismos que pudieran retenerlos y administrarlos; pero en este caso no se permitía a los c. vivir de los bienes de la iglesia, ni tener un beneficio, porque estos bienes se destinaban solamente a los indigentes. Pero dado que ciertas fundaciones habían sido establecidas para sustentación del clérigo, como oficiante en una iglesia determinada o titular de un determinado oficio sacro, nacía en el clérigo como consecuencia el derecho a percibir la renta como correspondiente del oficio que él desempeñaba, lo cual ha sido canonizado por el Código de derecho canónico (can. 1409).

2. Clasificación de los bienes. - La idea y el hecho de que los bienes de la iglesia habían tenido origen en la pobreza y para la pobreza hizo nacer la duda y el problema moral de si los c. eran verdaderos propietarios de los bienes adquiridos por razón de su oficio. Los canonistas y los teólogos moralistas clasificaron los bienes de los c., para resolver esta duda, en tres categorías:

a) bienes *patrimoniales*, a saber, los que provienen al clérigo por razón de cualquier ingreso de índole profana, es decir, común a los seglares, p. ej., herencia, donaciones personales, industria propia, etc.;

b) bienes *cuasipatrimoniales*, a saber, los que provienen al clérigo por el ejercicio de un oficio eclesiástico, como funciones sagradas, funerales, etc.; son por lo tanto como el estipendio de un trabajo o de una obra y asistencia prestada;

c) bienes *beneficiales* o *eclesiásticos*, a saber, los que provienen al clérigo del beneficio eclesiástico, de que está investido (cfr. canon 1410).

En esta tercera categoría de bienes proponen los autores una triple subdivisión que aclara mejor la duda propuesta. Los bienes beneficiales pueden considerarse como: 1) bienes *necesarios*, a saber, los que son precisos y suficientes para la honesta sustentación del clérigo (alimento, habitación decorosa, ropas, etc.); 2) bienes *parsimoniales*, que son los que el clérigo ahorra de los gastos necesarios, viviendo frugalmente; 3) bienes *superfluos*, que son los que sobran de los bienes necesarios y parsimoniales.

3. Derechos y deberes respecto a los diversos bienes. - Está fuera de duda que los c. tienen plena propiedad de los bienes patrimoniales y cuasipatrimoniales. Por lo que hace a los frutos de los bienes beneficiales, los clérigos tienen pleno dominio de ellos en la medida que conviene a su honesta sustentación. Los beneficios, en efecto, se destinan a los c. no como un don, sino como compensación por un servicio. Por lo tanto el clérigo que tenga un patrimonio suficiente y un beneficio puede vivir de las rentas del beneficio y conservar el propio patrimonio (can. 1472-1475).

Los bienes superfluos está obligado el clérigo a emplearlos en los pobres o en causas pías (can. 1473).

El clérigo no es propietario del beneficio (v.), por lo cual no puede hacer actos ni contratos que excedan la simple administración. No tiene derecho absoluto sino subordinado al ejercicio del oficio sacro y hace suyos, en la medida del tiempo en que es

titular del mismo *(pro rata temporis)*, no sólo los frutos civiles, sino también las cosechas naturales o pendientes. Tiene igualmente obligaciones semejantes a las del usufructuario y entre el beneficio y el clérigo (beneficiado) no se da prescripción (cáns. 1476 s., 1522 s.).

Respecto al derecho civil los c. no constituyen una clase particular. *Tur.*

BIBL. — D. F. A. DÍEZ DE CABRERA, *Disquisitio clericalis*, Roma, 1664; M. A. CORONATA, *Istitutiones* l. c., II, Torino, 1931, n. 1016 ss.; DE MEESTER, *Compendium* l. c., III, Brugis, 1926, p. 358 ss.; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 16 ss.

CLÉRIGOS (Privilegios de los). — 1. NOCIÓN. En sentido amplio con el nombre de privilegios de los c. pueden entenderse todas las prerrogativas especiales de que goza el estado clerical, cuales son, p. ej., el derecho, exclusivo de ellos, de obtener la jurisdicción eclesiástica y los beneficios eclesiásticos (canon 118), el derecho de precedencia (can. 491), etc. Pero como término técnico la doctrina canónica tradicional, confirmada por el CIC (libro II, parte I, sec. I, tít. 2), emplea esta palabra para cuatro privilegios determinados, que son derechos especiales del estado clerical como tal, destinados a tutelar el decoro del mismo (can. 119-122).

a) El *privilegio del canon (privilegium canonis)*. Este privilegio concede al estado clerical una especial tutela jurídica de la persona contra cualquier violencia o injuria real, en cuanto las violencias hechas a los clérigos constituyen un delito de sacrilegio (v.) sancionado con graves penas eclesiásticas. El nombre se explica históricamente por la siguiente razón: llámase así por un célebre canon, el 15 del Concilio Lateranense II (1139), *Si quis suadente diabolo* (C. 17, 4, 29), el cual, aunque no era la primera ley que se refería a este delito (cfr. para los tiempos anteriores, p. ej., C. 17, 4, 21-24), los sancionaba (por razones históricas ocasionadas por las agitaciones religiosopolíticas de aquella época), con una pena extraordinaria, la pena de anatema, cuya absolución, excepto en el caso de peligro de muerte, había de pedir el penitente personalmente al Papa, al menos según el texto original del canon, que fué sin embargo mitigado en algunos puntos por la legislación posterior. Según el CIC (can. 119, 2343) las penas varían según la dignidad del c.; los violadores de este privilegio incurren siempre por el mismo hecho en la excomunión *(latæ sententiæ)*, reservada a la Sede Apostólica de un modo especialísimo *(specialissimo modo)*, cuando la violencia fué usada contra el Papa; de un modo especial *(speciali modo)*, cuando se empleó contra Cardenales, Legados Apostólicos, Patriarcas, Metropolitanos u Obispos; reservada al Ordinario propio en los demás casos.

b) El *privilegio del fuero (privilegium fori)*. El privilegio del fuero exime a los clérigos del fuero civil y reserva para ellos el fuero eclesiástico en todas las causas lo mismo civiles que criminales, a menos que para determinados lugares esté legítimamente establecido de otra forma, p. ej., por un Concordato o por una costumbre. En los primeros siglos de la Iglesia hubo ya muchos fieles que en obsequio a las palabras de S. Pablo (I Cor., 6, 1 ss.) elegían como juez al Obispo, no sólo en las causas eclesiásticas, sino también en las civiles. De este uso en las relaciones con el estado clerical se fué desarrollando con el tiempo un verdadero régimen de privilegios en el derecho canónico (C. 11, q. 1, 43, 46-47; X, 2, 1, 8, 10, 17; X, 2, 2, 1, 2, 9, 12, 13), reconocido también por el derecho romano (Nov., 123, c. 8 y c. 21), y después por el derecho germánico *(Synod. Francof.*, a. 794, c. 30 y c. 39; *Authent. Frider. II, Statuimus*, a. 1220). Pero después de la Edad Media las autoridades civiles fueron limitando y finalmente abrogando este privilegio. La Iglesia, sin embargo, por principio lo ha defendido siempre, aunque prácticamente y no de grado se ha visto obligada a renunciar a él, ya concediendo particulares derogaciones en los Concordatos, ya reconociendo costumbres contrarias. El CIC (canon 120) conserva aún como principio el privilegio y permite citar a un clérigo en el foro civil solamente después de obtenida la competente autorización de la Autoridad eclesiástica, esto es, la de la Sta. Sede cuando se trata de Cardenales, Legados Apostólicos, Obispos, Abades o Prelados *nullius*, los Superiores supremos de las religiones de derecho pontificio o los Oficiales mayores de la Curia Romana (estos últimos cuando se trata de negocios pertinentes a su oficio); se precisa la autorización del Ordinario del lugar donde se sigue el proceso, cuando se trata de otros c. (can. 120, § 1-2). El que contra estas disposiciones osare citar a un Cardenal, a un Legado Apostólico, o al propio Ordinario o a un Oficial mayor de la Curia Romana ante un juez civil incurriría por el mismo hecho *(ipso facto)* en excomunión reservada a la Sta. Sede *(modo speciali)*; quien

citase a otro Obispo, Abad o Prelado *nullius* o a un Superior supremo de una religión de derecho pontificio, incurriría en excomunión reservada a la Sta. Sede *(simpliciter);* en los demás casos hay establecidas determinadas penas (can. 2341). En España el privilegio del fuero está regulado por el artículo XVI del Concordato.

c) El *privilegio de la inmunidad (privilegium immunitatis)*, es decir, la inmunidad personal (distinta de la inmunidad real o local) exige para el estado clerical la exención de determinadas prestaciones y cargos civiles. Desde el tiempo de Constantino Magno los c. estaban exentos de determinados cargos (*munera sordida;* Nov., 123, c. 5), lo cual por lo general siguió en vigor aun bajo el derecho germánico. La Iglesia solicitó el privilegio principalmente en la Edad Media (X, 3, 49, 4, 7; VI, 3, 20, 4; VI, 3, 23, 3), que le fué reconocido en 1220 por Federico II *(Authent., Item nulla)*. Pero en la época moderna, sobre todo después de la Revolución francesa, las autoridades civiles dejaron de reconocerlo, aunque la Iglesia lo defendió siempre. El CIC (can. 121) establece que los c. están exentos del servicio militar y de los cargos civiles incompatibles con el estado clerical, p. ej., de los cargos de juez, notario, jurado, etc. (can. 139). El privilegio, sin embargo, no está defendido por penas especiales, sino sólo por la ley penal general contra los que violan la libertad de la Iglesia con leyes o decretos (can. 2334). En algunos Estados esta cuestión está regulada en los Concordatos, así en España con los artículos XIV y XV y artículos XII, XIII y XIV del anejo IV en relación con el artículo XV acerca del servicio militar en paz y en guerra.

d) El *privilegio de la competencia (privilegium competentiæ)* concede a los clérigos forzados a pagar a sus acreedores el derecho a reservarse aquellos bienes que según el juicio prudente del juez eclesiástico sean necesarios para su honesta sustentación, salva siempre la obligación de pagar las deudas cuanto antes (can. 122). El privilegio, semejante al *beneficium competentiæ* del derecho romano en favor de los soldados (D., 42, 1, 6 y 18), se basa en realidad en el principio eclesiástico contenido en otros cánones de que los c. no han de verse constreñidos a una condición de vida, indecorosa para el estado clerical (este pensamiento fué probablemente causa de la interpretación extensiva que se encuentra en X, 3, 23, 3, citado frecuentemente como origen del privilegio). Tampoco este privilegio se encuentra defendido por una ley penal. Está reconocido en muchos Estados sea en los Concordatos, sea, al menos en parte, en análogas leyes civiles relativas a los empleados del Estado, no excluídos los eclesiásticos. En el Concordato español se reconoce explícitamente en el artículo XVI, núm. 6.

2. Extensión y pérdida de los privilegios de los c. - De estos privilegios gozan tanto los c. como los miembros de Órdenes o Congregaciones religiosas (incluso los novicios) masculinas y femeninas (can. 614), así como los miembros de las sociedades de vida común sin votos (can. 680).

Los que gozan de estos privilegios no pueden renunciar a ellos (can. 123), por estar concedidos al estado como tal y no a las personas en particular. Éstas pierden los privilegios de su estado inmediatamente *(ipso iure)*, si son reducidas al estado laical (v. *Reducción al estado laical)*, o degradadas o privadas del derecho de llevar el hábito eclesiástico (can. 123, 2300, 2304, 2305). Los religiosos legos y los miembros de sociedades de vida común sin votos los pierden, cuando cesan de ser religiosos, esto es, cuando abandonan la religión por voluntad propia o, exceptuados algunos casos, cuando son despedidos de la religión (cáns. 637-640; 648; 669, § 1). *Led.*

BIBL. — J. B. Säomüller, *Lehrbuch d. kath. Kirchenrecht*, s. I, Freiburg i. Br., 1930, p. 333-353; Wernz-Vidal, *Ius can.*, II, Roma, 1928, p. 85-95; F. Claeys-Bouuaert, *Clerc*, en DDC, III, 864-872; R. Genestal, *Les origines du privilège clérical*, en *Revue historique du droit français et étranger* (1908), 461 ss.; R. Poncet, *Les privilèges des clercs au moyen-âge*, 1901; R. Damen, *De privilegio fori*, Roma, 1928; A. Levet, *Le bénéfice de compétence*, 1928; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, p. 138-154; Piga, *La giurisdizione sui chierici e sui religiosi in materia spirituale e disciplinare*, en *Il diritto ecclesiastico* (1933), 547-568; A. Bertolo, *Intorno al «privilegium immunitatis» dei c. nel CIC*, en *Acta Congressus iuridici internationalis*, IV, Roma, 1937, p. 137-144; E. F. Regatillo, *El privilegio del fuero de los clérigos en el Concordato español*, Comillas, 1955; C. Blanco Cordero, *De privilegio Fori, El Fuero especial del Clero y su desarrollo en España hasta el siglo VIII*, Salamanca, 1944.

COADJUTOR. — En el derecho canónico con el nombre genérico de c. se designan los que ayudan de un modo estable a un beneficiado en su oficio (can. 1433); éstos en cuanto tales no son beneficiados (can. 1412, n. 2). Ya el Conc. de Trento (Ses. XXV, *De refor.*, c. 7) abrogó todas las coadjutorías, exceptuadas las episcopales y las abaciales, y el CIC vigente habla expresamente sólo de coadju-

tores de los Obispos y del Vicario parroquial llamado c.; pero por derecho particular pueden existir también otros coadjutores, como diremos más abajo.

1. Los coadjutores de los Obispos. - Los coadjutores de los Obispos se encuentran ya en los primeros siglos de la era cristiana y con el tiempo ha habido una evolución que ha tomado diversas formas. Como coadjutores pueden considerarse los llamados *Corepíscopos*, que eran, al menos al principio, Obispos en el campo que ayudaban a los Obispos propios, residentes en las ciudades; pero al mismo tiempo tenemos también coadjutores dados a la persona de un Obispo impedido (p. ej., por edad o por enfermedad), como fué el mismo S. Agustín en cierto período de su vida. En la Edad Media los Obispos empleaban a menudo como coadjutores a los Obispos expulsados de su propia Sede (llamados ordinariamente Obispos titulares). Al principio de nuestro siglo los canonistas distinguían los *Vicarii in pontificalibus* y los *coadiutores Episcoporum* (F. X. Wernz, *Ius Decretalium*, II, p. 635 ss.; igualmente I. B. Sägmüller, *Lehrb. de kath. Kirchenrechts*, I, p. 460 ss.).

El derecho vigente (cáns. 350-355) distingue dos (c. dado a la persona o dado a la Sede) y, respectivamente, tres coadjutores episcopales (en cuanto el c. dado a la persona puede ser doble). Estos coadjutores episcopales ya desde el tiempo de Bonifacio VIII pueden ser nombrados solamente por el Sumo Pontífice.

a) C. dado a la persona de un Obispo impedido, sea por edad o por enfermedad. Éste puede ser constituído doblemente: generalmente se nombra con el derecho de suceder automáticamente *(ipso iure)* al auxiliado en caso de vacación de la diócesis; en este caso se dice más propiamente c.; pero puede ser nombrado sin este derecho y en este caso se llama más propiamente *auxiliar*. Los poderes de los coadjutores personales están establecidos principalmente en el decreto apostólico de nombramiento. Si en este decreto no se establece de otra manera está vigente la norma siguiente del Código de derecho canónico: el c. dado a un Obispo totalmente inhábil, tiene todos los derechos y deberes episcopales; de otra suerte tiene sólo los derechos que el Obispo auxiliado le confía. Pero el Obispo no debe delegar a otros lo que el c. puede y quiere ejercitar, y por otra parte el c. debe cumplir, si no está justamente impedido, aquellas funciones episcopales que el Obispo le confía. En el caso de vacación de la diócesis el c. con derecho de sucesión automáticamente se hace Ordinario, esto es, Obispo diocesano; el auxiliar, por el contrario, cesa en su cargo, salvo que en el decreto apostólico de nombramiento se disponga de otra suerte.

b) C. dado a la Sede episcopal, generalmente por la extensión del territorio. Éste tiene derecho a todas las funciones litúrgicas del orden episcopal en el territorio diocesano, exceptuada la ordenación sagrada de los clérigos; en cuanto a los demás poderes episcopales le corresponde tanto cuanto le sea confiado por la Sta. Sede o por el Obispo. Su oficio, por ser dado a la Sede, continúa incluso durante la vacación de la diócesis.

Todos los coadjutores episcopales están obligados a la residencia en la diócesis.

2. Coadjutores parroquiales. - Entre los Vicarios parroquiales se llama Vicario c. el que sustituye a un párroco incapaz para ejercer su oficio por vejez, o por enfermedad mental, o por impericia, o por ceguera, o por otra causa permanente (can. 475, § 1; véase *Vicarios Parroquiales*).

3. Coadjutores abaciales. - Como hemos dicho antes, el Conc. de Trento admitía además de los coadjutores episcopales, los coadjutores *abaciales*. El Código no habla expresamente de éstos, pero tampoco los ha abrogado. Por esta razón pueden darse también dentro del derecho vigente (can. 6) abades-coadjutores, para los cuales valen análogamente las mismas normas dadas para los coadjutores episcopales (Mayer, *Benediktinisches Ordensrecht*, II [1932], p. 161).

4. Coadjutores de otros beneficiados. Por derecho particular, esto es, por indulto apostólico, hay coadjutores de otros beneficiados, p. ej., de los canónigos en Italia y en la misma Roma, así como en Baviera en virtud del Concordato (art. X, § 1, b). La condición jurídica de éstos está determinada por el derecho particular. *Led.*

BIBL. — Reiffenstuel, lib. III, tít. VI, n. 22 ss.; Wernz-Vidal, *Ius can.*, II, Roma, 1928, n. 613 ss. y n. 662; Ph. Hofmeister, en *Arch. f. kath. Kirchenrecht* (1932), 369-436, y en *Theol. Quartalschr.* (1933), 97-115.

COALICIÓN. — 1. Noción. - Término usado para indicar un régimen económico — llamado también régimen de *concentración industrial* — más o menos profundamente diverso del de la competencia y más o menos cercano al del monopolio; régimen que se determina precisamente por medio de la cons-

titución de las coaliciones o sindicatos industriales.

Las coaliciones pueden ser:

a) *Acuerdo momentáneo (corners):* para acaparar o interceptar una mercancía con objeto de elevar artificiosamente su precio, disminuyendo o dosificando oportunamente su oferta. Pueden tener éxito en regímenes de mercado cerrado en tiempos de hostilidad entre las naciones.

b) *Carteles:* las empresas, conservando cada una su propia individualidad, se unen entre sí con objeto de concentrar los esfuerzos sobre todos o sobre alguno de los siguientes objetivos: la cantidad de los productos, su precio, sus mercados respectivos. Los carteles se denominan *pools*, cuando en ellos se constituye un órgano central para vigilar la observancia de los compromisos por parte de las empresas en particular y para dirigir su actividad comercial en la adquisición en común de materias primas y distribución de los productos en los mercados establecidos.

Otra forma especial de cartel es aquella en la que nominalmente cada empresa conserva su autonomía; pero todas sus acciones las tiene una misma Compañía —*Holding Company*— que viene a tener sobre ellas una acción directiva preeminente.

c) *Trust:* todas las empresas se funden en nuevo organismo industrial *(Board of Trust)*, perdiendo así cada una su propia personalidad jurídica.

Las coaliciones pueden efectuarse entre empresas de la misma especie o entre empresas complementarias: tanto en uno como en otro caso se tiende siempre al mismo objeto: aumentar el lucro, disminuyendo el costo de producción y manteniendo inalterable el precio de venta.

2. Origen. - La c. nace de la concurrencia. En la lucha de las empresas las más débiles sucumben, las mejor dotadas sobreviven. La continuación de la lucha entre las sobrevivientes se hace cada vez más costosa; razón por la cual en cierto momento terminan por entenderse en una de las formas señaladas.

3. Problemas sociales y morales. - Las coaliciones dan lugar a problemas sociales y morales —aquí señalaremos sólo algunos— importantísimos. Ante todo pueden crecer hasta alcanzar proporciones gigantescas, absorbiendo capitales enormes, empleando a decenas y hasta centenares de millares de obreros, produciendo cantidades desmesuradas de mercancía. En estos casos su poder llega a ser tal que puede fácilmente hacer presión sobre las autoridades públicas plegándolas en favor de los intereses propios, incluso en daño de la comunidad.

Las coaliciones como hemos visto pretenden disminuir el coste más que acrecentar el precio; pero una vez dueños del mercado, pueden verse inducidos a conseguir el máximo lucro, fijando el precio que les sea más ventajoso, sin consideración ninguna al interés del consumidor.

Las posibilidades de una c. pueden ser tales que le permitan vender sus propios productos más allá de sus fronteras, para obligar a la quiebra a las empresas que fuera de la nación producen los mismos bienes para de este modo extender el radio de su mercado *(Dumping)*. *Pav.*

BIBL. — Pío XI, Enc. *Quadragesimo anno* (16 mayo 1931); F. Vito, *I sindicati industriali*, Milano, 1932.

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. — 1. Fuentes del derecho antes del Código de derecho canónico. - En los s. XVII-XIX las fuentes del derecho canónico general (pontificio) de la Iglesia latina se contenían en gran parte en las colecciones que formaban parte del *Corpus Iuris canonici* (v.) y en los Decretos del Conc. de Trento; pero además de estas fuentes, cuyos textos estaban dispuestos en un orden sistemático muy deficiente, había una notable cantidad de actos pontificios o de los Dicasterios de la Curia Romana de que se habían hecho colecciones casi siempre en orden cronológico.

Esto producía gran dificultad para el estudio y la aplicación del derecho canónico; tanto más que muchos de los textos habían sido abrogados, otros eran providencias emanadas para casos particulares, no pocos eran repeticiones y, finalmente, no faltaban en todo este fárrago de fuentes varias lagunas.

Por este motivo, sobre todo después que los Estados comenzaron a sistematizar en códigos gran parte de sus normas jurídicas, se abrió paso también entre los canonistas la idea de que era oportuno reordenar toda la legislación de la Iglesia, siguiendo la técnica moderna de codificación.

2. Trabajo preparatorio para la codificación. - Ya en los estudios y reuniones preparatorias del Concilio Vaticano, y en reuniones tenidas durante el mismo Concilio (1869-1870), los Cardenales y prelados insistieron con frecuencia en que se realizasen varias reformas sobre uno u otro punto de la legis-

lación eclesiástica, y varias veces surgió también la idea de una codificación.

Pronto comenzaron también las discusiones entre los escritores acerca de la oportunidad o inoportunidad de la codificación; y hubo varios ensayos privados de codificación hechos con diverso criterio (Pezzani, Coloniatti, De Luise, etc.). Además de esta preparación doctrinal se ha de recordar también la preparación legislativa, ya que se promulgaron algunas constituciones apostólicas, las cuales, en tanto que reformaban el derecho vigente en determinadas materias, constituían otras tantas codificaciones parciales o textos únicos.

Recordemos entre las principales: Pío IX, *Apostolicæ Sedis*, 12 octubre 1869, sobre las censuras *latæ sententiæ;* León XIII, *Officiorum ac munerum*, 25 enero 1897, sobre la censura y prohibición de libros; *Conditæ a Christo*, 8 diciembre 1900, sobre los religiosos de votos simples.

Finalmente, en 1904 el Sto. Pontífice Pío X dió oficialmente comienzo a los trabajos preparatorios para la codificación del derecho canónico.

Para la codificación se recogieron las opiniones de los Obispos de todo el mundo sobre las reformas que eran aconsejables. Comisiones adecuadas de cardenales, auxiliadas por numerosos consultores y colaboradores, prepararon los diversos proyectos o esquemas de cada una de las partes del que fué más tarde el *Codex iuris canonici*, sometiendo estos proyectos a un intenso y profundo estudio y a repetidas discusiones y revisiones.

En 1914 los proyectos así elaborados fueron enviados a los Ordinarios de la Iglesia latina, cuyas observaciones fueron después recogidas y estudiadas para la elaboración de un nuevo proyecto definitivo de todo el Código. Este proyecto ulterior, preparado en 1916, fué a su vez enviado a todos los Cardenales y prelados de la Curia Romana, para que también ellos hiciesen sus observaciones.

De todos estos trabajos el animador y principal artífice fué el Card. Pedro Gasparri.

3. Promulgación del Código de derecho canónico. - La promulgación la hizo el papa Benedicto XV con la Const. Apost. *Providentissima mater* del día de Pentecostés (27 de mayo) de 1917, mediante la inserción del Código en los *Acta Apostolicæ Sedis* (vol. IX, pars II, 28 junio 1917). El Código entró en vigor el día de Pentecostés (19 de mayo) de 1918, salvo algunos pocos cánones, cuya entrada en vigor se anticipó.

El título oficial del Código es: *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti papæ XV auctoritate promulgatus.*

4. Cánones y libros del Código de derecho canónico. - El Código está constituido por 2414 cánones; y además por 8 documentos (que fueron después 9 y actualmente han sido reducidos a 6) que contienen normas particulares en determinadas materias.

Los cánones están agrupados en cinco libros: *Normæ generales* (cáns. 1-86), *De personis* (cáns. 87-725), *De rebus* (cáns. 726-1551), *De processibus* (cáns., 1552-2194), *De delictis et pœnis* (cáns. 2195-2414). El can. 1099 ha sido modificado por el Motu proprio *Decretum «Ne temere»* de 1 agosto 1948 e igualmente el can. 2319, § 1, n. 1, por el Motu proprio *Ecclesiæ bonum* de 25 dic. 1953, además de las modificaciones relativas al ayuno eucarístico, a los tres últimos días de la Semana Santa (v. *Comunión, Misa*) y el derecho de apelación al Tribunal de la Sda. Rota Romana, derogando el can. 1599, § 1 (v. *Rota Sda. Romana*).

Cada libro tiene varias subdivisiones: partes, secciones, títulos, capítulos, artículos. Y los cánones más amplios se dividen en párrafos o en números.

5. Ediciones. - Además de la edición oficial constituída por el volumen citado de los *Acta Apostolicæ Sedis* se publicaron por cuenta de la Sta. Sede (que se ha reservado la propiedad literaria) muchas ediciones no oficiales, de diverso formato, las cuales contienen, además del texto del código, el prefacio del Card. Gasparri, el texto del Motu proprio, con que se constituyó la Comisión para la interpretación auténtica, y un índice alfabético del contenido; algunas ediciones tienen además al pie de cada canon la indicación de las fuentes del derecho canónico anterior, obra también del Card. Gasparri.

Una buena edición, no oficial, que ha tenido gran difusión en el público de habla española es la publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos por los profesores de la Pontificia Universidad de Salamanca Miguélez, Alonso y Cabrero, en que, además de la versión castellana se da al pie de la página la jurisprudencia y comentarios oportunos. A los apéndices se agregan la Constitución *«Provida Mater»*, acerca de los institutos seculares y el Concordato entre la Sta. Sede y España de 1953 con su protocolo final y anejos.

6. Valor de la codificación. - La codifica-

ción ha representado un progreso notable en la técnica legislativa eclesiástica. Basta confrontar el *Codex* con las colecciones precedentes para darse cuenta inmediatamente de la ventaja de aquél por la sistematización, la concisión, la claridad y la relativa precisión terminológica, aunque todas estas dotes no estén en el *Codex* en tal grado que no hagan deseable algún mejoramiento, al paso que en él se conservan aquella elasticidad y ductilidad que han constituído siempre una gran virtud de las leyes de la Iglesia.

El código no se aplica, de vía ordinaria, a la Iglesia oriental, ni regula, si no es incidentalmente, las materias referentes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado; más aún, deja a salvo expresamente las disposiciones de los Concordatos (can. 2).

Para la Iglesia oriental se está trabajando desde 1929 en preparar un Código de derecho canónico, de una manera análoga a como se ha hecho para la Iglesia latina; y algunas partes del futuro Código de derecho canónico oriental han sido recientemente publicadas por separado (las normas en materia matrimonial, con el Motu proprio *Crebræ allatæ* de 22 febrero 1949; las que regulan la materia procesal, con el Motu proprio *Sollicitudinem nostram* de 6 enero 1950; las que regulan el derecho de los religiosos, los bienes eclesiásticos y la terminología, con el Motu proprio *Postquam Apostolicis litteris* de 19 febrero 1952).

7. Interpretación auténtica. - Para la interpretación auténtica del *Codex* se constituyó por Benedicto XV (Motu proprio *Cum Iuris canonici*, 15 sept. 1917) una Comisión Cardenalicia, cuyas interpretaciones *(responsa)*, que tienen fuerza de ley, se publican en los *Acta Apostolicæ Sedis*. *Cip.*

BIBL. — A. Van Hove, *Prolegomena*, Roma-Mechliniæ, 1945, p. 614-622; M. Zalba, *Treinta y cinco años de derecho canónico*, en *Est. ecl.* (1952), 187-220; E. F. Regatillo, *Sugerencia acerca del Código canónico*, en *Rev. esp. de Der. Can.* (1946), 225-318.

COEDUCACIÓN.—1. Noción. - Es la educación conjunta de niños y adolescentes de ambos sexos con el fin de favorecer un pretendido natural y progresivo encuentro de ambos sexos.

2. Valoración. - Además de los fautores del naturalismo y de algunos protestantes que han creído encontrar en la coeducación un elemento favorable a la limpieza de las costumbres, en contradicción con los peligros del autoerotismo, este método ha sido alabado también por algunos católicos. Juzgan éstos que en la coeducación se da una especie de vacuna gradual contra el mal, un incentivo a la gentileza y a la emulación, y una expresión análoga a la vida de familia.

Pero la Iglesia se ha declarado constantemente contraria a dicho método, porque ha visto en él un grave peligro para la pureza y para la formación de los jóvenes. En realidad la comparación con la vida familiar es claramente forzada, y además se excede en la aplicación del principio de la inmunización producida por la costumbre *(ab assuetis non fit passio)*, olvidando que la costumbre puede eliminar la peligrosa sorpresa de la impresión nueva, pero no elimina, sino más bien aumenta el peligro que se deriva del contacto continuo, con lo que constituye un estímulo natural de las pasiones, no sólo por su novedad, sino por su contenido. La experiencia no hace sino confirmar esta observación.

Por otra parte, la c. es contraria a la formación específica de los dos sexos. «Estos — observa oportunamente Pío XI, en la Encíclica *Divini illius magistri*, 31 dic. 1929 —, conforme a los admirables designios del Creador, están destinados a completarse recíprocamente en la familia y en la sociedad, precisamente por su diversidad, la cual por lo tanto debe ser mantenida y favorecida en la formación educativa, con la distinción necesaria y la separación correspondiente, proporcionada a las diversas circunstancias.»

Esta última expresión no pretende limitar el principio, sino sólo indicar la manera de aplicarlo, ya que donde se trata de cosas que se han de evitar, no porque en sí sean reprobables, sino por ser peligrosas, no se puede menos de tener en cuenta todas las circunstancias al valorar el peligro. *Pal.*

BIBL. — F. Ter Haar, *Casus conscientiæ*, I, Torino-Roma, 1 ss.; A. Woods, *Co-education*, New York, 1903; G. Burness, *La coéducation dans les écoles secondaires*, Lille, 1912; J. de la Vassière, *La coéducation des sexes et la science positive*, París, 1928.

COHABITACIÓN. — En sentido estricto es no sólo la habitación bajo el mismo techo, sino también la convivencia en forma de vida familiar. De aquí nacen diversas consecuencias civiles, morales y canónicas.

1. C. de los cónyuges. - La sociedad conyugal tiene como principal de sus efectos la c., necesaria para el cumplimiento de sus deberes conyugales (can. 1128).

Por consiguiente, la separación de los cónyuges, que (entre otros efectos tiene el de la destrucción de la convivencia temporalmente o para siempre) es lícita tan sólo por

determinados motivos, sean éstos delictivos, como el adulterio (can. 1129), los malos tratos, injurias graves, violencia y menosprecio de la mujer o intento del marido de prostituir a su mujer, o de aquél o ésta de corromper a los hijos o prostituir a sus hijas (CCE, art. 105); la herejía, el cisma, la apostasía (can. 1131); sean deshonrosos, como el desdoro que proviene al cónyuge inocente por la condena a cadena o reclusión perpetua del otro cónyuge (art. 105).

El hecho de la c. de los cónyuges da consistencia a la presunción de la consumación del matrimonio (can. 1015, § 2), obligando a las partes a demostrar con argumentos positivos y concluyentes que no pudieron o no quisieron usar de los derechos conyugales.

2. La c. de los clérigos. - Está prohibida a los clérigos la c. con mujeres sospechosas. No se presumen tales las que están ligadas al clérigo por parentesco cercano, como son la madre, hermanas, tías y otras semejantes, o también aquellas cuya honestidad de costumbres y avanzada edad excluyen todo género de sospechas (can. 133). El juzgar de la ilicitud de la c., aun en los casos de personas sobre las que de ordinario no cabe sospecha, toca al Ordinario, el cual puede prohibir la c. aun con éstas, si de aquí proviene escándalo a los fieles o peligro de incontinencia para el clérigo.

El clérigo que acepta el juicio del Ordinario y no cumple sus órdenes se considera concubinario y podrá procederse contra él según las normas de los cánones 2176-2181 y ser castigado según el can. 2359.

Esta ley se establece en defensa de la castidad y del celibato del clérigo, así como del decoro del estado clerical. La ley es antiquísima (Conc. Niceno I, a. 325) y ha sido renovada frecuentemente (Conc. Later. II, a. 1125; Trident., Ses. XXV, *De refor.*).

Es, en cambio, digna de alabanza y de que se propague por todos los medios la c. entre los clérigos y donde ya existe debe sostenerse a toda costa (can. 134). Más extensamente, v. *Clérigo*.

En lo que se refiere a la cohabitación en relación con la insuficiencia o falta de proporciones de la casa para las necesidades de la familia (v. *Vivienda*). *M. d. G.*

BIBL. — Para la primera parte, cfr. cualquier tratado *De matrimonio*; para la segunda, v. bibliografía bajo la voz *Clérigo*.

COLECTA. — 1. Noción y datos históricos. Es el nombre que se da a la primera oración de la Misa, porque servía para recoger la silenciosa oración que los fieles hacían preceder a la fórmula solemne de oración dicha en voz alta por el sacerdote. (Hoy se suelen llamar colectas las oraciones prescritas por el Ordinario.) En efecto, después de la invitación a la oración *(oremus)* todos en pie y levantados los brazos (en los tiempos de penitencia de rodillas) oraban en silencio, según la intención expresada por el sacerdote o inherente al día festivo, y sólo después (si los fieles estaban de rodillas después de la invitación a levantarse: *Levate*) el sacerdote resumía la oración común en una fórmula, que seguía ciertas formas determinadas, incluso estilísticas. Las colectas en efecto van siempre dirigidas al Padre (salvo unas pocas excepciones en fórmulas de origen reciente). Esta prescripción y tradición fué codificada oficialmente en el Con. de Hipona de 939. Esta apelación al Padre no se hace nunca sino interponiendo la mediación sacerdotal de Cristo, por lo que la c. concluye siempre con la fórmula *Per Dominum Nostrum Iesum Christum* u otra equivalente.

2. El «cursus» en las colectas. - Otra nota característica de la c. es el ritmo o *cursus*, al cual obedece y según el cual se hace una justa disposición de miembros en la frase, buscándose cierta disposición de las palabras de manera que den una marcha *(cursus)* especial a las diversas partes del periodo *(cursus tardus, planus, dispondaicus, velox, trispondaicus)*, obtenido según una sabia selección de palabras, teniendo en cuenta sus sílabas largas o breves.

3. Obligación de rezar la c. - Está prohibido al sacerdote celebrante quitar o añadir ninguna cosa en las oraciones fijadas para la celebración de la Sta. Misa y, por lo tanto, también omitir la c. (can. 818). De suyo, sin embargo, no es pecado grave omitir sólo la colecta; como no es grave culpa omitir las oraciones *(colectas)* mandadas por el Ordinario. *Cig.*

3. La colecta «Et famulos». - Es ésta una oración en que se pide al Señor por el Romano Pontífice, el Obispo, el Jefe del Estado, por la intenciones más importantes de la Iglesia y de la Patria.

Esta colecta se añade a la última de las oraciones, secretas y postcomuniones de la Misa.

Antes del Concordato de 1953 su uso era potestativo, donde no la hacían obligatoria las prescripciones episcopales. Pero publicado el Concordato y aclaradas posteriormente algunas dudas acerca de esta oración por el

Decreto de la Sda. Congr. de Ritos de 6 de julio de 1954, actualmente esta colecta es obligatoria para todos los sacerdotes españoles que la han de rezar en todas las misas, tanto rezadas como cantadas y solemnes, excepto en las de Réquiem. Parece que se ha de rezar, según era costumbre antes, tres veces, es decir, después de la colecta, de la secreta y de la postcomunión. La Sda. Congr. no hace indicación ninguna a este respecto.

El título que se ha de dar al Jefe del Estado actualmente es el de *Dux* en el caso declinativo que le corresponda.

Cuando se restaure la monarquía española se volverá a usar el título de *Rex*, con la mención, como antes se hacía, de la reina, príncipes e infantes. Úsase también esta colecta con pequeñas variantes en las naciones que formaron parte del imperio español y en Portugal. *Tr.*

BIBL. — B. CAPELLE, *Collecta*, en *Rev. bened.*, 42 (1930), 197-204; G. DE STEFANI, *La S. Messa nella liturgia romana*, Torino, 1935, p. 429-450; F. LODOS, *Las preces litúrgicas por España y por el Jefe del Estado*, en *Sal Terræ*, 499 (1954), 595-600; íd., *Más sobre las preces litúrgicas concordatarias*, en *Sal Terræ*, 501 (1955), 68-72.

COLECTIVISMO. — 1. NOCIÓN. - Este término denota los sistemas que propugnan la propiedad y la economía colectiva. El c. comprende, por lo tanto, todas aquellas tendencias que miran a un orden económico sobre la base de una forma de colectivización de la propiedad más o menos acentuada. Entre ellas está en primer lugar el comunismo, con su socialización integral. Sigue el socialismo con su socialización de los medios de producción, sistema también de inspiración marxista (véase *Socialización*).

2. CONCEPCIÓN COLECTIVISTA DE LA HISTORIA. - Al c. económico se añade también un c. sociológico, o como algunos lo llaman, «la concepción colectivista de la historia», según la cual con una situación objetiva igual de vida se llega a un pensamiento y a una acción unificada de los hombres. Ésta es la concepción que los bolcheviques tienden a realizar con su teoría de la sociedad sin clases, con un sentimiento común, conceptos comunes y voluntad común. Según esta concepción no son los grandes personajes, los caudillos, los que influyen decididamente en la marcha de la historia, sino la voluntad y la acción colectiva. W. Röpke aporta a este propósito un nuevo elemento definiendo el c. — en contraste con el liberalismo — como «una filosofía social que quiere ampliar al máximo las competencias y el poder constructivo del Estado y presupone por lo tanto una subdivisión en gobernantes y gobernados, en mandantes y obedientes. Es, por lo tanto, uno de esos postulados que en teoría toman una forma universal, mientras que en la práctica se desea, en la forma específica, estar personalmente entre los gobernantes y no entre los gobernados, del mismo modo que, a propósito del postulado de una limitación de la libertad de prensa, no se pide en absoluto, sino sólo con la idea bien concreta del que limita y del que es limitado».

3. CRÍTICA DEL C. - En realidad una de las notas de la crisis social actual es una colectivización sociológica de hecho; nuestras opiniones, nuestras emociones, nuestros gustos, nuestro modo de comportarnos, de divertirnos, de reaccionar, de estudiar, de elegir una profesión, etc., tiende al diletantismo, a la falta de un estilo propio a una aglomeración sin estructura propia, sin jerarquía orgánica, a un conglomerado en formaciones de masa. El deber supremo de todo hombre es cultivar su personalidad, no confundiéndose en el hombre-masa. *Per.*

BIBL. — VANDERVELDE, *Le collectivisme et l'évolution économique*, Bruxelles, 1919.

COLISIÓN DE LEYES. — 1. CONCEPTO. - Es el encuentro de diversas leyes con disposiciones contrarias o discordantes e incompatibles acerca del mismo hecho. El conflicto no puede en realidad ser más que aparente porque objetivamente una de las leyes ha de prevalecer, cesando las otras; pero la resolución del conflicto puede ser subjetivamente laboriosa por la dificultad de conocer cuál es la ley que ha de prevalecer. Para la conciencia moral, por lo tanto, el problema es el siguiente: a qué ley se ha de reconocer la preferencia.

2. PROBLEMA ORIGINADO POR LA C. DE LEYES Y SU SOLUCIÓN. - En principio se establecen las siguientes normas:

a) la ley natural tiene precedencia sobre las leyes positivas;

b) entre las leyes positivas, la divina prevalece sobre las humanas;

c) entre las leyes humanas, la de una sociedad más noble tiene precedencia sobre las de una sociedad menos noble (la nobleza de las diversas sociedades se mide por la elevación de su fin y de su misión, por lo que, p. ej., la sociedad religiosa es superior a la civil);

d) entre las leyes de una misma sociedad, la que emana una autoridad superior preva-

lece sobre la que emana de una autoridad subalterna;

e) pero entre las leyes de una misma sociedad, la ley particular prevalece siempre sobre la ley general.

La coexistencia de estas dos últimas normas — *d*) y *e*) — puede ser difícil, ya que de ordinario la ley general emana de la autoridad suprema, mientras que la ley particular emana de las autoridades subalternas. No siempre, sin embargo, se da este caso: la autoridad suprema puede dictar también leyes particulares (en cuanto al territorio o cuanto a la materia) y entonces es evidente que la particular tiene ventaja sobre la general; pero cuando la ley particular procede de una autoridad subalterna, de ordinario se ha de dar la precedencia a la general, por ser superior (supuesto que el conflicto no haya sido resuelto anteriormente con oportunas normas legislativas, como sucede a menudo).

En moral, sin embargo, se puede prescindir de la confrontación minuciosa de las leyes, que suelen hacer los juristas, y limitarse a un principio genérico que, comparando las diversas obligaciones, dé la precedencia a la más estricta y urgente, p. ej., en general, se ha de satisfacer a las deudas de justicia antes que a los deberes de beneficencia, a menos que la extraordinaria necesidad del socorrido sugiera lo contrario. *Gra.*

BIBL. — *Summa Theol.*, I-II, q. 19, a. 4; I-II, q. 95, a. 2-3; V. CATHREIN, *Recht, Naturrecht, und positives Recht*, Freiburg, 1909; O. LOTTIN, *Loi morale et loi positive d'après saint Thomas d'Aquin*, Bruxelles, 1920.

COLONIZACIÓN. — 1. DIVERSOS ASPECTOS. Es un problema que puede ser estudiado bajo diversos aspectos: ético, jurídico, político, económico e histórico. Aquí lo examinaremos solamente en su aspecto ético y jurídico, tratando de establecer si la c. es conforme a los principios que deben regular las relaciones entre los pueblos y por qué títulos.

2. DATOS HISTÓRICOS. - La constitución de colonias al correr de los siglos no se ha presentado siempre con los mismos caracteres. Entre algunos pueblos antiguos, como, p. ej., los fenicios y los griegos, tuvo un carácter exclusivo o preferentemente emigratorio, por cuanto las colonias surgieron como consecuencia del hecho de que prupos de individuos y de familias que habitaban un territorio con exuberante población o de escaso rendimiento marchaban a territorios habitados por otros pueblos. En el pueblo romano las colonias tuvieron su origen por obra de la misma autoridad pública y siguieron a las conquistas militares. Los romanos, en los territorios ocupados militarmente por las legiones, constituían con frecuencia campamentos estables para los militares y sus familias; allí erigían también oficinas públicas, tribunales, termas, etc.

Pero la c. como conquista por parte de los pueblos civilizados de territorios habitados por pueblos de un grado inferior de civilización, tuvo principio en el s. XVI y su meta fué primeramente el continente americano, recién descubierto, y más tarde los territorios de los continentes africano y asiático.

Diversos moralistas y juristas se plantearon el siguiente problema: si los pueblos civilizados podían conquistar militarmente, y por qué títulos, los territorios habitados por pueblos de un grado inferior de civilización y someterlos a su dominio político.

El primero que examinó expresa y ampliamente este problema bajo el aspecto ético y jurídico fué el dominico español Francisco de Vitoria, que vivió de 1486 a 1546, el cual en la 5.ª y 6.ª de sus *Relectiones theologicæ*, bajo el título *De Indis*, examinó si los españoles podían y con qué títulos ocupar lícitamente las tierras de América, descubiertas pocos años antes por Cristóbal Colón.

Otros muchos juristas y teólogos, incluso en tiempos recientes, han examinado este problema.

3. TÍTULOS PARA JUSTIFICARLO. - Entre los diversos títulos que pueden admitirse para justificar la c., entendida en el sentido expuesto, no es legítimo evidentemente el derecho de conquista, ya que éste no es más que la consecuencia de unas afortunadas operaciones militares; y la superioridad de la fuerza material no es ciertamente, por sí misma, una fuente de legítimos derechos políticos sobre territorios ajenos, aunque en ellos habiten pueblos de civilización inferior.

Tampoco puede defenderse como legítimo el título de la llamada superioridad de raza, porque prescindiendo del hecho de que esta diversidad se puede tener en cierta medida entre los mismos pueblos civilizados, se ha de tener presente sobre todo que los derechos naturales y, entre ellos, el derecho a la independencia y libertad, son comunes a todos los pueblos, cualquiera que sea la raza a que pertenecen y el grado de su civilización.

Tampoco puede admitirse el título llamado derecho del primer ocupante, porque, aun extendiendo al derecho público los principios relativos al derecho del primer ocupante que

se dan en derecho privado, este derecho presupone que en el caso concreto se trata de una *res nullius*, lo cual no es cierto en general para los territorios habitados por pueblos de un grado inferior de civilización, los cuales poseen no solamente el derecho privado de propiedad, sino que si, como sucede casi siempre, tienen una organización política propia, aunque sea rudimentaria, poseen un verdadero derecho de soberanía y, por lo tanto, su territorio, aun desde el punto de vista del derecho público, no es una *res nullius*.

Ni siquiera el propósito de llevar la civilización a los pueblos que carecen de ella, puede justificar la conquista de los territorios para constituir en ellos colonias propias. Ciertamente los pueblos civilizados tienen la obligación moral de favorecer la civilización de los pueblos inferiores y éstos tienen la obligación moral de tender a una mayor civilización, pero a este deber de orden moral de los pueblos incivilizados no corresponde un verdadero derecho de imponerles la civilización, privándoles de la independencia y libertad política.

Se ha de hacer, sin embargo, una excepción a este principio general. En efecto, sería lícita la intervención, incluso mediante el uso de la fuerza, en los pueblos incivilizados si en su territorio existieran usos y costumbres inhumanas, como, p. ej., los sacrificios humanos, el canibalismo, etc.

En tiempos más recientes se aceptó como lícito para la adquisición de las colonias el título de la expropiación por utilidad pública, en aquellos casos en que en los territorios habitados por pueblos de un grado inferior de civilización existian riquezas naturales de las que no hacían uso los habitantes y se lo impidieran a los demás. Los bienes de la tierra, se dice como argumento, están destinados a la colectividad humana. Por lo que el pueblo que no usa de ellos e impide su uso a los demás viola un derecho de la colectividad humana.

Frente a este argumento se ha observado que la humanidad, como ente abstracto, no tiene un verdadero derecho a exigir que el pueblo incivilizado use las riquezas, aunque sea en ventaja de la colectividad humana; ni se puede admitir que un determinado pueblo civilizado tenga mandato para obrar en nombre de la colectividad humana, ocupando y constituyendo una colonia suya en el territorio habitado por tales pueblos incivilizados. Además, los pueblos son por derecho de naturaleza todos iguales y el no uso o mal uso de los bienes propios no constituye de suyo una violación de los derechos de los otros.

Sin embargo, se ha de observar que si el principio de la distribución de bienes en ventaja de la colectividad humana se une en el caso concreto al derecho que tiene todo pueblo por naturaleza de procurarse los bienes necesarios a su vida, la conquista colonial puede constituir un acto lícito. Pero debe tener lugar esta conquista dentro de ciertos límites. Debe tratarse de bienes que el pueblo que los posee no necesita y la conquista no debe sobrepasar ni en extensión ni en tiempo los límites de la necesidad propia. *Pas.*

BIBL. — COLLIN, *Catholicisme et colonisation*; J. DELOS, *L'expansion coloniale est-celle legitime?*, en *Semaines sociales de France*, Marseille, 1930, p. 109-136; Y. DE LA BRIÈRE, *Les mandats de la Société des Nations et leur rapport avec le probléme social dans les colonies*, en *Semaines sociales de France*, Marseille, 1930, p. 239-258; I. FOLLIET, *Le droit de colonisation*, París, 1932; íd., *Morale internationale*, París, 1935; Y. DE LA BRIÈRE, *Guerre coloniale et théologie morale*, en *Études*, septiembre 1935; D. C. C., *Guerra coloniale e teologia morale*, en *Scuola cattolica*, octubre 1935; P. MESSINEO, *Giustizia ed espansione coloniale*, Roma, 1937; E. ELORDUY, *La idea del Imperio en el pensamiento español*, Madrid, 1940; SOR MÓNICA, *La gran controversia del s. XVI acerca del dominio español sobre América*, Madrid, 1952; J. CORDERO TORRES, *Política colonial*, Madrid, 1953; A. MIRANDA JUNCO, *Leyes coloniales*, Madrid, 1954.

COMADRONA. — 1. OFICIO. - Es la mujer que en posesión de una formación científica y práctica adecuada asiste a las madres en el parto. El oficio de la c. tiene muchos elementos comunes con el de la enfermera, con la diferencia notable de que el parto no es una enfermedad, sino una cosa normal y perfectamente natural. Sin embargo, hay dos razones que hacen necesaria la asistencia de la c.: el parto, aun el más sencillo y regular, es siempre un hecho en el que la mujer tiene necesidad de ayuda y asistencia, y aunque no es indispensable, es sin embargo muy útil y deseable que esta asistencia la dé una persona bien preparada, que conozca las normas de la higiene y sepa curar con experiencia a la madre y al hijo; además, el parto, aunque sea un suceso natural y normal, puede presentar fácilmente dificultades y complicaciones e incluso peligros. Por su formación especial la c. está más capacitada para advertir estas anormalidades y tomar a tiempo las medidas necesarias, sea con su propia intervención, ayudando o aconsejando, sea en los casos más graves, llamando al médico e informándole sobre la marcha del parto. Por estos motivos en los paises civilizados la profesión de c. puede ser ejercitada solamente

por las mujeres que han conseguido su capacidad en los institutos reconocidos; pero es evidente que en caso de necesidad la persona práctica en estas cosas, aunque no esté diplomada, puede y debe por caridad prestar su ayuda, salvo el peligro de incurrir en la penalidad establecida por la ley contra el ejercicio abusivo o intrusivo de la profesión.

2. Deberes morales. - Los deberes morales de la c. son casi los mismos que los de la enfermera. La c. debe saber también cómo y cuándo se debe según la doctrina de la Iglesia católica bautizar a un niño en las diversas fases de un parto difícil, o cuándo, después del parto, hay peligro de muerte, y cómo y cuándo se debe bautizar el feto en caso de aborto. En los partos normales la c. puede ejercitar su oficio independientemente, o sea, sin la dirección de un médico. En los tiempos modernos la c. sólidamente cristiana puede ejercer un influjo muy beneficioso en lo que se refiere a los principios y la actuación de la limitación artificial de nacimientos: instruyendo, alentando a las madres incluso con razones sobrenaturales y ayudándolas con bondad y caridad, prontitud y gentileza. Por esta razón para ser una buena c. se requieren grandes cualidades morales y espíritu de sacrificio.

3. Misiones jurídicas. - El derecho canónico confía a las comadronas la inspección corporal de la mujer en las causas de inconsumación y de impotencia, y da algunas normas que se han de practicar en la inspección misma, las cuales se han de seguir de ordinario aun en conciencia (cáns. 1979, § 2, n. 3; 1980; 1981). Inculca además la obligación de que aprendan la fórmula del bautismo (can. 743) y la exonera de la obligación de responder al juez cuando la obliga el secreto profesional (can. 1755, § 2, n. 1). *Pez.*

BIBL. — B. Biot, *Al servicio de la persona humana*, Bilbao, 1953; P. Antonino da Sant'Elia a Pianisi, F. M. Cap., *La dispensa dal matrimonio rato e non consumato*, Roma, 1943, p. 202-205; V. M. Palmieri, *Ginecologia forense*, Città di Castello, 1945, p. 72-108; Rodríguez Encinas, Hernández, *Moral profesional y labor social de la matrona*, Madrid, 1956; A. Mondria, *El discurso del Papa a la Unión Católica Italiana de Comadronas*, en *Rev. Esp. Der. Can.* (1952), 249-260.

COMERCIO. — 1. Noción. - El c. es el servicio productivo de intermediación en los cambios. Esta definición pone bien en claro: 1) que el c. es productivo, o sea que aumenta la utilidad de los bienes y servicios, en cuanto que coopera a hacerles lograr el fin, que es el consumo productivo y último; 2) que el instrumento mediador de este auge particular de la utilidad es un servicio, esto es, un acto humano; 3) que el carácter propio del servicio comercial es la intermediación, esto es, el entremeterse entre el comprador y el vendedor, descomponiendo una operación sencilla de compra y venta en una serie de operaciones de compra y venta a fin de facilitarlas, realizando una función análoga a la que cumple la moneda en los mercados. El servicio de intermediación no aporta ninguna transformación industrial a los bienes. A veces, sin embargo, los comerciantes hacen sufrir algunas transformaciones a los productos antes de venderlos.

El c. es la natural consecuencia de la división del trabajo. Todos los que viven en una economía dominada por la división del trabajo han de cambiarse forzosamente bienes y servicios. El c., mediante los cambios, facilita y coopera a una expansión ulterior de la división del trabajo, especializándose el mismo a medida que se amplía el mercado en función de los productos tratados o de los clientes con que coopera. Las primeras especializaciones son evidentes, las segundas ya lo son menos y conviene decir de ellas alguna cosa. El c. puede mediar entre los consumidores y los productores o comerciantes, o también entre diversos tipos de comerciantes y grandes consumidores y productores. El c. del primer tipo se llama detallista y el segundo mayorista.

El c., que es una consecuencia de la división del trabajo, es también en él un escalón importante. Él aminora a los productores el riesgo comercial y el de la inmovilización que el ejercicio del c. lleva consigo. Los grandes productores, sin embargo, no sufren tanto este riesgo. Ellos proporcionan casi siempre directamente al c. al por mayor sus productos y a veces incluso al c. al detalle. Este proceso de integración, reflejo particular de la concentración vertical, obra también en el sector propiamente comercial, donde el éxito de algunas fórmulas comerciales, como los almacenes en cadena, p. ej., se ha debido precisamente a la fusión del c. al por mayor con el c. al por menor. *Mai.*

2. Notas históricas. - Los teólogos medievales no fueron muy favorables al c., ejercitado únicamente por fines de lucro con beneficios ilimitados (*Sum. Theol.*, II-II, q. 77, a. 4). Sin embargo, no lo consideraron ilícito si estaba justificado por algún motivo honesto, como la sustentación de la familia o la necesidad de proveer cosas necesarias al público. El lucro terminó por ser justificado

prescindiendo de la intención del que ejercitase el c., como un cuasiestipendio.

Hoy se reconoce comúnmente la legitimidad del c., como una profesión muy útil, por no decir necesaria, a la convivencia social, que sería gravemente perjudicada si llegaran a faltar los cambios en el plano nacional y en el internacional.

3. LEY MORAL Y C. - La ley moral exige a los comerciantes:

a) Observar en todas sus operaciones las reglas de la justicia conmutativa.

b) Observar el precepto de la caridad en la medida obligatoria a cada uno, según sus propias riquezas y sus diversas circunstancias.

c) Subordinar la busca del lucro al fin superior de la vida humana (*S. Theol.*, II-II, q. 78, a. 1-2), porque no es cierto que el mundo comercial sea un mundo subsistente en sí mismo. Y como el acto fundamental del c. es la compraventa (v.), hay que observar ante todo las reglas de justicia que son propias de este contrato. La aplicación principal de la justicia conmutativa al contrato de compraventa es la del justo precio (v. *Precio justo*): las mercancías deben ser vendidas al precio que les conviene según la justicia. Es indiscutible, sin embargo, que las cosas en manos de un comerciante adquieren mayor valor por razón del trabajo y del cuidado que ha puesto en ellas; como es también indiscutible que es lícito aumentar un poco el precio cuando las cosas se venden al por menor, teniendo en cuenta el cuidado y los gastos mayores que requiere su conservación.

Conviene anotar que a menudo el c. es ocasión de fraudes, engaños y de otros pecados contra la justicia. Pero éstos, más que defectos del arte del c., son vicios de los hombres y se encuentran en todas partes, aunque aquí las ocasiones ocurren con más frecuencia.

4. LEYES COMERCIALES. - El comercio en España se halla regulado por el Código de Comercio, vigente desde primero de enero de 1886, y en su defecto por los usos observados generalmente en cada plaza y a falta de estas reglas por el Derecho común. Se han de tener en cuenta igualmente las disposiciones del CCE, sobre todo las referentes a los contratos de compraventa (arts. 1445-1536); la ordenación del ramo comercial corresponde al Ministerio de Comercio por medio de la Subsecretaría y la Dirección General de Comercio y Política Arancelaria, de la Secretaría Técnica y organismos dependientes, como son las Comisiones Reguladoras de la producción y la Delegación Nacional de Sindicatos.

Estas leyes civiles comerciales, por ser leyes que crean derechos, obligaciones y medios de prueba, generalmente obligan en conciencia.

5. BUENA Y MALA ESPECULACIÓN. - Comprar y vender en previsión de futuras fluctuaciones del mercado no tiene en sí nada de deshonesto. Es buena especulación y acto que requiere prudencia y reflexión por ser útil a quien la practica y al conjunto de la sociedad; pero todo esto supone conocimientos y experiencia en materia comercial, que no está al alcance de todos; es, por lo tanto, temerario aventurarse en ella sin una preparación oportuna.

La palabra especulación se usa a menudo en sentido malo, para significar el juego de las operaciones de bolsa, con que hoy se desenvuelve el gran c., y las maniobras comerciales deshonestas, como la competencia ilícita, el régimen de monopolio, la bolsa negra, etc.

Por lo que se refiere a estos diversos campos del comercio nacional e internacional, v. *Bolsa, Bolsa negra, Competencia (Régimen de), Monopolio.*

6. C. Y DERECHO CANÓNICO. - La legislación positiva de la Iglesia prohibe a los clérigos dedicarse al c. La razón es fácil de comprender: hay incompatibilidad entre la dignidad de su Estado y las competencias y las luchas que importa la vida del c. Prohibiciones similares más o menos determinadas se encuentran desde los primeros siglos de la Iglesia. La legislación a este propósito es más frecuente en los s. IV y VIII y fué elaborada en muchos Concilios particulares cuyos textos se reproducen en el decreto de Graciano (D. 86, c. 26; D. 88, c. 1, 2, 9-10; C. 1, 3, 8, etc.) o en las colecciones de Decretales.

El Conc. de Trento ratificó la prohibición (Ses. XXII, c. 1; Ses. XXIV, p. 12, *De refor.*); igualmente el Código de derecho canónico (can. 142, 2380) y recientemente la Sda. Congregación del Conc. (Decr. 12 marzo 1950). V. también *Clérigo*. *Pal.*

BIBL. — MARSHALL, *Industry and trade*, Londres, 1919; C. ANTOINE, *Commerce*, II, *Le commerce et la morale*, en DTC, III, 401-405; G. BICCHIERAI, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935, p. 9-71; G. CAVIGIOLI, *Introduzione e postille ai trattati «De iustitia et iure»*, Novara, 1937, p. 15 ss.; A. MÜLLER, *La morale et la vie des affaires*, Tournai-París, 1951; J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios*, Madrid, 1944; A. MÜLLER, *La moral y la vida de los negocios*, Bilbao, 1951; *La moral profesional* (Semanas sociales de España), Madrid, 1956.

COMERCIO INTERNACIONAL. — 1. NOCIÓN. El c. internacional es un comercio o transferencia de bienes entre Estado y Estado: medio del cual se valen los Estados para obtener las materias que les hacen falta bien a precio más bajo, bien para cambiarlas por otras materias más necesarias o más útiles de las cuales se tiene en abundancia o para dedicarlas a industrias más remunerativas; en otras palabras, el c. internacional gira sobre la relatividad de la utilidad de las materias dadas y recibidas.

El c. internacional se llama de importación, de exportación y de tránsito, según que se adquieran las mercancías de otros Estados o se les venda o se permita su tránsito por medio de otro Estado. Es un error pensar que la exportación significa siempre exceso de bienes, de modo que se exporten solamente las mercancías que sobran del consumo nacional, ya que la necesidad y utilidad podrían inducir a obrar de otra manera, como también la política económica (la cual puede caer en la exageración, como la prohibición absoluta de exportar o de importar).

2. BENEFICIO DEL C. INTERNACIONAL - Hoy la industrialización, acelerando el proceso de producción mediante la máquina y el empleo de mano de obra especializado, favorecen la reducción de costes (se ha de notar que el c. internacional depende de la política económica). La exportación, en general, tiende a aumentar y está pronta ordinariamente a admitir un precio inferior, siempre que se mantenga constantemente elevado el precio interno para conseguir un fin monopolista o para deshacerse del exceso de mercancía, inservible en el interior, como ocurre en el *dumping*.

Son muy útiles al desarrollo y facilitación del c. internacional las bolsas de comercio internacional, donde se cambian enormes partidas de mercancías dondequiera que se encuentren y se hacen pagos excepcionales con extrema facilidad, entre personas que ni siquiera se conocen tal vez, y están muy lejanas en el espacio. Las bolsas de comercio no tratan mas que las mercancías que se venden en grandes masas y son fungibles: grano, algodón, lana, etc. Las materias primas sobre todo constituyen frecuentemente la actividad de cambio de los *trusts* internacionales poseedores de minas, de aceites minerales, etc., que ofrecen en estado bruto o elaboradas en la misma zona de origen. *Bau.*

BIBL. — VIVANTE, *Diritto commerciale*, Milano, 1929; G. BICCHIERAI, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935, p. 9-74; MORO, *Patologia degli affari*, Torino, 1930; M. MANOILESCO, *Teoria del proteccionismo y del comercio internacional*, Madrid, 1943; C. MASSO, *La guerra europea en sus aspectos financiero y económico*, Barcelona, 1942.

COMPAÑÍA. — 1. SIGNIFICADO. - Es significativo para la doctrina moral sobre la c. aquel adagio: «Dime con quién andas y te diré quién eres». Este proverbio, que expresa un aviso acerca de las consecuencias de las malas compañías, viene a coincidir en sentido acomodaticio con las palabras del salmista: «Con el hombre inocente serás inocente, con el hombre sincero serás sincero y con el que es perverso obrarás según su perversidad» (Ps. 17, 26).

2. INFLUJO DE LA C. - El ejemplo tiene una fuerza enorme, especialmente el mal ejemplo. Por eso todo hombre, y en especial el joven, ha de buscar la c. de los buenos, de los virtuosos, de los cristianos, de los ciudadanos honrados, y debe evitar la c. de los malos y aun la de los indiferentes. Es un deber que todo hombre tiene para consigo mismo.

3. DEBER DE VIGILANCIA. - Es obligación también del Estado, de los padres, tutores y educadores saber las compañías que buscan y frecuentan los jóvenes que Dios confió a su cuidado. No basta para tener la conciencia tranquila con que sepan que éstos no andan con malos compañeros; deben saber con certeza con quién van. Esto supone una vigilancia, un control, que no es difícil si los hijos están bien educados, especialmente en la sinceridad y rectitud. Este control no es tampoco gravoso u odioso para los jóvenes. Los padres deben prohibir severamente e impedir con autoridad y energía que sus hijos frecuenten malas compañías, pero al mismo tiempo y antes que nada deben dirigir a sus hijos con consejos y otros medios para que busquen amigos buenos y honrados en todos aspectos, aun en el religioso, ya que la dirección hacia el bien es el medio más eficaz para evitar que el joven termine en el mal, especialmente respecto de las compañías, ya que por su naturaleza social todo hombre desea la compañía de los otros. Los padres y educadores han de ejercitar una vigilancia especial acerca de los compañeros de sus hijos y pupilos en el delicado aspecto de la pureza. En este terreno la seducción es más fácil y los daños más desastrosos y más difícilmente reparables. *Ben.*

BIBL. — V. BARTOCCETTI, *Fatevi molti amici*, Torino, 1945; H. D. NOBLE, O. P., *La amistad*, Bilbao, 1950

COMPENSACIÓN OCULTA. — 1. NOCIÓN. Tiénese la oculta c. cuando el acreedor, sin conocimiento del deudor, toma de los bienes de éste la cantidad suficiente para pagar una deuda realmente existente.

La oculta c. es de suyo moralmente ilícita, ya que la satisfacción de la deuda se ha de exigir en general según las formas establecidas por la ley, y por otra parte, como observa con razón D'Annibale (*Summula*, II, 255), es asunto propicio a la alucinación. Los teólogos, sin embargo, admiten su licitud cuando: *a*) existe realmente una deuda; *b*) esta deuda no puede ser recobrada de otra manera sin grave daño del acreedor o sin grandes gastos; cuando sea necesaria esta compensación, hágase a ser posible en la misma materia debida, o en materia que al menos pertenezca a la misma especie; *d*) hágase de manera que el deudor, desconocedor de la compensación lograda, no tenga que pagar dos veces la misma deuda (en cuyo caso no es difícil condonar la falsa deuda o también restituirla de manera oculta); finalmente, no se produzca un daño mayor al deudor o a los suyos.

2. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Prácticamente los criados pueden compensarse ocultamente (siempre que concurran las condiciones expuestas), cuando el amo no quiera pagar el sueldo establecido al tomarle; cuando el sueldo sea mucho más bajo que el justo y haya sido aceptado por el criado sólo por necesidad; finalmente, cuando el criado, contra su voluntad tiene que realizar trabajos que no figuraban en el contrato de trabajo.

Igualmente los comerciantes pueden usar la oculta c. (siempre bajo las condiciones expuestas) si se ven obligados a vender su mercancía por debajo del precio justo; si por error vendieron una mercancia a un precio muy inferior al establecido; si de otra manera y sin grave daño no pueden obtener el pago de una deuda, etc. *Fel.*

BIBL. — B. OIETTI, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Roma, 1912, col. 1054-57, n. 1361-62; I. TAROCCHI, *Compensazione occulta*, en EC, IV, 92-93.

COMPETENCIA (Régimen de). — 1. NOCIÓN. Régimen de c. es aquel en el que se verifican las siguientes condiciones:

a) Cada uno produce, vende y compra, cuanto y como le parece;

b) los contratos entre compradores y vendedores se realizan en completa libertad;

c) el Estado no tiene ingerencia ninguna en la determinación de los precios.

En régimen de c. el precio de venta de un producto tiende a acercarse al coste de producción hasta eliminar toda diferencia entre el uno y el otro. En efecto, cuando en orden a una mercancía subsiste una excedencia notable del precio sobre el coste, otros productores se determinan a producirla; así crece en el mercado la disponibilidad de la mercancía y consiguientemente decrece el precio; pero no por debajo del coste, ya que de otra manera no habría interés ninguno en producirla.

2. VENTAJAS Y DESVENTAJAS. - En régimen de c. todo productor se ve estimulado a perfeccionar los procesos productivos para reducir los costes de producción y obtener una mercancía mayor en cantidad y mejor en calidad, para poderla ofrecer después a un precio más ventajoso en el mercado y vencer a sus competidores. Esto se convierte en beneficio de los consumidores que vienen a encontrarse en condiciones de poder elevar su nivel de vida sin aumentar el volumen de sus gastos. Progreso técnico, reducción de costos y de precios; elevación del nivel de vida en favor de todos los consumidores: éstos parecen ser los elementos que caracterizan el régimen de c.

No falta, sin embargo, el reverso de esta medalla. No rara vez a los que se limitan a producir o que producen ya una mercancía determinada les resulta difícil conocer con precisión la capacidad de absorción del mercado correspondiente; por lo cual es fácil que produzcan mas de lo que conviene. Y aunque adviertan una paralización en la demanda y un descenso consiguiente en los precios, no por esto las más de las veces restringen su ritmo productivo, dado que han inmovilizado capitales ingentes en plantas industriales que no es fácil convertir a otras producciones. Entretanto todos juzgan que podrán sobrevivir y esperan que sucumban los demas; cuando vuelve la normalización se encontrará con unos pocos sobrevivientes en condiciones muy favorables y podrá rehacerse fácilmente. En realidad el desequilibrio entre la producción y el consumo irá acentuándose cada vez más hasta desembocar ineluctablemente en una crisis frecuentemente irreparable.

3. NOTAS MORALES. - La c. está permitida y es ventajosa cuando se desenvuelve en el ámbito de la honestidad. Un empresario realizando un proceso productivo más remunerador o adoptando métodos de organización más apropiados logra reducir el costo y, por lo tanto, rebajar el precio de sus productos;

sus competidores en el mercado son derrotados, pero los consumidores resultan beneficiados. Por esta razón su acción es perfectamente correcta; más aún, responde al deber que tiene de contribuir positivamente al progreso económicosocial.

En cambio si los competidores, movidos exclusivamente del egoísmo, recurren además a la difamación mutua, a la adulteración de los productos, a las ventas desleales y a otros expedientes similares, es evidente que la c. resulta perjudicial a la economía y es igualmente inmoral en grado sumo. *Pav.*

BIBL. — Pío XI, Enc. *Quadragesimo anno*; E. SELLA, *La concorrenza*, Torino, 1914-15; F. VITO, *Economia politica*, Milano, 1948.

COMPLACENCIA VOLUNTARIA. — 1. NOCIÓN. - En general es el placer que se experimenta al conseguir y poseer el objeto deseado. Suelen, sin embargo, restringirla los moralistas al placer que se experimenta poseyendo no de hecho, sino sólo con el pensamiento y la fantasía el objeto deleitable, de hecho ausente.

2. VALOR MORAL. - Es moralmente buena o mala según la moralidad de su objeto. Cuando es mala constituye un pecado de pensamiento cuya malicia específica proviene y se mide por su objeto. Es posible que revista también la malicia que nace de las circunstancias del mismo objeto; pero esto no es fácil, porque es raro que en el simple acto del pensamiento el objeto esté rodeado y adornado de todo lo que le acompaña en la realidad.

Para evitar confusiones es necesario tener presente que se puede pensar en un objeto con actitudes psíquicas muy diversas y de muy diversa moralidad. Conviene especialmente distinguir la actitud teórica de la práctica. Es un acto de pensamiento teórico (científico) el del juez, médico, psicólogo o moralista que analiza los detalles más minuciosos de un homicidio, los concomitantes biológicos, los componentes psíquicos, la naturaleza ética de una determinada forma de placer; en cambio, tenemos una actitud práctica en el que piensa en la occisión de su enemigo por saborear el gusto de la venganza, o construye mentalmente imágenes lascivas para obtener una excitación pasional. En la actitud científica el pensamiento de una cosa mala puede ser lícito y bueno; en la actitud práctica este mismo pensamiento es malo y es lo que se llama c. voluntaria en el mal. La gravedad del pecado de c., hay que medirla evidentemente también, además de por el objeto, por los factores subjetivos acostumbrados: advertencia y consentimiento. V. *Pensamiento (Pecados de)*. *Gra.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 15, a. 4; F. SUÁREZ, *De pecatis*, disp. 5, sect. 7; B. OIETTI, *Delectatio morosa*, en *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, 3, Roma, 1912, col. 1515-1521; A. SNOCEK, *De delectatione morosa*, en *Periodica de re mor., can., lit.*, 40 (1951), 167-209.

CÓMPLICE (en el pecado). — 1. COMPLICIDAD. Es la participación en el pecado ajeno, que con un término más teológico se suele llamar cooperación (v.).

2. INDAGACIÓN DEL NOMBRE DEL C. - El penitente no está obligado, más aún, normalmente no debe revelar el nombre del c. en el pecado propio, por ser la confesión un acto totalmente personal. Por consiguiente, el confesor debe guardarse de indagar el nombre del c. (can. 888, § 2). Puede sólo, y a veces debe por el bien común, exigir del penitente, incluso bajo pena de negarle la absolución que denuncie su c. al superior competente fuera de la confesión. Puede también informarse de las circunstancias próximas del pecado, necesarias a la integridad de la confesión, aunque accidentalmente llegara a conocer el c. Pero la indagación directa o indirecta, voluntaria, del nombre del c. por parte del confesor (indagación formal) constituye un grave pecado y abuso de la confesión.

3. ABSOLUCIÓN DEL C. EN PECADO TORPE. - El confesor que hubiera tenido la desgracia de cometer actos externos contrarios al sexto mandamiento (pecado torpe) no puede absolver a su c. de estos pecados, aunque hubieran sido cometidos antes de su sacerdocio.

En estos casos: la absolución del cómplice es ilícita e inválida por falta de jurisdicción (can. 884). Es inválida tanto la absolución formal y verdadera como, con mayor motivo, la absolución ficticia o equivalente.

Para que exista el pecado cualificado de complicidad se requieren estas condiciones: *a)* ante todo debe ser un pecado mortal, material y formalmente; *b)* el pecado debe ser grave por ambas partes: es evidente, sin embargo, que no es necesario que ambos pequen de obra; el consentimiento en este pecado es ya gravemente pecaminoso; *c)* debe tratarse de un pecado externo, prohibido en el sexto mandamiento; ya que sólo en el pecado externo puede haber pecado de complicidad; *e)* debe ser un pecado cierto; *f)* debe tratarse de un pecado no remitido directamente todavía.

El confesor que profiriendo las palabras de la absolución pretendiera absolver realmente o atentara la absolución, o fingiera absolver, incurre en excomunión *specialissimo modo* reservada a la Sta. Sede. No incurre, por lo tanto, en excomunión el sacerdote que oye solamente la confesión, sin dar la absolución ni fingir tampoco que la da, aun cuando esto está también prohibido.

No evita, sin embargo, la excomunión si el penitente calla el pecado de complicidad por haber sido inducido a ello directa o indirectamente por el confesor c.

Fuera, pues, del peligro de muerte y de gravísima necesidad la absolución del c. es siempre inválida e ilícita.

En peligro de muerte la absolución es siempre válida, pero no siempre es lícita. Para ser también lícita se deben verificar las siguientes condiciones: *a*) que no haya ningún otro sacerdote, aunque no esté aprobado; *b*) que haya peligro al llamar a otro sacerdote de infamia grave o público escándalo.

El sacerdote penitente, excomulgado por absolver al c., no puede ser absuelto ni siquiera por un confesor que tenga la facultad general o especial de absolver de censuras reservadas al Romano Pontífice, sino que se requiere una facultad especialísima (canon 2253, n. 3). Sin embargo, en peligro de muerte (can. 2252) y en los casos más urgentes (can. 2254, n. 3) puede absolver de esta excomunión incluso un simple confesor; queda, sin embargo, la obligación para el penitente de recurrir a la Sda. Penitenciaria *sub pœna reincidentiæ*.

El fin de esta legislación en la Iglesia católica, legislación que se debe a Benedicto XIV (Const. *Sacramentum pœnitentiæ*, 1 junio 1741), es el de evitar el peligro de la seducción y de la recaída en el mismo pecado; e igualmente el de evitar el abuso de la confesión sacramental, porque sería sumamente indecoroso que en el Sdo. Tribunal el juez tuviese que sentenciar sobre su propio delito.

BIBL. — A. DE SMET, *Tractatus de sollicitatione et absolutione complicis*, Brugis, 1925; L. J. LINAHEN, *De absolutione complicis in peccato turpi*, Washington, 1942; E. LIO, *De delicto sollicitationis relate ad amplexum reservatum*, en *Casus conscientiæ*, II, *De censuris*, curante C. PALAZZINI, Roma, 1956, p. 74-103.

COMPOSICIÓN. — 1. COMO EFECTO DE LA TRANSACCIÓN. - No nos referimos aquí a la c. en materia de música, arte tipográfico o morfología, sino que consideramos la c. bajo el aspecto moral. La c. o concordia es el efecto de la transacción (v.), es decir, del contrato por el cual las partes, dando, prometiendo o reteniendo cada una alguna cosa, evitan la provocación de un pleito o ponen término al que había comenzado (can. 1928; CCE, art. 1809). La transacción canónica es admitida y favorecida por el juez cuando se trata del bien privado; y en el caso de que las partes consigan ponerse de acuerdo (sin seguir la vía judicial) se tiene la composición o concordia en el litigio.

Para la transacción conviene observar las leyes civiles locales, siempre que no sean contrarias al derecho divino o eclesiástico (canon 1926). Exclúyese la transacción en derecho canónico en las causas criminales, en las causas matrimoniales y en materia beneficial, cuando se trata del título del beneficio, así como en las causas espirituales que se han de compensar con una cosa temporal (canon 1927).

2. C. EN MATERIA DE RESTITUCIÓN A LA IGLESIA O A PERSONAS INCIERTAS. - Hay que hacer mención en esta materia de la c. hecha con la Sta. Sede respecto de los bienes eclesiásticos ilegítimamente poseídos o de bienes propiedad de dueños inciertos en la que se concuerda la devolución de los bienes, por restitución, a causas pías o a los pobres. Esta c. la concede la Sda. Congregación del Concilio y en casos ocultos la Sda. Penitenciaría. El Sumo Pontífice, administrador supremo de los bienes eclesiásticos, puede por razón de bien común, condonar tanto a los gobiernos como a las personas privadas la ilícita posesión de los bienes eclesiásticos. En España el Comisario de la Bula de la Sta. Cruzada puede admitir a composición, determinando la cantidad a satisfacer cuando ésta excediere de cien pesetas, y si fuere menor, se tomarán al menos tantos Sumarios de composición cuantas son las decenas de pesetas a componer sin necesidad de recurrir al Comisario, quien en el primer caso tampoco impondrá una restitución superior al diez por ciento de la cantidad injustamente poseída. Es condición indispensable que la injusta adquisición de esta cantidad no se haya hecho confiando en este modo de composición. El posesor injusto podrá recurrir por medio del confesor, incluso bajo nombre ficticio.

3. MORALIDAD DE LA C. COMO EFECTO DE LA TRANSACCIÓN. - La c. es una institución natural y legal de gran utilidad tanto para tranquilizar la conciencia como para mantener la concordia, y para evitar los gastos y peligros de la vía judicial. Sin embargo, el

bien común excluye en algunos casos taxativamente determinados por la ley la c., porque en ella puede darse un daño social, ya que el bien privado ha de ceder frente a la necesidad del bien común y superior. *Sir.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, Roma, 1928, n. 680; D. PRUEMMER, *Theol. mor.*, II, Friburgi Br., 1928, n. 242; FERRERES-MONDRIA, *Comp. Theol. mor.*, II, 1266, Barcelona, 1953.

COMPRAVENTA. — 1. CONTRATO. - La c. es el contrato por el cual una persona (vendedor) transfiere la propiedad de un objeto o un derecho a otra persona (comprador) por un precio determinado (cfr. CCE, art. 1445). Es anté todo un contrato, al menos en sentido general, aun cuando muchos civilistas afirman que la c. no es un verdadero contrato en sentido técnico, dado que en su fase más evolucionada consiste en el cambio de la propiedad de la cosa por una obligación abstracta de una suma de dinero, mecanismo que precisamente por tal abstracción es la negación del contrato (cfr. Archi, *Il trasferimento della proprietà in diritto romano*, Padova, 1934, p. 76 ss.).

En el derecho romano la c. *(emptio-venditio)* era un contrato consensual *(iuris gentium)*, de donde se derivaban solamente obligaciones recíprocas entre las partes; era, por lo tanto, una relación con dos aspectos: por una parte estaba la obligación de *emere*, esto es, de tomar; de la otra la de *vendere*, o *venum dare*, es decir, dar por un precio. El cambio de la mercancía por el precio constituía la *mancipatio*. Hoy la venta no es tan sólo fuente de obligaciones entre las partes, sino sobre todo es una acción traslativa de dominio, por la que el comprador adquiere la propiedad de la cosa vendida por efecto del mismo contrato de venta.

2. ORIGEN Y ELEMENTOS DEL CONTRATO. Prescindiendo de las discusiones de los civilistas, es cierto que la compraventa se cuenta entre los contratos más antiguos establecidos por los hombres, reunidos en sociedad, para la transmisión recíproca de las cosas útiles o necesarias, según las mutuas necesidades. Sea porque la permuta que fué ciertamente el primero de estos contratos tiene frecuentes y graves dificultades, o porque la necesidad de las cosas permutables no fuera recíproca, se introdujo la moneda pública que con su valor determinado y conocido constituye el precio de todas las cosas estimables con una mayor equidad. Este comercio tomó el nombre de compraventa. Llámase así porque está constituído por dos hechos o partes, que unidas dan ser a la convención, a saber, el hecho de quien entrega el precio y el hecho del que cede la cosa por el precio convencional. Como contrato se realiza con sólo el consentimiento, aun cuando la cosa vendida no haya sido entregada, ni pagado el precio. Mas para asegurar los efectos del contrato y consumar el acto se exige la entrega material de la cosa vendida y el pago del precio correspondiente.

Tiénense así los dos elementos del contrato de que hablamos, a saber, cosa y precio ligados de tal modo que la voluntad (como elemento esencial) de las partes quiera la traslación de la propiedad de la cosa en correspondencia al precio entregado. Esta traslación puede estar sometida a una condición o a un término, pero la voluntad de llevarla a cabo debe quedar afirmada, mediante el consentimiento actual de las partes, de un modo definitivo. No hace falta que las partes hablen del paso de la propiedad, ya que éste va incluído en la voluntad de vender y de comprar.

3. OBLIGACIONES DERIVADAS. - El contrato de compraventa da origen a las obligaciones extensivas a todas las conversaciones particulares (p. ej., la capacidad de contratar) y a todos los diferentes pactos que pueden agregarse a dicho contrato, como son las diversas condiciones posibles y honestas.

Las que se derivan naturalmente de la c. en cuanto tal, aun cuando no estén expresas en el contrato, como son en el vendedor la de entregar la cosa vendida y en el comprador la de pagar su precio, etc. Y, finalmente, las obligaciones establecidas por las leyes particulares de comercio, lugar y tiempo, etc. (cfr., p. ej., CCE, art. 1461 ss.).

4. LOS CONTRATANTES. - Salva la prohibición expresa del derecho, sea natural (locos, niños) o civil, todos pueden vender. Sin embargo, por motivos evidentes de orden jurídico y moral todos los códigos civiles señalan algunas categorías de personas a las que está prohibido realizar directamente o por persona intermediaria las operaciones de comprar o vender. Véase, p. ej., el artículo 1459 del CCE.

5. OBLIGACIONES ESPECÍFICAS DEL VENDEDOR. El fin por el que se compran las cosas es conseguir su posesión y disfrute; de aquí nacen tres graves obligaciones en el vendedor: *a)* entregar la cosa al comprador en el estado en que se encontraba en el momento de la venta, y salvo que sea otra la voluntad

de las partes, junto con los accesorios, pertenencias y frutos del día de la venta. El vendedor debe entregar también los títulos y documentos relativos a la propiedad y uso de la cosa vendida. Hasta el momento de la entrega el poseedor conserva la cosa en nombre ajeno. Ahora bien, como las cosas se compran para hacer uso de ellas, de aquí nace la tercera obligación para el vendedor; c) garantizar al comprador de la evicción y de los vicios de la cosa misma (cfr. CCE, art. 1474 ss.). La garantía se extiende a la pacífica posesión del comprador y a la obligación de defenderlo contra cualquier pretensión de un tercero sobre la cosa vendida. Es nulo todo pacto en contrario (CCE, artículo 1476) y el vendedor queda obligado a restituir el precio de la cosa al tiempo de la evicción, los frutos si fuera condenado a entregarlos, las costas del pleito o pleitos originados, los gastos del contrato si hubieran sido pagados por el comprador y hasta los gastos voluntarios, además de los daños, si el comprador obró de mala fe. Pero si el comprador lo hizo a todo riesgo, aun conociendo el peligro de la evicción, el contrato tiene un carácter aleatorio y el comprador no puede exigir ningún reembolso (CCE, art. 1477).

Los defectos ocultos o vicios por los cuales ha de responder el vendedor son sólo aquellos que hacen a la cosa impropia para el uso a que se destina o disminuyen de una manera notable su valor. En los vicios fácilmente reconocibles el comprador ha de imputarse asimismo el no haberlos notado, a menos que el vendedor haya declarado que la cosa estaba exenta de vicios.

En cuanto a los vicios ocultos la ley, conforme a la tradición, concede al comprador dos acciones: redhibitoria, por la que puede exigir la rescisión del contrato, y estimatoria, por la cual puede pedir la rebaja de una cantidad proporcional del precio a juicio de peritos (CCE, arts. 1484 ss.).

6. Obligaciones específicas del comprador. - La obligación fundamental del comprador es la de pagar el precio. Sin embargo, puede, valiéndose de la *exceptio non adimpleti contractus*, suspender el pago cuando tiene alguna razón para temer que la cosa o una parte de ella pueda ser reivindicada, a menos que el vendedor preste la oportuna garantía. El pago, sin embargo, no puede suspenderse si el peligro era conocido del comprador en el momento de la venta (CCE, art. 1502). El comprador debe pagar el precio de la cosa vendida en el tiempo y lugar fijados por el contrato. Si no se hubieren fijado, deberá hacerse el pago en el tiempo y lugar en que se haga la entrega de la cosa vendida. El comprador, salvo pacto en contrario, deberá intereses por el tiempo que media entre la entrega y el pago del precio si la cosa vendida y entregada produce fruto o renta o si incurriere en mora, con arreglo al art. 1100 del CCE (CCE, art. 1500, 1501). *Tr.*

7. Determinación del precio. - Es un elemento esencial en la c. el que la prestación del comprador se determine en el pago de una suma de dinero, esto es, que el precio se deba en dinero. El precio supone una confrontación de los diversos valores y es su resultado. Por consiguiente, el precio de la cosa queda determinado ante todo por el juicio común sobre el valor de la misma. Este juicio depende principalmente del valor intrínseco (valor de uso) de la cosa y también de los gastos de producción, de la rareza de la cosa misma, etc. Los contratantes pueden por lo tanto aceptar el juicio común de un país determinado, aunque no sea muy persuasivo, siempre que no haya error sustancial (cfr. De Lugo, *De Just.*, disp. 26, s. 4, n. 43). El juicio común sobre el valor de una cosa no tiene evidentemente una exactitud matemática; porque el precio se establece generalmente en el mercado sobre la oferta y la demanda, y el juicio sobre el valor y sobre el precio de la cosa suele estar sujeto a ciertas variaciones: oscila entre dos límites. El precio determinado de esta manera se llama usual o precio corriente. Si el precio queda al arbitrio de los compradores se llama convencional, para distinguirlo del del mercado. Si el precio ha sido fijado por la autoridad pública para evitar abusos, se llama precio legal.

Según los principios de justicia, el precio mientras no sea establecido por el poder público debe mantenerse dentro de los límites extremos del mercado; de suerte que en la c. se viola la justicia (de donde nace la obligación de la restitución) si el vendedor se excede del límite máximo o el comprador del mínimo. Solamente por motivos accidentales puede el vendedor traspasar estos límites, a saber, cuando por razones especiales la cosa le sea muy querida (valor afectivo) o cuando de la venta se le siga algún perjuicio.

8. La c. y la ley moral. - Quien se dedica a los negocios y al comercio indudablemente ha de obtener de él provecho y ganancia, ya

que todo trabajo, cuidado y riesgo personal debe producir una utilidad a quien lo soporta. Pero esta utilidad ha de ser legítima y no arrancada con engaño a la buena fe ajena. Son incontables las maneras con que en la compraventa se trata de engañar al prójimo en beneficio propio. Falsificaciones, adulteración de la mercancía, competencia desleal, acuerdos tácitos, corrupciones, etc.

Se ha creado una convicción muy extendida que se expresa frecuentemente bajo la forma de máximas o normas de sabiduría y prudencia: el mundo es un campo de batalla, en él sólo pueden vivir los más hábiles, la desconfianza para con los demás es la primera regla para alcanzar el éxito propio y como todos hacen lo mismo es necesario esforzarse por engañar antes de ser engañado. Sin embargo, no vale como excusa el decir que a los demás les corresponde estar en guardia y que cada uno se las debe arreglar como pueda. Ésta es la ley de los hombres salvajes y no de los civilizados.

Ante Dios, verdad y justicia absoluta, el conocimiento interior de la ley moral lleva consigo la obligación de conformarse a ella y no se puede en conciencia aprovechar la buena fe del prójimo o su inexperiencia para engañarle a conciencia.

9. COMPRAVENTA DE COSAS SAGRADAS. - Para la compraventa o enajenación de bienes eclesiásticos y de las cosas sagradas, v. *Bienes eclesiásticos (Administración de los)* y *Simonía*. *Tar.*

BIBL. — H. PASSIDONIOS, *Tractatus de emptione et venditione*, Bologna, 1659; PACIFICI-MAZZONI, *Il Codice civile it. commentato. Tratt. della vendita*, Torino, 1929; VIVANTE, *Trattato di diritto commerciale*, Milano, 1926; DEGNI, *La compra-vendita*, Padova, 1935; V. también los tratados de Teología moral en el trat. *De contractibus*.

COMUNICACIÓN CON ACATÓLICOS (in sacris). — 1. NATURALEZA. - La c. *in sacris*, es decir, en las cosas sagradas, es la participación de un católico en las funciones sagradas y públicas de un culto no católico, herético, cismático, infiel, etc. Ésta es la verdadera c. *in sacris*, llamada también c. *in sacris positiva*, para distinguirla de la c. *in sacris negativa*, que existe cuando un acatólico es admitido a tomar parte en las funciones del rito católico. Limitándonos a la primera, ésta puede ser *formal* cuando un católico participa en un culto acatólico con la intención de honrar a Dios con aquel culto; o *material* cuando un católico asiste a las funciones de un culto acatólico por razón de oficio o convivencia social sin intención de participar realmente en aquel culto; o *activa* cuando al tomar parte en el culto se realiza algún acto que tenga relación con él, y *pasiva* cuando se toma parte sin poner ningún acto que diga relación a la ceremonia religiosa.

2. C. «IN SACRIS» ACTIVA Y FORMAL. - La c. activa y formal está prohibida siempre, y el can. 1258 la prohibe expresamente bajo todas sus formas, porque sería la profesión de un culto falso y la negación de la fe católica, aparte del escándalo. Así, fuera del peligro de muerte está prohibido recibir los Sacramentos de un ministro acatólico, y tomar parte activa en sus ceremonias de culto. Quien toma parte activa y formal en un culto acatólico es sospechoso de herejía (can. 2316).

3. C. «IN SACRIS» PASIVA Y MATERIAL. - La c. *in sacris* pasiva y material por razón de oficio o convivencia social (en funerales, bodas y otras solemnidades cívicorreligiosas de los acatólicos) se tolera si no hay peligro de perversión o de escándalo (can. 1258, § 2). Los católicos pueden entrar por curiosidad en las iglesias acatólicas, pero no durante las funciones o predicaciones, a no ser exclusivamente para conocer y combatir la doctrina herética o cismática (Gasparri, CIC, *Fontes*, IV, n. 856), lo cual se ha de evitar normalmente también por otras razones. Por lo que respecta a las discusiones en materia de fe con los acatólicos, prohibidas de ordinario (canon 1325, § 3; Sto. Oficio, 5 junio 1948), véase *Disputa*, *Ecumenismo*.

4. C. NEGATIVA. - Tolérase la presencia de los acatólicos en las ceremonias católicas, especialmente en la predicación. Éstos pueden recibir las bendiciones destinadas a atraerles la luz de la fe y la salud del cuerpo. Sólo en privado pueden recibir las demás bendiciones y sacramentales (cáns. 1149, 1152). No pueden cantar durante las funciones litúrgicas, ni recibir candelas, ceniza o ramos benditos, ni celebrar sus funciones en la iglesia católica. *Toc.*

BIBL. — R. NAZ, *Communicatio in sacris*, en DDC, III, 1091-1095; *La comunicazione «in divinis» con gli acattolici*, en *Civ. catt.*, 72 (1921), 338-348; 72 (1921), 22-32; 72 (1921), 503-521; P. C., *L'assistance aux funerailles non catholiques*, en *Rev. ecclés.*, Metz, 40 (1933), 24-33, 109-113; A. DELMÉE, *De motione œcumenica*, en *Apollinaris*, 23 (1960), 64-67; XII Semana Española de Teología, *El movimiento ecumenista*, Madrid, 1953.

COMUNIÓN. — 1. NATURALEZA. - La sagrada c. (del latín *communio* = unión con otro) consiste en recibir el Cuerpo y Sangre de Jesucristo contenido real y sustancialmente

bajo las especies consagradas y ofrecidas a Dios en la Santa Misa (v.).

2. Obligación de comulgar. - Al instituir la Eucaristía (v.), Nuestro Señor Jesucristo nos dió el precepto de que nos alimentáramos de su Cuerpo y de su Sangre (Luc., 22, 19; Jo., 6, 54).

Existe la obligación grave de recibir la santa c. al menos una vez al año, durante el tiempo pascual (can. 259). El que por cualquier motivo dejara entonces de comulgar queda obligado a comulgar cuanto antes. Es deseo de la Iglesia que cada uno reciba la c. pascual en su propio rito (can. 856, § 2) y en su iglesia parroquial: quien cumpliere con el precepto pascual en otra iglesia deberá dar conocimiento de ello a su párroco (canon 859, § 3). La obligación de comulgar urge a todos los que han alcanzado la edad de la discreción (v. *Comunión, Primera*). Los niños una vez recibida la primera comunión deben cumplir el precepto pascual (can. 860). El tiempo hábil para cumplir con el precepto pascual se extiende del Domingo de Ramos al Domingo *in albis*, pero el Ordinario del lugar puede ampliarlo del cuarto Domingo de Cuaresma al de la Sma. Trinidad (canon 859, § 2).

En España puede hacerse desde el Miércoles de Ceniza. En América latina y Filipinas desde el Domingo de Septuagésima hasta la fiesta de San Pedro y San Pablo inclusive.

Existe también la obligación grave de recibir la santa c. en peligro de muerte (canon 864), cualquiera que sea la causa de este peligro: enfermedad, vejez u otras circunstancias exteriores (v. *Viático*), y cuando la comunión sea necesaria para evitar culpas graves.

Pero, siendo nuestras necesidades tan numerosas y los efectos de la c. tan eficaces, conviene mucho recibirla con frecuencia y a ser posible todos los días (can. 863; Sagrada Congr. del Concilio, 20 diciembre 1905).

La c. es también el medio por excelencia para hacer perfecta nuestra participación en el sacrificio de la misa. Puede recibirse la santa c. por devoción en cualquier rito (can. 866, § 1). Acerca de la conducta a seguir con los pecadores públicos en orden a la santa c., v. *Pecador público*. Los pecadores ocultos que pidieren ocultamente la santa c. deben ser apartados de ella, pero no se les ha de negar si la piden públicamente, para evitar su infamia (can. 855, § 2).

3. Ministro de la santa c. - Es ministro ordinario de la santa c. el sacerdote; cualquier sacerdote puede libremente distribuir la santa c. durante la santa misa e inmediatamente antes y después de ella, salvo particulares restricciones del Ordinario (cánones 845, § 1; 846, § 1; 869); pero fuera de la misa sólo puede distribuirla con licencia, presunta al menos, del rector de la iglesia (can. 846, § 2). Todo sacerdote debe distribuir la santa c. en su propio rito, salvo caso de necesidad (can. 851) y sólo bajo las especies de pan (can. 852). Aun cuando la comunión bajo las dos especies fué común hasta el s. XII no faltan ejemplos numerosos incluso en los primeros siglos de la Iglesia de comunión bajo una sola especie. No es posible determinar históricamente cuándo se convirtió en ley la comunión de los laicos bajo una sola especie: consta que esta disposición era universal en tiempo del Concilio de Constanza. Los motivos que originaron este uso fueron por una parte la reverencia al Augusto Sacramento del altar, y por otra algunas razones dogmáticas, para combatir la herejía de los que negaban que Cristo estuviera presente bajo una sola especie. El Concilio de Trento definió esta práctica como fundada en motivos justos y razonables (Ses. XXI, can. 1-2: Denz. 934-935).

Es ministro extraordinario de la santa c. el diácono cuando existe una causa grave y el permiso, siquiera sea presunto, del Ordinario o del párroco (can. 845). El clérigo, aunque no sea diácono, y los mismos fieles a falta de clérigos pueden darse la c. a sí mismos y a los demás para preservar la Eucaristía de la profanación, el incendio, inundación, etc.

4. Tiempo y lugar para la santa c. - La santa c. puede ser distribuída siempre y donde se permita celebrar la Sta. Misa, a no ser que alguna causa razonable sugiera lo contrario (can. 867, § 4). El Jueves Santo es lícito distribuir la santa c. sólo durante la Misa vespertina o inmediatamente después; el Viernes Santo durante la solemne función postmeridiana; el Sábado Santo durante la Misa solemne de la vigilia pascual, si se celebra antes de la medianoche o inmediatamente después de esta Misa, exceptuado siempre los enfermos en peligro de muerte (Sagrado Congr. de Ritos, 27 noviembre 1955).

No es lícito comulgar más de una vez al día a no ser que sea preciso recibirla por modo de viático o para evitar una profanación grave.

5. Disposiciones. - Para hacer una buena

c. son necesarias y suficientes dos cosas: el estado de gracia y la recta intención.

Quien tuviese la temeridad de acercarse a la Sta. Mesa a sabiendas de estar en pecado mortal cometería un gravísimo sacrilegio y no satisfaría, en su caso, al precepto pascual (can. 861). Quien hubiese cometido un pecado grave no podría contentarse con un acto de perfecta contrición, sino que habría de confesarse antes (can. 856).

Tiene recta intención el que recibe la santa c. para satisfacer al deseo del Señor, para unirse más íntimamente con Cristo, o para encontrar en la c. un remedio contra sus debilidades y miserias. Quien se acerque a la Sta. Mesa únicamente por seguir la costumbre o por vanagloria, o por cualquier otro motivo puramente humano, no tendría intención recta: se vería privado de los frutos de la c. y cometería una grave irreverencia. El que junto con la intención recta se dejase guiar también de algún motivo puramente humano, no gravemente desordenado, no quedaría privado totalmente de los frutos de la santa c., pero cometería sin embargo una irreverencia venialmente culpable hacia el sacramento.

Para obtener aun más fruto de la c. es necesario estar desligado también del pecado venial y acercarse a la mesa eucarística con gran fe, con profunda humildad y compunción de corazón, y con vivo deseo de recibir a Cristo y de unirse más íntimamente con Él. Cuanto más perfectas son estas disposiciones tanto más copiosos son los frutos producidos por el sacramento. De aquí la necesidad de prepararse bien antes de acercarse a la c., del recogimiento al recibirla y de la fervorosa acción de gracia después de haberla recibido.

El que comulga ha de estar de ordinario en ayunas, esto es, no debe haber tomado alimentos sólidos ni bebidas alcohólicas desde tres horas antes de la c. y líquidos no alcohólicos desde una hora antes. El agua no rompe el ayuno (Pío XII, Const. Ap. *Christus Dominus*, enero 1953, con la Instrucción del Sto. Oficio aneja: AAS 45, 1953; 25-51; Motu proprio *Sacram Communionem*, 19 marzo 1957: AAS 49, 1957, 177-178; que modifican el can. 858, § 1).

Los enfermos, aunque no guarden cama, pueden tomar sin límite de tiempo cualquier bebida no alcohólica, y cualquier medicina líquida o sólida (aunque contenga alcohol) siempre que se trate de verdadera medicina prescrita por el médico o reconocida comúnmente como tal.

El Motu proprio *Sacram Communionem* exhorta finalmente a observar por devoción y por espíritu de mortificación el ayuno total como se hacía anteriormente (desde la medianoche); pero sólo como medio de adquirir mayores méritos, no como obligación.

El texto del Motu proprio es claro; convendrá, sin embargo, precisar algunos puntos:

1) El agua se entiende la que comúnmente se considera como tal. Se ha suprimido el adjetivo *natural* y con ello se han eliminado las dudas e interpretaciones a este respecto.

2) El consejo del confesor no se requiere ya para los fieles, por ser las normas que actualmente regulan el ayuno claras y sencillas.

3) En las Misas vespertinas se puede recibir la santa c. sólo durante la Misa o inmediatamente antes o después, no a todas horas.

4) La hora para la Sta. Misa vespertina es de las 16 a las 21.

Con las nuevas normas han quedado abolidas las dispensas concedidas anteriormente, pero no se excluyen otras nuevas, aunque los motivos serán ahora más raros.

6. Efectos. - El efecto propio de la santa c. es el de ser el alimento sobrenatural del alma y efectuar la unión con Cristo y con los miembros del cuerpo místico de Cristo. Una buena c. aumenta la virtud infusa de la caridad (efecto primario del sacramento del altar) y, por lo tanto, también la gracia santificante, así como las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, relacionados con la gracia y la caridad. Da además un derecho constante a recibir en el momento oportuno especiales gracias actuales para alcanzar el efecto propio del sacramento, a saber: refrenar el amor propio desordenado y robustecer el amor de Dios, Padre nuestro, y del prójimo, amado en Dios, y hacerse cada vez más semejante a Jesucristo sacerdote y víctima. Según una sentencia bien fundada, la c. produce también una disposición estable que sana la llaga del egoísmo tan profunda en la naturaleza caída. Por este cuidado especial de Cristo para quien se alimenta de su Carne y de su Sangre, la Eucaristía preserva del pecado y es prenda de la gloria futura y de la Resurrección de la carne.

Si durante los momentos que siguen inmediatamente a la c. el que ha comulgado está atento a la presencia de Cristo y se aplica a poner con fervor los actos de amor al

Señor a que se ve movido en virtud del sacramento la c. tiene también por efecto un goce y alegría del alma que a veces llega a ser sensible. Mediante estos actos, que a veces no se siguen sin embargo por la distracción o ignavia del sujeto, la santa c. es también causa indirecta de la remisión de los pecados veniales suficientemente retractados en los actos a que excita, y de una parte de las penas aun debidas por culpas ya remitidas. El Concilio de Florencia compendia los efectos de la c. diciendo que produce una alimentación espiritual similar a la corporal producida por la comida y bebida comunes, o sea, que sostiene, aumenta, repara y conforta (Denz. 698).

7. Corolarios prácticos. - El momento más indicado para recibir la santa c., aunque no existan prescripciones particulares a este respecto, es durante la santa misa, después de la c. del sacerdote (Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947: AAS, 39 [1947], 56).

Las oraciones de la Sta. Misa rezadas con atención y fervor son muy a propósito para excitar en nosotros las disposiciones que deben animarnos en el momento de recibir la santa c.

La acción de gracias, después de la santa c., debe consistir ante todo en fervorosos actos de amor de Dios, en un coloquio íntimo con Cristo y en una entrega total de sí mismo al servicio del Señor, concentrada útilmente en un propósito particular de inmediata aplicación práctica. Este tiempo es también el momento más oportuno para pedir al Señor gracias de unión íntima con Él y de perseverancia, y para encomendar personas o intenciones especiales, así como las necesidades especiales de la Iglesia y de las almas. Quien no tenga posibilidad de permanecer siquiera un cuarto de hora en la iglesia podría dar gracias mientras va a su trabajo, a la escuela, a la oficina, etc. Es oportuno también recordar durante el día el gran don de la santa c. recibida por la mañana y renovar los sentimientos de gratitud y de total entrega de sí mismo a Dios.

Quien se encontrara en la imposibilidad de comulgar sacramentalmente procure al menos hacer una c. *espiritual*, que consiste en un acto de fe en la presencia de Jesús en la Eucaristía, de dolor de los pecados cometidos, sentimiento por no poder recibir la santa c. y un vivo deseo de unirse con Nuestro Señor Jesucristo en la Eucaristía.

La santa c., como sacramento, aprovecha solamente a aquel que la recibe. Pero esto no excluye la posibilidad de comulgar por otros, sean vivos o difuntos; porque el recibir la c. es un acto virtuoso cuyo valor satisfactorio e impetratorio puede ser de utilidad a los demás, y el fervor interno producido por el sacramento hace al que comulga más idóneo para implorar del Señor favores para los demás. *Man.*

BIBL. — H. Moureau, *Communion eucharistique*, en DTC, III, 480-514; H. Leclercq, *Communion*, en DACL, III, 2427-2447; S. Giraud, *Prêtre et hostie*, París, 1914; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 277-289; A. Meynard, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 298-302; P. Cuttaz, *Pain vivant*, París, 1937; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 479-815; B. Merkelbach, *Summa Theologiae moralis*, III, París, 1939, n. 268-300; B. Vanmaele, *Hostie avec l'hostie*, Averbode, 1939, p. 100-121; E. Dabanehy, *Communion*, en DS, II, 1234 ss.; Card. Gomá y Tomás, *La Eucaristía y la vida cristiana*, Barcelona, 1940; G. Alastruey, *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1951.

COMUNIÓN (Primera). — 1. Premisas dogmáticas. - Toda persona viva y bautizada es capaz de recibir la Sma. Eucaristía (v. *Comunión*, *Eucaristía*). Por lo tanto, también los niños bautizados, aunque no hayan alcanzado el uso de razón, son de suyo capaces de recibir este sacramento.

2. Práctica antigua de la Iglesia y su evolución. - La Iglesia tuvo presente esta posibilidad y la tradujo al principio en la práctica con el uso de dar la c. incluso a los lactantes, apenas bautizados (para evitar cualquier profanación se les solía administrar solamente el vino consagrado). No era ésta la única vez que comulgaban; la c. solía repetirse a menudo (San Cipriano, *De lapsis*, c. 25: PL 4, 473-485; S. Agustín, *Sermo in I Tim.*, 1, 15; c. 6: ibíd., 38, 944).

Este uso estuvo en vigor desde los orígenes de la Iglesia hasta el s. XII y todavía hoy se practica en la Iglesia griega.

A partir del s. XII esta costumbre fué desapareciendo por motivos desconocidos (tal vez por los abusos a que fácilmente se prestaba) y se daba la c. a los niños que llegaban a la edad de la discreción; así lo sancionó el IV Concilio Lateranense en 1215 (Ses. XXI: Denz. 890). En virtud de estas disposiciones los fieles quedaban obligados apenas llegaban a la edad de la discreción (no antes) a acercarse a la confesión y c. por lo menos una vez al año.

Pero al determinar cuál fuese la edad de la discreción se cayó en diversos errores y se cometieron algunos abusos a medida que se alejaban los días del Concilio de Trento. Se trató de distinguir por muchos la edad

requerida para la confesión de la c., exigiendo para esta última una mayor madurez, a causa de la mayor reverencia debida al Santísimo Sacramento.

De aquí se originaba a los niños la falta de una ayuda poderosa contra las primeras dificultades y tentaciones de su vida, en oposición al pensamiento del Concilio de Trento, que enseñaba que la c. es un antídoto con que nos libramos de las culpas cotidianas y nos preservamos de los pecados mortales.

El abuso llegaba al punto de que había adolescentes que morían sin el viático, porque no habían hecho la c. y eran sepultados con el rito de los niños, quedando así privados de sufragios.

Estos abusos fueron provocados, como queda dicho, por la equivocada distinción entre la edad requerida para la confesión y para la comunión.

El Concilio Lateranense había unido los dos sacramentos en cuanto a la edad requerida. Así como se consideraba que para la confesión la edad de la discreción era aquella en que se llega a distinguir lo honesto de lo deshonesto, así se debiera concluir que para la c. la edad requerida había de ser aquella en que se sabe distinguir el pan eucarístico del pan común. En ambos casos la edad ha de ser aquella en que el niño consigue el uso de la razón. Esta interpretación era por lo demás conforme a cuanto dijeron los intérpretes y contemporáneos del Concilio Lateranense.

Así lo habían interpretado también Sto. Tomás (*Sum. Theol.*, 3, q. 80, a. 9, ad 3); Vázquez (*Sum. Theol.*, 3, q. 80, a. 9, dub. 6); Ledesma (in 3 *P. S. Theol.*, disp. 214, c. 4, n. 43) ; S. Antonino (*Summa moralis*, p. III, tit. 14, c. 2, 5).

El Concilio de Trento, el Sínodo Romano, en tiempo de Benedicto XIII, y el Catecismo Romano habían insistido, aunque en vano, en los mismos conceptos.

Fué mérito de S. Pío X el triunfar con su decreto *Quam singulari* (Sda. Congr. de Sacramentos, 8 agosto 1910; AAS, 2 [1910], 582 ss.) de todos los prejuicios, confirmando en la práctica la tesis de que el uso de la razón requerido para la primera c. es aquel en que el niño sabe distinguir el pan eucarístico del común, para poder acercarse devotamente al altar. No se requiere conocimiento perfecto de la c., ya que son suficientes algunas nociones *(aliqua cognitio)* por lo que no se requiere el pleno uso de razón, bastando solamente el inicial. Por lo tanto, proseguía el decreto, es reprobable la dilación ulterior de la c. para hacerla en una edad más madura y la Sta. Sede lo ha condenado en múltiples ocasiones.

3. Disciplina actual. - Se resume en el can. 854 del CIC, inspirado en el citado decreto de S. Pío X y en el espíritu que lo animó. El modo de conducirse en la admisión de los niños al banquete eucarístico por primera vez puede resumirse en las reglas siguientes:

a) La edad de la discreción tanto para la confesión como para la c. es la del inicio del uso de la razón, a saber, hacia los siete años, o antes o después según los casos. A partir de esta edad urge la obligación de recibir los dos sacramentos.

b) No es necesario para la admisión el conocimiento pleno y perfecto de la doctrina cristiana, el cual sin embargo habrá de adquirirse posteriormente.

c) El conocimiento requerido para la preparación conveniente a la primera c. es la de los misterios principales de la c. y la necesaria y suficiente para distinguir el pan eucarístico del común y material y para acercarse a recibirlo con la devoción posible en aquella edad.

d) La obligación del precepto recae especialmente en aquellos que tienen obligación de velar por los niños: los padres, el confesor, los maestros, el párroco. Según el Catecismo Romano corresponde al padre (o a quien hace sus veces) y al párroco el juicio sobre la edad en que se puede admitir al niño a la primera c.

e) Procuren los párrocos tener una o más veces al año la c. general de los niños en la que puedan tomar parte no sólo los nuevos comulgantes, sino también los demás ya admitidos a la Sta. Mesa, con las condiciones debidas. A esta c. han de preceder algunos días de instrucción y de preparación.

f) Procuren aquellos que tienen deber de velar por los niños que éstos adquieran la hermosa costumbre de comulgar con frecuencia y a ser posible todos los días. Recuerden además su gravísima obligación de continuar haciéndoles asistir al catecismo, a no ser que de otro modo se supla su instrucción.

g) Se reprueba en absoluto la costumbre de no admitir a la confesión a los niños que han llegado a la edad de la discreción y de no absolverlos.

h) El abuso de no administrar el Viático y la Extremaunción a los niños después del uso de la razón es detestable. Usen los Ordi-

narios de severidad con aquellos que persistan en tal abuso.

S. Pío X llegó a decir que el cumplimiento de esta práctica suscitaría Santos entre los niños, y su predicción se ha cumplido. *Pal.*

BIBL. — F. SIBEUD, *La loi d'âge pour la première communion*, París, 1910; L. LANDRIEUX, *La première communion, histoire et discipline...*, París, 1911; C. GENNARI, *Sull'età della prima comunione dei fanciulli*, Torino, 1912; ASCEA, *Preparación sistematizada de la primera comunión*, Bilbao; R. M. FELIP, *Preparación de los niños para sus primeras comuniones*, Madrid, 1955.

COMUNISMO. — 1. NOCIÓN. - Apelativo de muchas corrientes doctrinarias, que tienden a hacer común la propiedad de los bienes económicos de producción y tal vez hasta los de consumo. El c., que se define a sí mismo científico y herético, es una forma desarrollada del marxismo, que, basándose en la concepción materialista del mundo, se propone llevar a la clase obrera (proletariado) a la lucha de clases contra los capitalistas para realizar con la violencia, por medio de la dictadura del proletariado, el nuevo Estado, sociedad perfecta, construida sobre principios económicos igualitarios, sin distinciones de clase. El término socialismo y el de c. vienen con frecuencia a concidir y a entreverarse. Es casi imposible distinguir exactamente los dos términos y la historia del uno es a menudo también la del otro. Según Sombart, toda formación social reposa sobre la potencia, sobre la razón o sobre el amor. El socialismo, con la idea de un orden conforme con la razón, se distingue realmente del c., el cual denota una formación de vida en común según el principio instintivo de potencia. Otros distinguen el c. del socialismo por su respectiva posición frente a la propiedad. El socialismo pretende ante todo reconstruir el orden social sobre la propiedad colectiva de los medios de producción, mientras que el c. la extiende (lo cual no es propio de toda forma de c.), también a los de consumo. Otros toman por criterio diferencial el método de lucha, subrayando que mientras el socialismo quiere llegar a la socialización total, confiándose a la evolución natural necesaria del mundo capitalista, el c. quiere apresurar esta evolución con la conquista violenta del poder. Para el c. el fin de la sociedad es ella misma, no el bien del individuo, que puede ser sacrificado al de la sociedad. De donde se comprende que la posición tomada ante la propiedad no es más que el medio técnico por medio del cual se alcanza la concesión de la esencia y del fin de la sociedad comunista, sin pluralidad, sin libertades democráticas. Esta sociedad, basándose en un puro materialismo, es necesariamente antiteísta y al mismo tiempo antipersonalista.

2. LOS SISTEMAS COMUNISTAS Y EL MOVIMIENTO COMUNISTA. - El punto de partida de las ideas comunistas en cualquier sistema es siempre el reparto de la propiedad, presentada como una exigencia absoluta para realizar un ideal de justicia. Este modo de presentarse da al c. el carácter típico de la «redención» y del «mesianismo». Sin embargo, todos los sistemas comunistas se han esforzado por darse una doctrina más profunda, sacándola de la religión, de la filosofía o de la historia. De origen religioso son los sistemas medievales de los Cátaros y Albigenses en la Italia Septentrional y en la Francia Meridional; después la de los Pátaros en Lombardía. De origen filosófico son los sistemas de Platón en la «República» y de C. Marx; mientras que las diversas «Utopías» de Tomás Moro, Campanella y otros son más bien de origen histórico. De todos estos sistemas sólo el de Marx ha hecho presa en las grandes masas hasta organizarse en un movimiento internacional, apoyado después de la primera guerra mundial por la Unión Soviética. El «Manifiesto de los comunistas» de 1848 es un documento capital para el socialismo moderno. Sólo después de la primera guerra se efectuó la división neta del movimiento socialista: en socialistas y comunistas. Unos y otros están de acuerdo en que el proletariado debe llevar la economía capitalista a la comunista; disienten en la valoración de los medios y en el camino para llegar a este fin. Los socialistas han adoptado el evolucionismo; los comunistas, la revolución. Con la actuación del régimen comunista en Rusia el c. se hizo sinónimo de bolchevismo. Los partidos comunistas nacieron poco a poco en todas partes sostenidos y dirigidos por el partido comunista ruso y todos juntos formaron la *Internacional comunista* (III Internacional) o Komintern (1915-1943), abolida oficialmente a fines propagandísticos durante la guerra 1939-1945, para ser reorganizada en forma más moderna y más adecuada al objeto perseguido en la Kominform.

3. LA DOCTRINA DEL C. - En el fondo está la doctrina marxista, pero con muchos retoques e interpretaciones de comunistas rusos y especialmente de Lenin. Los rusos comenzaron adoptando el marxismo bajo su aspecto objetivo científico, según el cual el socialis-

mo debe ser el resultado inevitable del desarrollo natural de la economía capitalista. Pero siendo Rusia un país en un estadio de economía todavía rural principalmente, era necesario que para llegar al c. antes se desarrollase el capitalismo. «Todo el dinamismo de nuestra vida social parte del capitalismo», decía Plehanov. Los socialdemócratas rusos, que más tarde serán conocidos bajo el epíteto de «mencheviques», sostendrán que la revolución socialista estaba condicionada por el desarrollo de la industria capitalista, confirmando así el punto científico y determinista marxista. Esta impostación del problema determinará toda la lucha revolucionaria. Plehanov creía en la revolución social: la emancipación de los trabajadores dependerá de los mismos trabajadores y no de un grupo revolucionario, como pretendía Lenin, porque es necesario que la clase obrera esté preparada para la revolución y la dictadura. Pero esta interpretación y aplicación en Rusia hubiera implicado una larga espera. Entretanto Lenin con sus pequeños grupos revolucionarios exaltaba y preparaba la «voluntad revolucionaria». Él era contrario a la interpretación literal del marxismo y sostenía que el socialismo puede ser actuado en Rusia sin necesidad del desarrollo capitalista y sin la formación de una clase obrera numerosa. Y de hecho la revolución bolchevique en Rusia será obra de una minoría. En general los marxistas «ortodoxos» rusos traían del marxismo conclusiones totalmente originales que ni Marx ni Engels hubieran podido aceptar.

La obra de Lenin y del bolchevismo fué elaborar un marxismo ruso, que correspondiese al espíritu revolucionario ruso que tendía a la totalidad, a la integridad de toda la vida. Éste es y debía ser una filosofía, una religión, una concepción totalitaria de la vida. Los revolucionarios rusos habían sido siempre totalitarios y el marxismo ruso o leninismo había adoptado no el lado determinista, científico del marxismo, sino su lado mesiánico, religioso, creador de mitos, guiado por una minoría bien organizada. Así un movimiento de base materialista sirve para testimoniar el poder de las ideas y de la voluntad. «Lenin hizo la revolución en nombre de Marx, pero no según Marx» (Berdiaev). Así la revolución comunista en Rusia, Yugoslavia, Polonia, Rumania, Hungria, Checoslovaquia se realizó en contradicción con la mayor parte de las afirmaciones de Marx sobre el desarrollo de la sociedad y contra la voluntad de la inmensa mayoría del pueblo. El mito del pueblo «mujik» de los Populistas, se transforma en mito del proletariado, pero en éste se produce una especie de fusión del pueblo ruso con el proletariado, del mesianismo ruso con el mesianismo proletario. El bolchevismo es más tradicionalista que lo que se cree, está ligado al proceso histórico originario de Rusia. En efecto, con la actuación del c. en Rusia se ha producido una rusificación y una orientalización del marxismo.

4. La táctica de los comunistas. - El Komintern, organizado establemente en Moscú en el II Congreso mundial de 1920, tenía, según sus estatutos, el fin de luchar por la aniquilación de la «burguesía» internacional con todos los medios, incluso con las armas y con la creación de una república soviética internacional. El único medio para librar a la humanidad de las atrocidades del capitalismo es la dictadura del proletariado.

El Komintern estaba constituído para organizar las acciones en común de los proletarios de todos los países. Los órganos a este objeto eran los congresos mundiales anuales y el comité ejecutivo con sede en Moscú. Éste representaba el «partido comunista internacional centralizado»; los partidos de los diversos países se denominaban «secciones», subordinadas a la central de Moscú. La afiliación al Komintern se sometía a varias condiciones. En particular junto a la organización legal había de existir otra ilegal para la propaganda entre los soldados, campesinos y otros grupos, además era obligación del afiliado apoyar a todo gobierno soviético, especialmente en tiempo de guerra. En los tiempos de la primera postguerra, 1914-1918, los comunistas creyeron llegado el momento de la revolución mundial. Hubo estallidos revolucionarios en Berlín, en Munich, en Budapest, etc., pero pronto hubieron de darse cuenta de que se habían equivocado. Ya en el Congreso de 1921 se tendía a moderar la táctica revolucionaria, atrayendo ante todo a la colaboración a los obreros socialistas, separándolos de sus jefes (Frente de unidad). La táctica en aquella época consistía en combatir de frente al capitalismo, la burguesía, los gobiernos, los partidos y todo lo que no fuese de inspiración comunista. Esta táctica contra todos condujo a la supresión de los partidos comunistas en casi toda Europa. En el VII Congreso mundial (Moscú, 1935) se inaugura una nueva táctica, llamada del «Frente popular», esto es, cola-

borar en todas partes y con todos los que sobre una base democrática quisieran ponerse bajo la guía de los comunistas. La política de la «mano tendida» se ofreció hasta a los católicos. La consigna dada por Moscú no era ya lucha contra la burguesía, sino contra el fascismo. Después de la segunda guerra se inició la tercera fase, menos ideológica y claramente imperialista, la llamada «democracia progresiva». En la primera fase los grandes comunistas europeos veían en el bolchevismo al libertador del proletariado mundial, no llegando a comprender que en la revolución rusa el mismo internacionalismo tiene un carácter autónomo y nacional. Stalin, poco a poco, depuró a todos los grandes comunistas, rusos e internacionales, que veían en el bolchevismo una causa común del proletariado mundial. El bolchevismo es la revolución rusa y todos los partidos comunistas no son más que las «secciones» de un partido ruso, exponente del imperialismo ruso. Si se admite que la revolución obrera del último siglo fué la revolución más justificada, entonces, siguiendo la evolución del bolchevismo, hemos de convenir en que el c. se ha transformado en un puro imperialismo ruso, no sólo político, sino también social y cultural, de manera que el bolchevismo no es otra cosa que una traición a la causa justa de los trabajadores. En estos criterios se inspira la política rusa para con los países sovietizados y la nueva organización comunista internacional, llamada Kominform.

Los últimos sucesos de la condenación del stalinismo y del culto de la personalidad, con la introducción de la dirección colectiva y de una ilusoria democratización del c. en Rusia, no son más que un cambio de táctica en la lucha tenazmente entablada para la esclavización en el interior y el triunfo del c. en el mundo entero. *Per.*

5. Condenación del comunismo. - El magisterio eclesiástico se manifestó ya en relación con el c. por boca de Pío IX (Enc. *Qui pluribus*, 1846, y *Quanta cura*, 1864; *Syllabus*, 1864); después, con León XIII (*Rerum novarum*, 1891, y *Quod apostolici muneris*, 1878); finalmente, con Pío XI (*Quadragesimo anno*, 1931, y especialmente *Divini Redemptoris*, 1937). En esta última encíclica disipaba la ilusión de una hipotética conciliación entre el c. y el cristianismo, que sin embargo ha sido defendida con mucha pertinacia incluso en tiempos muy recientes por cristianos de abierta mala fe, imaginativos o ilusos. De aquí la decidida posición del Sumo Pontífice Pío XII, anunciada ya en su radiomensaje natalicio de 1941 y 1942, reforzado en 1949-1950 por documentos de primera importancia. En su exhortación al clero *Menti nostræ* (1950), dirigiéndose a ellos Pío XII escribe: «Hay algunos que, frente a la iniquidad del comunismo, que trata de arrancar la fe a los mismos a los que promete el bienestar material, se muestran vacilantes e inciertos. Pero esta Sede Apostólica con documentos recientes ha indicado con claridad el camino a seguir.» Estos documentos, emanados de la Suprema Sacra Congregación del Sto. Oficio, son tres:

— un decreto general de 1 julio 1949;

— una declaración sobre los matrimonios de 11 agosto 1949;

— una advertencia sobre la educación de la juventud de 28 julio 1950.

A) El decreto de 1 julio 1949 (AAS, 41 [1949], 33) declara:

1) que no es lícito inscribirse en partidos comunistas o darles apoyo, ya que el c. es materialista y anticristiano;

2) no es lícito publicar, difundir o leer libros, periódicos o folletos que sostienen la doctrina y la práctica del c., o colaborar en ellos con escritos, por estar prohibido esto por el can. 1399 del CIC;

3) los fieles que realizan los actos señalados no pueden ser admitidos a los Sacramentos;

4) los fieles que profesan la doctrina del c., materialista y anticristiano, y sobre todo los que la defienden y se hacen propagandistas de ella incurren automáticamente *(ipso facto)* como apóstatas de la fe, en la excomunión reservada de un modo especial a la Sede Apostólica (can. 2314). En particular respecto de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía, se ha de observar lo que sigue.

Para la Penitencia, en los casos ordinarios, antes de ser absueltos los simples seguidores o fautores del c.:

a) han de arrepentirse de sus acciones y manifestar claramente su firme propósito de abandonar el partido o de dejar de dar cualquier apoyo al c.;

b) han de reparar además el escándalo dado a los demás según las circunstancias concretas y el juicio del confesor. Después de esto podrán ser absueltos.

Para los demás excomulgados, por ser comunistas materialistas formales:

a) si el confesor tiene la facultad requerida puede absolver al penitente;

b) si el confesor no tiene la facultad es-

pecial, en caso urgente, según la norma del can. 2254, § 1, puede absolver, imponiendo al penitente la obligación de recurrir antes de un mes a la Sda. Penitenciaría, bajo pena de reincidencia. Si este recurso es moralmente imposible, entonces según el § 3 del mismo canon el confesor puede absolver según las normas previstas para los excomulgados después de haberle impuesto una penitencia saludable.

Para los moribundos, v. *Peligro de muerte.*

En relación con la Eucaristía, si se trata de comunistas públicamente conocidos, no se les puede administrar, antes de su retractación, la Sda. Comunión ni pública ni privadamente; si son ocultos y vienen públicamente se les puede dar; si son ocultos y lo piden ocultamente, se les debe negar.

B) Declaración sobre los matrimonios. El matrimonio tiene un carácter especial, por ser ministros del sacramento los mismos contrayentes, por lo cual el Sto. Oficio ha dado a este propósito una declaración especial (AAS, 41 [1949], 427).

Sobre los matrimonios de los comunistas, además de esta declaración, se ha de recordar una decisión de la Pontificia Comisión para la interpretación auténtica de los cánones del CIC, 30 julio 1934, que equipara a los inscritos en una secta ateísta a los inscritos en una secta acatólica (*«qui sectæ atheisticæ adscripti sunt vel fuerunt, habendi sunt quoad omnes iuris effectus etiam in ordine ad... matrimonium ad instar eorum qui sectæ acatholicæ adhæserunt vel adhærent»*).

Considerado todo esto en orden al matrimonio, éstas son las conclusiones que se han de sacar:

1) para los ateos militantes que constituyen núcleos especiales en las filas de los comunistas, existe el impedimento de religión mixta, no en cuanto comunistas, sino en cuanto ateos, según la citada respuesta de la Comisión. Para los demás comunistas no existe este impedimento, pero:

2) los que profesan la doctrina comunista materialista y anticristiana deben prestar las cautelas, como los acatólicos (*ad instar acatholicorum*) (can. 1062). Los matrimonios se han de celebrar sin ritos sagrados y fuera de la iglesia (cáns. 1102-1109, § 3). Puede el Ordinario en algunos casos moderar la ley, pero nunca permitir la celebración de la Sta. Misa. El párroco sólo puede hablar en forma de catecismo.

3) Los que no profesan la doctrina, pero se han inscrito en el partido o favorecen el c., se hallan excluídos en orden al matrimonio por el decreto de 1 julio 1949, pero para su matrimonio, en virtud de la Declaración de 11 agosto 1949, se requiere la observancia de los cáns. 1065 y 1066, esto es, se ha de tratar con ellos como con pecadores públicos o adscritos a las sociedades condenadas.

4) En ambos casos el párroco no puede asistir a las nupcias de los comunistas, sino después de haber consultado a su Ordinario, que puede permitir la asistencia, cuando exista un grave motivo y juzgue que se haya provisto suficientemente a la educación católica de la prole y a la remoción del peligro de perversión del cónyuge no comunista.

C) Advertencia de 28 julio 1950. No faltan, sin embargo, padres que consienten que sus hijos sean inscritos en las sociedades perversas fundadas por los comunistas para los niños y adolescentes. A esto se dirige el *Monitum* o advertencia del Sto. Oficio de 28 julio 1950 (AAS, 42 [1950], 553), sobre la obligación de los padres de educar cristianamente a sus hijos. La advertencia es sólo una aplicación concreta al caso práctico del Decreto.

La Sda. Congr. del Sto. Oficio reiteró en abril de 1959 su condena del c. declarando ilícito a los católicos favorecer con su voto electoral a los partidos o candidatos que, aunque no profesen principios opuestos a la doctrina católica e incluso asuman el nombre de cristianos, de hecho se unen a los comunistas y con su acción los favorecen. *Pal.*

BIBL. — MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe des Rjazanov*, Berlín; N. BERDIAEV, *Le fonti e lo spirito del comunismo russo*, Milano, 1945; D. KEIGER, *Apokalyptische Reiter*; C. MALAPARTE, *Le bon-homme Lenine*; N. BERDIAEV, *Problemi del comunismo*; W. GURIAN, *Il bolscevismo*, Milano, 1933; R. BIDAGOR, *Decretum S. C. S. Officii de communismo*, en *Monitor ecclesiasticus*, 74 (1949), 49-55; A. OTTAVIANI, *De communistarum matrimoniis*, en *Apollinaris*, 22 (1949), 101-105; E. COMÍN COLOMER, *Ensayo crítico de la doctrina comunista*, Madrid, 1954; GARCÍA MELLID, *Explicación del comunismo*, Madrid, 1954; J. DUALDE, *De la democracia al comunismo*, Barcelona; A. FÁBREGAS, *Nomen dantes communismo*, en *Rev. de re morali* (1949), 126-139; *Declaración de la S. C. del Sto. Oficio sobre el matrimonio de los comunistas*, en *Ecclesia* (1949), 230; F. GARCÍA Y MARTÍNEZ, *Instrucción Pastoral sobre algunos errores modernos: comunismo, racismo*, Calahorra y La Calzada, 1942.

CONCEPTO, IDEA. — 1. SIGNIFICADO DE LAS DOS VOCES. - Unimos estas dos voces, porque en el uso común se emplean con frecuencia como equivalentes, y porque su distinción ha de resaltar mejor de su confrontación.

El concepto pudiera definirse como palabra mental; es el medio por el cual el sujeto conociente se expresa a sí mismo el objeto

conocido. El nombre concepto pone en evidencia su origen; es el conociente mismo quien se lo forma, concibiéndolo dentro de sí; así se da relieve al aspecto subjetivo del término mental. El nombre idea, usado a menudo como sinónimo de concepto, significa propiamente imagen, y se refiere por lo tanto más bien al lado objetivo, como si nos recordara que nuestra palabra interior refleja algo que está fuera de nosotros. Concepto e idea son, pues, dos nombres de un mismo hecho o elemento psíquico; pero concepto expresa su lado subjetivo, e idea subraya el lado objetivo.

2. Conceptualismo e idealismo realista. La orientación subjetiva del c. es bien visible en la corriente filosófica, que se presenta precisamente bajo el nombre de conceptualismo, y niega a nuestros conceptos universales cualquier correspondencia con las cosas. La orientación objetiva de la idea tuvo su más imponente manifestación en el idealismo realista de Platón, que dió a las ideas existencia real fuera del pensamiento, creando así un mundo trascendente en que se mueven las ideas sustancializadas, ejemplares perfectos de lo que existe en el mundo de la experiencia, condenado a ser siempre imperfecto. Las repercusiones éticas de ambas tendencias se adivinan fácilmente. El conceptualismo termina negando todo valor objetivo incluso a los principios prácticos, y así abre el camino al inmoralismo. En cambio, el idealismo puede estimularnos a la adecuación de nuestra conducta con el ejemplar trascendente de perfección frente al cual nos pone.

3. Acepción de ambos vocablos en las ciencias éticas. - En las ciencias éticas se ha venido afirmando recientemente un nuevo modo de entender la distinción entre c. e idea; decimos nuevo aunque en verdad tiene cierta analogía con el antiguo, ya que como en el platonismo la idea conserva como distintivo propio su carácter de perfección y de ejemplar. C. e idea se distinguen así por su relativa amplitud; el c. es mucho más extenso que la idea; el c. afecta cierta indiferencia y abre la puerta incluso a lo que la idea rechaza desdeñosamente. Así se dice que en el concepto de moral entran también los vicios, que son excluídos, como inmorales, del ámbito de la idea; igualmente se hace entrar en el c. de derecho también el llamado derecho injusto, que es la negación de la idea del derecho; se incluyen también en el concepto de religión todas las supersticiones, rechazadas del reino de la idea religiosa.

En una palabra: la idea expresa todas las exigencias del hecho ético, mientras que el concepto se limita a indicar algunos de sus caracteres formales; la idea tiene valor normativo, el concepto tiene sólo valor indicativo; la idea nos dice cuál debiera ser el mundo ético, el concepto nos transmite también sus imperfecciones, aberraciones y hasta negaciones. Mientras este nuevo modo de entender la distinción no llegue a confundir las cosas, sino que se limite a allanar algunas dificultades reduciéndolas a cuestión de terminología, no hay nada que objetar. *Gra.*

BIBL. — C. Piat, *L'idée*, París, 1908; J. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, París, 1929; A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Brescia, 1947, p. 310-318.

CONCIENCIA. — 1. Noción. - En psicología es el conocimiento íntimo que el sujeto tiene de sí mismo y de sus actos. En moral, en cambio, es el juicio que forma el sujeto acerca de la moralidad de sus actos. Este juicio es la regla próxima e inmediata (subjetiva) de nuestras acciones, porque ninguna norma objetiva (ley) puede convertirse en regla actual de un acto, si no es a través de la aplicación que el sujeto operante haga de ella en sí mismo; aplicación, que, para ser norma válida de nuestro obrar, debe anteceder y acompañar el acto, no sólo seguirlo.

2. Divisiones. - La c. es verdadera o falsa según que el juicio pronunciado concuerde o no con la norma objetiva (ley). La falsedad del juicio puede ser imputable o no al sujeto; en el primer caso la c. se llama vencible, en el segundo invenciblemente errónea; en el primero, por lo tanto, es imputable, en el segundo no es imputable al sujeto la malicia eventual del acto puesto en conformidad con el falso juicio.

La c. falsa (errónea) se llama *laxa* si exagera la licitud, y *escrupulosa* si exagera la ilicitud de los actos. *Cauterizada* es aquella c. que de un modo habitual ha alcanzado el laxismo máximo; *farisaica* la c. del que juzga los deberes propios con un falso criterio comparativo, dando extraordinaria importancia a cosas de poca monta y descuidando obligaciones graves.

Según la firmeza del juicio en que ella consiste, la c. es *cierta* o *dudosa:* la primera se pronuncia sin temor alguno, o al menos sin temor prudente de equivocarse sobre la moralidad del acto a realizar, la segunda pronuncia un juicio positivo con prudente temor de equivocarse, o pronuncia un juicio negativo solamente, declarando que no sabe si el acto es lícito o no.

3. La c., norma de conducta. - La norma de nuestra conducta debe ser la c. cierta y en cuanto es posible verdadera. La c. invenciblemente errónea no puede normalmente corregirse y por lo tanto la malicia del acto no se le puede imputar. La c. venciblemente errónea estamos obligados a corregirla; la c. dudosa estamos obligados a aclararla (véase *Sistemas morales*). *Gra.*

BIBL. — P. Gillet, *L'educazione della coscienza*, Roma, 1913; G. Guardini, *La coscienza*, Brescia, 1933; O. Lottin, *La valeur normative de la conscience morale*, en *Ephem. lovan.* (1932), 409-431; P. Rousselot, *Quæstiones de conscientia*, Bruselas, 1937; J. Leclercq, *La conscience du chrétien*, París, 1946; A. Peinador, *De iudicio conscientiæ rectæ*, Madrid, 1941.

CONCIENCIA (Educación de la). — 1. Necesidad. - La c. moral es susceptible de continuo progreso, no menos que la razón de la cual es expresión típica. Más aún, la complejidad y originalidad del juicio ético, que debe adecuarse necesariamente a la multiformidad y originalidad del acto humano, hacen que la educación de la conciencia sea la más difícil de las artes.

No todos reciben de la naturaleza idéntica disposición para el recto juicio: porque mientras en algunos es más fácil, otros son más tardos en apreciar todos los aspectos éticos del acto y su relación con las diversas normas de la moral. Añádense a esto las enfermedades del espíritu, la ignorancia, los prejuicios, los hábitos y las pasiones, que pueden fácilmente plegar la mente para que juzgue el valor ético de una determinada acción en conformidad con sus propios intereses.

2. Método. - La rectitud del juicio de la c. implica un conocimiento exacto de la ley y la sabia aplicación de la misma a la acción concreta. A esto, por lo tanto, debe mirar la educación, mediante: *a*) el estudio amoroso de la verdad y de la ley, considerada no como carga, sino como camino trazado ya ante nosotros; *b*) el hábito de reflexionar antes de obrar; *c*) el ejercicio de las virtudes que nos dan un conocimiento experimental mucho más eficaz que el doctrinal; *d*) la impetración y uso de los dones sobrenaturales, de los cuales la prudencia cristiana, moderadora de la actividad sobrenatural, debe recibir continuo alimento.

3. Educación de la c. enferma. - Dos, sobre todo, son las enfermedades que pueden afectar habitualmente a la conciencia en sus juicios: el *laxismo* (v. *Sistema moral*) y el *escrúpulo* (v.). Éstos constituyen respectivamente la degeneración del error y de la duda.

El hombre de c. laxa tiende, como ya hemos dicho, a subestimar la inmoralidad de algunas acciones y la responsabilidad de sus actos. Hábito éste que no puede ser vencido sino mediante el hábito contrario, adquirido gradualmente por un diligente examen de las dudas que se presentan, un amor más sincero de la verdad y del deber, una docilidad más obsequiosa al confesor y una más severa valoración de las acciones propias.

El escrúpulo, entendido no como fenómeno esporádico, sino como hábito morboso del espíritu, puede definirse: la obsesión de la duda en el campo moral. En efecto, presenta los caracteres de la idea obsesiva y es como ella lúcido, irresistible, angustioso, persistente, a pesar de que el mismo paciente lo reconoce irrazonable. El escrúpulo ha de ser curado con remedios oportunos. *Pal.*

BIBL. — P. Gillet, *L'educazione della coscienza*, Roma, 1913; Th. Deman, *La prudence*, *Somme de Saint Thomas...*, París, 1949; R. Carpentier, *Conscience*, en DS, II, 1459-1575; P. Capone, *Intorno alla verità morale*, Napoli, 1951; O. Lottin, *Morale fondamentale*, París, 1954; D. Häring, *La loi du Christ. Théologie morale...*, Tournai, 1955, p. 189 ss.; A. Peinador, *De iudicio conscientiæ rectæ*, Madrid, 1941.

CONCLAVE. — 1. Etimología y significado actual. - C. es un nombre genérico que se aplicaba antiguamente a cualquier estancia o lugar de una casa que no sirviese de paso para todos y que se pudiese cerrar con llave. En nuestra lengua, perdido su primer significado, conservó la figura de asamblea de Cardenales cuando se reúnen para la elección de un nuevo Pontífice; así como el lugar de tal asamblea.

Dos son los principios dogmáticos que prevalecen en el c.: *a*) que la suprema potestad de jurisdicción se confiere al Papa por Dios y no por sus electores, los cuales obran más bien una designación que una elección de persona; *b*) que toda ingerencia laica en el c. es una usurpación condenada y condenable (can. 219, Const. *Vacante Sede Apostolica*, Tít. II, c. 1, n. 27 in Append. al CIC; Motu proprio *Cum proxime*, 1 marzo 1922; Constitución *Vacantis Apostolicæ Sedis*, 8 diciembre 1945).

Las otras normas se consideran como simples prescripciones disciplinarias, susceptibles por lo tanto de mutación según las circunstancias.

2. Datos históricos. - En los primeros siglos la elección del Papa no difería sustancialmente de la de los Obispos. Participaba en ella el clero romano, guiado por los Obispos de Ostia, Albano y Porto con el pueblo de

la ciudad. Después de Constantino († 337) influyeron también con frecuencia en la elección del Papa los emperadores cristianos y los magistrados de la ciudad; como hicieron más tarde los reyes ostrogodos.

Esto daba ocasión a que se desencadenaran las pasiones de las facciones romanas en todas las vacantes de la Sta. Sede. Ya el papa Simaco (498-514), en el Conc. Romano de 499, prescribió que en la elección del Papa se había de tener en cuenta solamente la voluntad de la mayoría del clero; lo cual se ratificó, aunque en vano, en el Conc. Romano de 769. La reivindicación de la libertad eclesiástica en la elección del Obispo de Roma comenzó con Nicolás II (1058-1081) con la constitución *In Nomine Domini*, promulgada en el Conc. Lateranense de 1059, por la cual los privilegios usurpados por los emperadores fueron abolidos y el derecho electoral se reservó a sólo los Cardenales.

El Sacro Colegio, después de haber elegido al que anteriormente los Cardenales Obispos habían designado como Papa, manifestaban al clero y al pueblo su nombre para que fuera aclamado. El triste período de las famosas investiduras impidió que el decreto de Nicolás II fuese aceptado. Sólo en el Conc. Lateranense de 1179, por la Const. *Licet de vitanda*, Alejandro III (1159-1181) consiguió abolir junto con los privilegios imperiales los últimos residuos del antiguo procedimiento colectivo, reformando la Constitución *In Nomine Domini* en el sentido de que sólo el Colegio Cardenalicio, sin distinción de órdenes, fuese llamado a la elección del Papa.

La Const. *Licet de vitanda* establecía además que faltando la unanimidad debía de prevalecer la mayoría de dos tercios de los presentes, computada por un escrutinio regular (cfr. in VI, I, 6, 3).

La dificultad práctica de alcanzar esta mayoría sugirió el expediente del c. Encerrados los Cardenales electores y puestos en unas condiciones incómodas de vida se esperaba poner término a las discordias internas del Sacro Colegio y abreviar lo más posible la vacante de la Sta. Sede. Este modo de proceder no era nuevo, ya que se encuentra prescrito en muchos estatutos medievales italianos en las elecciones de los municipios.

Las numerosísimas constituciones emanadas en esta materia fueron abrogadas por la Const. de S. Pío X (1903-1914) *Vacante Sede Apostolica* de 25 diciembre 1904, que junto con el Motu proprio de Pío XI (1922-1939) *Cum proxime*, de 1 marzo 1922, contienen la disciplina completa vigente acerca de la elección del Pontífice. Estos textos van unidos, como apéndice, al Código de derecho canónico. Posteriormente esta materia ha sufrido algunas modificaciones con la Const. *Vacantis Apostolicæ Sedis* de Pío XII, de 8 diciembre 1945, en AAS, 38 (1949), 65 ss.

3. Desarrollo del c. - El Colegio de Cardenales procede al nombramiento del Pontífice reunido en c. en una serie de locales, dispuestos a este fin en el Vaticano. La reunión tiene lugar normalmente el día 16 después de la muerte del Papa, pero el Colegio de Cardenales puede prolongarla no más de tres días (cfr. Motu proprio *Cum proxime*, n. 1). El derecho activo electoral corresponde sólo a los Cardenales proclamados en consistorio (*Vacante Sede Apostolica*, n. 30), comprendidos los excomulgados, los entredichos y los suspendidos, excluidos los depuestos o los que hayan renunciado a su dignidad (l. c., n. 29, 31), siempre que hayan entrado en el c. antes del escrutinio final (l. c., n. 34).

Se admiten en el c., además de los Cardenales, algunos prelados y los conclavistas, esto es: dos sirvientes, laicos o eclesiásticos, por cada Cardenal (excepcionalmente tres para los enfermos), el sacristán de los Sacros Palacios con algunos clérigos, no más de seis ceremonieros, el Secretario del Sacro Colegio, un religioso como confesor, dos médicos, un cirujano y algunos domésticos (l. c., n. 38 y II del Motu proprio). No pueden ser admitidos los consanguíneos y los afines en primero y segundo grado de los Cardenales (n. 38). A no ser por enfermedad debidamente comprobada, ninguno puede salir del c. antes de que termine (n. 41).

Las operaciones electorales van precedidas por la lectura de las constituciones que las rigen, por el juramento de los Cardenales de no ser portadores de ningún veto político y por el juramento de observar el secreto más absoluto acerca de todas las vicisitudes del conclave (n. 40 y 45).

4. Diversas formas de elección. - La elección puede verificarse de tres formas:

a) *Por cuasinspiración*, cuando los Cardenales, sin que haya intervenido ninguna convención o tratado anteriormente, proclaman unánimemente de viva voz al elegido (n. 55);

b) por *compromiso*, cuando los Cardenales unánimes delegan a tres, cinco o siete de ellos para que designen al Pontífice, designación que no podrá caer sobre ninguno de los Cardenales encargados de la elección (n. 56);

c) por *escrutinio*, modo ordinario de nombramiento, mediante votación por papeletas secretas: hasta que no se logra en un nombre determinado los dos tercios de los votos más uno, la votación no tiene efecto, se queman las papeletas y se pasa a una nueva votación (n. 57 y n. 72-77 de la *Vacantis*).

La elección es perfecta e irrevocable desde el momento en que el designado, interrogado por el decano del Sacro Colegio, declara que acepta (n. 87-87 de la *Vacante*). Si el electo no es sacerdote u Obispo es inmediatamente ordenado o consagrado por el mismo decano (n. 90). La ceremonia de la coronación que se celebra algunos días más tarde es una mera solemnidad litúrgica que no añade nada al poder del Papa.

Es nula la elección hecha de modo diverso de los tres indicados; en cambio no implican nulidad ni la inobservancia de las prescripciones sobre la clausura de los Cardenales en c., ni la eventual convención simoniaca que pudiese hacerse en torno a la elección del Papa (n. 79 ss.).

Todo bautizado es elegible; pero desde 1389 la elección ha recaído constantemente sobre un Cardenal.

En el art. XXI del Tratado lateranense de 11 febrero 1929, Italia se comprometía ante la Sta. Sede a garantizar de un modo especial la libertad de los Cardenales que se dirigen al c., así como la seguridad del conclave mismo. *Tar.*

BIBL. — LUCIUS LECTOR, *Le conclave*, en DDC, III, 1319-1342; V. BARTOCCETTI, *Conclave*, en EC, IV, 176-183 (con más bibliografía).

CONCORDATO. — 1. NOCIÓN. - El c. es una convención bajo forma de pacto público entre la Iglesia y el Estado a fin de regular sus relaciones acerca de materias de común interés jurídico.

Pueden establecer un c. las personas que tienen el supremo poder de las dos sociedades y que pueden por consiguiente comprometer con un pacto formal a dichas sociedades; por parte de la Iglesia es por lo tanto el Sumo Pontífice, por parte del Estado la persona o personas que según la constitución del Estado tienen el poder supremo. Sin embargo, casi nunca el Sumo Pontífice y el Jefe del Estado estipulan personalmente estas convenciones; a menudo se sirven de personas a las que dan plenos poderes (plenipotenciarios). Se ha de observar que en los países en que el c. como ley del Estado tiene necesidad de la aprobación de las asambleas legislativas, el Sumo Pontífice no procede a la firma del c. sino después de prudentes cautelas de aprobación por parte de las asambleas y no permite el cambio de documentos de ratificación sino después de obtenida la aprobación.

El objeto de los concordatos es muy distinto, como son distintas las materias que pueden interesar a las dos sociedades supremas; revisten particular importancia las llamadas materias mixtas *(res mixtæ)*.

Por su forma los concordatos no difieren en nuestros días de los demás tratados internacionales; se estipulan, por lo tanto, en dos momentos jurídicamente distintos: la firma del c. por parte de los Plenipotenciarios y la ratificación del c. por parte del Sumo Pontífice por la Iglesia y del Jefe del Estado por el Estado.

Frecuentemente a los arts. del c. se agregan en apéndice notas explicativas, determinativas, adicionales, que van bajo este nombre o bajo el nombre genérico de *protocolo*. Estas notas forman un todo en el c. y a menudo lo interpretan auténticamente.

2. NATURALEZA DE LOS CONCORDATOS. - Se ha discutido mucho y se discute aún sobre la naturaleza de los concordatos. Señalamos, aunque sólo para descartarla, la opinión muy difundida entre los defensores de una exagerada autoridad del Estado, según la cual el c. no es otra cosa que una ley civil que el Estado, aunque sintiéndose ligado por un vínculo moral derivado del pacto estipulado, puede en caso de necesidad abrogar y mudar a su gusto *(teoría legal)*. Las dos teorías que se pueden discutir libremente son: la *teoría de los pactos bilaterales* y la *teoría de los privilegios*. Sostiene la primera teoría (que nos parece la más justa) que los concordatos son verdaderos y propios pactos bilaterales, aunque *sui generis*, de los cuales tanto para la Iglesia como para el Estado surge la obligación de cumplirlos *ex iustitia commutativa*. En cambio, la segunda teoría cree que las concesiones hechas por la Iglesia a los Estados son puros privilegios que la Iglesia está obligada a respetar no *ex iustitia commutativa*, sino sólo por un sentido de lealtad y de fidelidad al pacto estipulado. El Estado por su parte está obligado a observar estas disposiciones como leyes particulares emanadas del poder espiritual en aquel territorio determinado.

La interpretación de los concordatos se ha de hacer por la Iglesia y por el Estado de mutuo acuerdo; en caso de contradicción prevalece la interpretación de la Iglesia que

al menos indirectamente es superior al Estado.

3. Cesación. - Los concordatos cesan: *a)* si se hace física o moralmente imposible la materia del c.; hay que distinguir aquí, sin embargo: todo el c. decae si se hacen imposibles todos sus artículos principales; si uno solo de los artículos principales o sólo los artículos secundarios se hacen imposibles, queda en vigor el c. para los artículos principales aun posibles; en los demás casos cualquier mutación o abrogación se ha de hacer de común acuerdo; *b)* si la convención ha sido violada culpablemente por una parte: en cuyo caso la parte inocente puede suspender o rescindir el c. o también exigir su exacta observancia; *c)* si el Estado cesa de existir (el Estado cesa de existir si se divide en varios Estados o es unido o incorporado a otro Estado; si una parte sólo del Estado es incorporada a otro Estado, el c. cesa sólo para la parte que ha sido unida o incorporada; no puede considerarse cesado el Estado que ha mudado solamente la forma de gobierno); *d)* por consentimiento mutuo; *e)* si la convención se ha establecido con fraude o engaño, o también si ha sido viciada por error sustancial, en cuyo caso la convención aunque sea valida puede por derecho ser rescindido; *f)* finalmente, por prescripción. *Fel.*

4. Concordato español. - El Concordato vigente entre la Santa Sede y España fué firmado el 27 de agosto de 1953, en la Ciudad del Vaticano, por los plenipotenciarios Monseñor Domenico Tardini, Prosecretario de Estado para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, por parte de la Sta. Sede, y por D. Alberto Martín Artajo, Ministro de Asuntos Exteriores, y D. Fernando María Castiella y Maíz, Embajador de España ante la Santa Sede, por parte de España. Este documento consta de 26 articulos y un Protocolo final, más 8 anejos. Las materias principales que en él se tratan o determinan son las siguientes: La Religión católica sigue siendo la única de la nación española (art. 1); el Estado reconoce y garantiza la libertad de la Iglesia como sociedad perfecta (art. 2), y la personalidad jurídica tanto de la Santa Sede en el ámbito internacional (art. 3) como en su orden de las instituciones eclesiásticas en España (art. 4); días festivos (art. 5); oraciones por el Jefe del Estado (art. 6); nombramiento de Arzobispos y Obispos (art. 7); Priorato *nullius* de las Órdenes Militares y su Obispo-Prior (art. 8); delimitación y erección de nuevas diócesis y obligaciones económicas del Estado para con las que nuevamente se erijan (art. 9); provisión de beneficios no consistoriales (art. 10); erección y modificación de parroquias (art. 11); régimen de capellanías (art. 12); privilegios de España en la Basílica de Santa María la Mayor y concesión de que la lengua española sea una de las admitidas para tratar las causas de beatificación y canonización (art. 13); los clérigos y los cargos públicos (art. 14); exención del servicio militar en favor de clérigos y religiosos (art. 15); ordenación del *privilegium fori* (art. 16); uso indebido del hábito religioso (art. 17); colectas y bienes en favor de la Iglesia (art. 18); dotación de la Iglesia, subvenciones a Seminarios y Universidades, para la construcción de templos parroquiales, etc., y colaboración del Estado en las instituciones asistenciales en favor del clero anciano, enfermo o impedido (art. 19); exención de impuestos a determinados inmuebles y bienes eclesiásticos (art. 20); comisiones diocesanas para la conservación de edificios eclesiásticos declarados monumentos nacionales (art. 21); inviolabilidad de lugares sagrados (art. 22); matrimonio canónico (art. 23); competencia de tribunales eclesiásticos en causas matrimoniales (art. 24); tribunal de la Rota, de la Nunciatura y de la Sda. Rota Romana (artículo 25); enseñanza religiosa en todos los centros docentes e intervención en ellos de los Ordinarios (arts. 16, 17 y 18); la verdad religiosa en los servicios de formación de la opinión pública, en particular en la radio y televisión (art. 29); Universidades eclesiásticas y Seminarios (art. 30); escuelas públicas de la Iglesia y colegios mayores (artículo 31); asistencia a las fuerzas armadas (art. 32) y a hospitales, establecimientos penitenciarios, etc. (art. 33); Acción Católica (art. 34); el documento concluye señalando las normas para la resolución de dudas o materias no tratadas y las condiciones de entrada en vigor del mismo.

Este Concordato fué presentado a las Cortes dos meses más tarde para su ratificación, en un acto en que el Jefe del Estado, D. Francisco Franco Bahamonde, hizo de él la exposición más hermosa. «El Estado —decia el Caudillo— recibe de la Iglesia una inmensa cooperación moral y, a su vez, el Estado presta a la Iglesia el auxilio de los medios precisos para que en el orden moral se cumpla y se realice su misión sobre la tierra, sin que quepa hablar de exceso de largueza cuan-

do se trata de satisfacer el deber primordial del hombre y de la sociedad de dar a Dios la gloria que le es debida, tanto más cuanto que el beneficio de esa acción religiosa, moralizante y educadora que realiza la Iglesia, así asistida, refluirá en bien de la propia Patria española. Por otra parte, la vinculación orgánica que el Concordato establece entre la Iglesia y el Estado se hace sin merma de la libertad e independencia de cada potestad para actuar en la esfera que le es propia.» *Tr.*

BIBL. — CAHEN, *De la nature juridique du Concordat*, Paris, 1898; A. MERCATI, *Racolta ai concordati su materie eccl. tra la S. Sede e le Autorità Civili*, Ciudad del Vaticano, 1954, 2 vols.; ERWIN, *Die Konkordate*, Paderborn, 1929; DILLAC, *Les accords du Latran, leurs origines, leur contenu, leur portée*, París, 1932; A. PERUGINI, *Concordata vigentia*, Roma, 1934; H. WAGNON, *Concordats et droit international*, Gembloux, 1936; V. POLITI, *La materia concordataria e le posizioni assunte dalla Chiesa dal concordato di Worms a quello di Vienna* (1122-1448), Palermo, 1941; R. S. LAMADRID, *El concordato español de 1753*, Jerez, 1937; E. PIÑUELA, *El concordato de 1851*, Madrid, 1921; L. PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado nuevo. Los concordatos ante el moderno derecho público*, Madrid, 1940; A. GARCÍA MELLID, *La Constitución cristiana de los Estados y el Concordato español*, Madrid, 1954; E. FERNÁNDEZ REGATILLO, *El privilegio del fuero de los clérigos en el Concordato español*, Comillas, 1955.

CONCUBINATO. — 1. NOCIÓN. - El c. en sentido moral (en sentido jurídico tiene un sentido más restringido) es una relación sexual continuada con una mujer determinada, que no es la esposa legítima, pero como tal se la trata, ya se la mantenga en la casa propia, o en otra parte. Es oculto si el hecho de las relaciones sexuales o la no existencia de un matrimonio son conocidos tan sólo por unos pocos sin peligro de divulgación ulterior; de otra suerte es público (can. 2197). Son, pues, concubinarios todos los que viven en tales relaciones sexuales extramatrimoniales, lo mismo cuando este hábito no presenta forma alguna de matrimonio que cuando se cubre con cierta apariencia de legalidad: tal es, p. ej., el matrimonio civil entre aquellos que están obligados a la forma eclesiástica (cánones 1094-1099).

En los cánones antiguos nos encontramos con que la autoridad eclesiástica admite en algunas ocasiones el c. como forma de unión legítima, pero con estas palabras se entendía aquellas uniones legítimas eclesiásticas indisolubles (verdaderos matrimonios), que el derecho civil no reconocía como matrimonios legítimos (D. 34, c. 4; C. 32, q. 2, c. 6).

2. MORALIDAD. - El c., desde el punto de vista de la moralidad, se equipara a la fornicación de la cual es una forma continuada; la unión y cohabitación estable puede evitar en algún caso concreto las dificultades del concúbito vago (p. ej., ofreciendo la posibilidad de una educación adecuada), mas esto no disculpa la infracción del orden de la naturaleza. Algunos teólogos consideran el c. como un pecado menor que el meretricio o concúbito vago, porque limita la concupiscencia a una sola persona y se aparta menos de las normas de la ley natural; otros, en cambio, lo consideran más grave por cuanto supone una mayor contumacia. A menudo reviste el c. otras especies de lujuria, como, por ej., adulterio, incesto, sacrilegio por motivos que impiden que el c. pueda transformarse en un legítimo matrimonio.

3. CONSECUENCIAS JURÍDICAS. - El derecho canónico, además de establecer penas contra los públicos concubinarios (can. 2357, § 2), los considera como pecadores públicos con todas las consecuencias que de ello se derivan: exclusión de los sacramentos (can. 855, § 1) y de la sepultura eclesiástica (canon 1240, § 1, n. 6). El c. público da origen a un impedimento matrimonial (pública honestidad) que hace inválido el matrimonio entre el concubinario y los consanguíneos de la otra parte en primero y segundo grado en línea recta (can. 1078). V. también *Fornicación*. *Dan.*

BIBL. — B. DOLHAGARAY, *Concubinage*, en DTC, III, 796-803; E. JOMBART, *Concubinage*, en DDC, III, 1513-1514.

CONCUPISCENCIA. — 1. CONCEPTO. - Es una palabra un poco vaga; se usa a veces en un sentido amplio como sinónimo de pasión; limítase otras su significado a indicar una sola entre las múltiples pasiones, a saber, la tendencia al placer causada por el amor y encaminada al goce del objeto amado. Se entiende también frecuentemente como sinónimo de tendencia en general, aunque no pasional, como cuando S. Pablo (Gál., 5, 17) dice que el espíritu tiene también sus concupiscencias contrarias a las de la carne. Pero los moralistas usan más frecuentemente esta palabra en los dos primeros sentidos; es decir, que ven en ella o todas las pasiones o la tendencia pasional al placer, especialmente al placer sensible e ilícito. Es un sentido algún tanto peyorativo.

2. VALOR MORAL. - El problema moral que origina es el de su eficacia sobre la voluntariedad, sobre la libertad, y por lo tanto sobre la moralidad de los actos humanos nacidos de la tendencia de la pasión.

Para aclarar este problema divídese la c. en antecedente y consiguiente, según que nazca en nosotros sin nuestra cooperación voluntaria (culpable) o sea causada por nuestra misma voluntad. En los dos casos aumenta la energía voluntaria o por lo menos (en el segundo caso) es señal de una voluntad fuerte y decidida; pero en la primera forma (antecedente) siendo ella misma involuntaria disminuye la libertad y la responsabilidad; en cambio, en la segunda (consiguiente) no la disminuye por ser ella misma voluntaria.

Los actos puestos por el hombre impulsado por el movimiento pasional totalmente antecedente, y que en realidad se producen antes de que él haya tenido la posibilidad de dominarse, se llaman *primo-primi*, y no son susceptibles de valoración ética ninguna.

Los moralistas ascéticos recuerdan a este propósito un texto de la primera carta de S. Juan (2, 16) en que el Apóstol dice que todo lo que hay en el mundo es c. de la carne, c. de los ojos, soberbia de la vida. La primera es la tendencia a los placeres de los sentidos, la segunda es la tendencia a las riquezas y al lujo, la tercera (que puede llamarse también c. en uno de los sentidos expuestos) es la tendencia al honor y a la gloria. A estas tres concupiscencias, como a tres grandes fuentes vienen a resumirse todos los pecados y todos los vicios. *Gra.*

BIBL. — LAUMONIER, *La thérapeutique des péchés capitaux*, París, 1922; J. B. BOSSUET, *Trattato della concupiscenza*, Firenze, 1927; H. D. NOBLE, *L'éducation des passions*, París, 1931-1932; E. BOGANELLI, *Alcuni aspetti della psicologia e fisiologia delle passioni secondo S. Tommaso*, en *Bollet. filosof.*, 3 (1935), 53-68; N. MONACO, *Le passioni e i caratteri*, Roma, 1947.

CONCURSO. — 1. NOCIONES. - Es la competición de varias personas para obtener un puesto destinado al que sea considerado más idóneo para ocuparlo, o un premio establecido para el autor de la obra mejor sobre un argumento determinado a elección de los concursantes o propuesto por la autoridad o la preferencia en la elección entre varios proyectos de un trabajo a realizar.

2. ELEMENTOS ESENCIALES DE UN C. - Son: *a*) un premio propuesto o un oficio a ocupar; *b*) la competición de los pretendientes, esto es, la pluralidad de las personas; *c*) una comisión que ha de juzgar de la condiciones requeridas en los concursantes.

Se requiere que el c. sea promulgado y que a esta promulgación se le dé una publicidad conveniente para asegurar la competición de personas idóneas. Faltando normas generales positivas sobre este punto habrá de juzgarse en cada caso si realmente la publicidad se ha verificado de un modo congruo; si esto no fuese así habría de anularse el c. por insuficiencia de publicidad. En la publicación del c. se han de señalar con claridad las condiciones para la validez de admisión al mismo; no es lícito excluir a ninguno del concurso, excepto a los que sean claramente ineptos para aquel determinado oficio, trabajo o proyecto de obra, o les faltara algún requisito o título necesario. Para el nombramiento de la comisión que ha de juzgar valen los reglamentos correspondientes así como para las operaciones de la misma comisión.

3. OBLIGACIONES DE LOS EXAMINADORES (véase *Examinador*). - A fin de que se respete plenamente la justicia los componentes de la comisión, además de la observancia escrupulosa de los reglamentos particulares, están obligados a apartar de su ánimo cualquier simpatía, antipatía o prejuicio para con determinadas personas o para con determinadas categorías de concursantes. En los concursos en que toman parte solamente unos pocos aspirantes se puede prescindir de un método riguroso; no se admite en cambio un sistema sumario en las competiciones en que toman parte numerosos concursantes. Igualmente donde la competición sea numerosa se requiere que la comisión juzgadora establezca anteriormente los criterios en la valoración de los títulos, así como la proporción de votos reservada por ella para cada título y para la prueba del examen; estos criterios se han de aplicar después rigurosamente a cada concursante sin excepción para no faltar a la justicia. Pueden valorarse como títulos también, aun cuando no se señale expresamente, los que puedan influir en el juicio; como, p. ej., los servicios prestados, la edad, etc.

Para la obligación en conciencia vale el axioma: al vencedor se le debe el premio por justicia estricta; de aquí nace la obligación de la restitución o de resarcir los daños por parte de la comisión dictaminadora bien para con el concursante que hubiera pedido conseguir el premio, bien para con la sociedad perjudicada. *Tar.*

BIBL. — A. LEHMKUHL, *Theol. Mor.*, Friburgi-Brisg., 1914, n. 1158-1163; G. J. WAFFELAERT, *De Justitia*, Brugis, 1885, n. 404-413; L. FARNETI, *Breviario ecclesiastico giuridico*, Torino, 1936, p. 192, n. 249; E. F. REGATILLO, *Concurso a parroquias en España*, Santander, 1946; J. LÓPEZ MEDEL, *El problema de las oposiciones en España*, Madrid, 1955.

CONDICIÓN. — 1. NOCIÓN Y NATURALEZA. - En términos generales es aquella circunstancia

señalada como cláusula accesoria a una declaración de voluntad, o sea, a un acto o negocio jurídico, de cuya existencia o verificación se hace depender el valor del acto mismo.

En sentido más restringido y propio, como está previsto en la mayor parte de los códigos modernos, la c. es aquel suceso futuro e incierto a cuya verificación subordinan el sujeto o sujetos que realizan un negocio jurídico, la eficacia o solución del mismo negocio. En virtud de una metonimia se llama también c. la cláusula declarativa con que se enuncia la c. del suceso.

La c. entendida de esta manera se cuenta entre los elementos accidentales que pueden modificar el negocio jurídico, por cuanto, según los casos, puede anularlo *in radice*, o suspender o concluir sus efectos.

Son elementos esenciales de la c. *propia* el que el evento sea futuro, incierto y posible y que la posición de la c. dependa del arbitrio de aquel o aquellos que con su declaración de voluntad dan vida al negocio jurídico. Si faltara, aunque sólo fuera uno de estos requisitos, tendríamos las condiciones llamadas *impropias*.

2. Condiciones propias. - En razón de su eficacia las condiciones se distinguen en suspensivas y resolutivas. Son *suspensivas* aquellas en las cuales los efectos del acto quedan en suspenso hasta que se verifica el suceso (te daré cien mil pesetas si marchas de España); *resolutivas* aquellas en las cuales los efectos del acto cesan al verificarse el suceso (te cedo mi casa mientras yo no tenga necesidad de vivir en ella).

Según la causa de que dependa la verificación del evento, las condiciones se dividen en *casuales*, cuando el evento es extraño a la voluntad de los sujetos y depende de un caso fortuito o de la voluntad de un tercero; *potestativas*, cuando la verificación del evento se hace depender de la voluntad del declarante o de la otra parte contrayente (si vas a Madrid); *mixtas*, aquellas en que la verificación depende al mismo tiempo de la voluntad del sujeto y de causas extrañas a él (si te casas con María). Cuando la verificación del suceso depende del mero arbitrio del sujeto, el cual puede indiferentemente determinarlo o no, tenemos la c. *meramente potestativa*.

En cuanto al modo con que se formulan distínguense las condiciones *positivas* y *negativas*, según que el suceso consista en la verificación (si vas a América) o en la no verificación de un hecho (si no vas a América); *expresas* y *tácitas*, según que resulten de una declaración explícita, o que estén contenidas explícitamente en la declaración principal, o las suponga la ley.

Finalmente, en relación con la naturaleza del evento las condiciones pueden ser *posibles* e *imposibles*, *lícitas* e *ilícitas*, según que la verificación del evento sea físicamente o al menos jurídica y moralmente posible, o no lo sea, bien porque sea irrealizable (si tocas el cielo con la mano), o lo prohiben las normas imperativas de la moral y de las buenas costumbres (si matas a tu padre).

3. Condiciones impropias. - Se denominan así aquellas condiciones en que falta el requisito de la pendencia objetiva, la cual falta siempre que no existe la incertidumbre del evento, o cuando el evento se ha verificado ya objetivamente o es ciertamente irrealizable.

Tales son ante todo las condiciones *de præsenti* y *de præterito*, es decir, aquellos sucesos o circunstancias subsistentes ya al presente o en el pasado, que los romanos llamaban: *condiciones in præsens vel in præteritum conlatæ*. En rigor, si el suceso se ha verificado ya, no se puede hablar de un negocio objetivamente condicionado, ya que la tendencia es sólo subjetiva.

Es también impropia por la misma razón la c. *de futuro necessaria*, relativa a un suceso futuro que ciertamente se ha de verificar (si sale mañana el sol) aunque sea incierta la fecha *(certus an, incertus quando)*; a menos que equivalga en la intención del declarante a una indicación del límite de vencimiento (si Ticio muere = cuando Ticio muera), en cuyo caso más que una condición nos encontramos con un término. En cambio, es propia la c. *de futuro contigenti*, cuando es realmente incierta la verificación del suceso futuro *(incertus an)*.

Pertenecen también a la categoría de las condiciones impropias las condiciones imposibles, bien sean físicamente tales, bien jurídica o moralmente, cuales son las ilícitas y las torpes.

Son también condiciones impropias las que modifican en muchos casos la c. jurídica de los sujetos respecto a la ley canónica. Con mayor motivo se verifica esto en el campo de la moral que considera las responsabilidades y resuelve las situaciones sobre elementos subjetivos más que objetivos y tiene en cuenta las intenciones antes que las mismas normas positivas.

4. Eficacia de la c. en el negocio jurídico y moral en general y en el derecho canónico en especial. - Para una valoración jurídica y moral del acto al que se pone una c. es preciso tener presente las tres fases de la pendencia, verificación y falta de la c.

a) En la fase de *pendencia (condicio pendet)*, si la c. es suspensiva, mientras el negocio no sea perfecto, existe de parte del interesado en la verificación del evento un verdadero derecho que la ley protege mientras en la otra parte existe la obligación de esperar que se produzca y no poner actos que puedan impedir o anular su actuación. Subsiste además la obligación de resarcir los daños causados. En algunos casos, como en los contratos, la ley puede considerar como verificada la c. cuya verificación haya sido impedida o frustrada dolosamente.

Si la c. es resolutiva, el acto produce inmediatamente sus efectos normales como si no estuviese condicionado y los derechos que de él se derivan pueden ser usados lícitamente quedando aún la obligación de interrumpir su uso y volver las cosas al estado primitivo si el evento previsto no llega a verificarse.

b) Verificado el evento *(condicio exsistit)*, si la c. fuera suspensiva, el negocio se hace perfecto y la relación entre las partes queda establecida definitivamente; si era resolutiva el negocio se considera resuelto y cesa su eficacia.

Por lo regular la verificación de la c. tiene efecto retroactivo por el que la eficacia o no eficacia del negocio jurídico se considera tal no sólo desde el momento en que se verifica la c. *(ex nunc)*, sino desde el momento en que fué enunciada la declaración de la voluntad *(ex tunc)*. Por lo tanto si la c. era suspensiva, los efectos del negocio se consideran producidos desde el principio; si era resolutiva, el negocio se considera como inexistente hasta entonces y los efectos producidos como no existentes (cáns. 1529, 1926 y 1930).

Es una excepción de este principio en derecho canónico la c. suspensiva *de futuro* puesta al matrimonio (cáns. 1081, 1092, n. 3) que tiene su eficacia *ex nunc*, no *ex tunc*.

c) Si la c. llegase a faltar *(condicio deficit)* ocurre lo contrario de cuanto dijimos antes; si la c. era suspensiva el negocio se considera como si no hubiera existido nunca; si era resolutiva el negocio queda definitivamente perfecto.

Se ha de tener presente, además, que por derecho natural las condiciones *de futuro* imposible hacen inválido el acto o el contrato, siendo evidente que quien de él hace depender su consentimiento prueba que quiere burlarse y no tiene voluntad seria de obligarse; lo mismo se ha de decir de las condiciones *de futuro* ilícitas y *torpes*, ya que ninguno puede quedar obligado al pecado.

Por derecho positivo a su vez las condiciones imposibles y torpes hacen nulo el negocio si se trata de acto *inter vivos* y se tienen por no puestas si se trata de acto *mortis causa*, esto es, de disposición de última voluntad.

Por principio general de derecho natural y canónico es siempre ilícita la c. *nutritiva peccati*, que implica algo ilícito por parte del autor o del destinatario del acto.

5. Eficacia de la c. en la administración de los sacramentos. - En líneas generales, cuando en la administración de un sacramento existe una duda insoluble acerca de un requisito esencial a su validez (p. ej., acerca de la validez de la materia, o cuando se duda si el sujeto privado de sentido esté aún vivo), o también, tratándose de sacramento que imprime carácter, cuando existe la duda prudente de que haya sido ya válidamente conferido, puede el ministro e incluso está obligado en ocasiones a añadir una c. a la fórmula sacramental, subordinando la colación a la existencia del requisito (canon 742, § 2).

Como regla general esto es lícito siempre que exista el peligro serio de exponer a nulidad el sacramento si se confiriese en términos absolutos, y al mismo tiempo haya un peligro serio de privar al fiel de un gran bien si se le negase absolutamente.

Pero no todas las condiciones son lícitas en los sacramentos. Lo son únicamente las condiciones suspensivas *de præsenti* o *de præterito*, en las cuales la pendencia es sólo subjetiva.

Se excluyen en absoluto como totalmente ilícitas las condiciones suspensivas *de futuro* (excepto en el matrimonio); éstas hacen nulos los sacramentos condicionados de esta manera porque al condicionar el sacramento quedaría éste en suspenso y faltaría en el ministro la intención completa de conferirlo, mientras que al verificarse la c. tendríamos una disociación de la materia y de la forma cuya coexistencia es esencialmente requerida para el valor del mismo sacramento (v. *Sacramentos*).

Son por la misma razón absolutamente ilícitas las condiciones *de futuro* resolutivas.

Por una exigencia extrínseca al acto en la confección de la Eucaristía no es lícito al sacerdote celebrante consagrar una materia positivamente dudosa, ni siquiera bajo c. *de præsenti* o *de præterito*, por el peligro de idolatría a que podría exponer a los fieles al proponer a su adoración algo que no es el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo.

El CIC prevé algunos casos de condicionamiento obligatorio en la reiteración de los Sacramentos que imprimen carácter (can. 732, § 2) y en la administración del bautismo (cánones 746, § 3-5; 747; 748; 752, § 3) y de la Extremaunción (cáns. 941-942).

6. Eficacia de la c. en el contrato matrimonial. - Entre los sacramentos sólo el matrimonio, dada su naturaleza de contrato, admite condiciones aun *de futuro* dentro de los límites señalados en el can. 1092 (v. *Consentimiento matrimonial*).

El contrato matrimonial no admite condiciones resolutivas, porque en la práctica equivalen a condiciones *contra substantiam*, en cuanto son directamente contrarias a la indisolubilidad del vínculo y como tales a la sustancia misma del matrimonio.

7. Eficacia de la c. en los rescriptos y en otros institutos canónicos. - En los rescriptos de gracia o de justicia que la autoridad eclesiástica dicta en sus funciones administrativas o jurisdiccionales pueden ponerse condiciones que subordinen el favor al cumplimiento de algunas circunstancias. Tales condiciones han de juzgarse esenciales para la validez de la concesión sólo cuando sean verdaderamente tales, esto es, formuladas con las conjunciones *si, dummodo* o con otras expresiones equivalentes. En todos los rescriptos se sobrentiende siempre de derecho la c. tácita: *Si preces veritate nitantur*, que interesa la validez de la concesión (cánones 39-40, v. *Rescripto*).

En la fundación de un beneficio eclesiástico, el fundador o el patrono pueden en el acto de constitución *(in limine fundationis)* y con el consentimiento del Ordinario poner condiciones incluso contra el derecho *(contra ius commune)*, siempre que sean honestas y no repugnen a la naturaleza del beneficio (can. 1417).

No son lícitas y se consideran como inexistentes las condiciones puestas al voto en las elecciones canónicas (can. 169, § 2); las condiciones *contra ius commune* en las elecciones por compromisarios (can. 172, § 3); las condiciones formuladas al renunciar a un beneficio que tengan relación con la provisión canónica del mismo beneficio o con la distribución de sus rentas (can. 1486); las condiciones que eximan a los administradores de la obligación de dar cuenta anualmente de la fundación (can. 1492, § 2); y las condiciones no aceptadas por el Ordinario puestas a la renuncia de las parroquias por sus respectivos titulares (can. 2150, § 3). *Zac.*

8. Eficacia de la c. en el derecho civil español. - Las leyes civiles aplican los principios expuestos de un modo particular a los testamentos, obligaciones y contratos. Así en el CCE: a) *Testamentos*. Todas las disposiciones testamentarias podrán hacerse bajo condición. Se tendrán por no puestas las condiciones imposibles y las contrarias a las leyes y buenas costumbres. Cuando sin culpa o hecho propio del heredero o legatario no se pudiera cumplir la condición impuesta por el testador en los mismos términos ordenados por él deberá cumplirse en otros los más análogos a su voluntad (CCE, art. 790 ss.); b) *Obligaciones*. Será exigible toda obligación que tenga condición resolutoria sin perjuicio de los efectos de la resolución. En las obligaciones condicionales la adquisición o pérdida de los derechos dependerán del acontecimiento que constituya la condición. Las condiciones imposibles, las contrarias a las buenas costumbres y las prohibidas por la ley anulan la obligación que de ellas dependen. Se tendrá por cumplida la condición cuando el obligado impidiera voluntariamente su cumplimiento. Cuando las condiciones fueren puestas con el intento de suspender la eficacia de la obligación de dar se observarán las reglas siguientes en el caso de que la cosa mejore o se pierda, pendiente la condición: 1) si la cosa se perdió sin culpa del deudor, quedará extinguida la obligación; 2) si la cosa se perdió por culpa del deudor, éste queda obligado al resarcimiento de daños y perjuicios. Entiéndese que la cosa se pierde cuando perece, queda fuera del comercio o desaparece de modo que se ignora su existencia o no se puede recobrar; 3) cuando la cosa se deteriora sin culpa del deudor, el menoscabo es de cuenta del acreedor; 4) deteriorándose por culpa del deudor, el acreedor podrá optar entre la resolución de la obligación y su cumplimiento, con la indemnización de perjuicios en ambos casos; 5) si la cosa se mejora por su naturaleza o por el tiempo, las mejoras ceden en favor del acreedor; 6) si se mejora a expensas del deudor, no tendrá éste otro derecho que el concedido al usufructuario.

Cuando las condiciones tengan por objeto resolver la obligación de dar, los interesados, cumplidas aquéllas, deberán restituirse lo que hubieren percibido. En el caso de pérdida, deterioro o mejora de la cosa, se aplicarán al que deba hacer la restitución las disposiciones que respecto al deudor contiene el artículo precedente.

En cuanto a las obligaciones de hacer y no hacer, respecto a los efectos de la resolución, los tribunales determinarán en cada caso el efecto retroactivo de la condición cumplida (CCE, arts. 1113 ss.); c) *Contratos*. Los contratantes pueden establecer los pactos, cláusulas y condiciones que tengan por conveniente, siempre que no sean contrarios a la ley, a la moral ni al orden público (art. 1255). *Tr.*

BIBL. — D. MAGNO, *Studi sul negozio condizionato*, Roma, 1930; D. BARBERO, *Contributo alla teoria della c.*, Milano, 1937; G. A VARCENO - S. A LOIANO, *Institutiones theologiæ moralis*, III, Torino, 1937, p. 311 ss., 593 ss.; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 272 ss.; D. STAFFA, *De conditionibus contra matrimonii substantiam*, Roma, 1955; I. M. MANS PUIGARNAU, *El consentimiento matrimonial. Defectos y vicios del mismo como causas de nulidad de las nupcias*, Barcelona, 1956.

CONDONACIÓN. — 1. CONCEPTO. - Es la remisión de la deuda hecha por el acreedor a quien corresponde el dominio y la libre administración de la cosa debida. Para que la c. sea válida debe ser hecha por el acreedor consciente y libremente, por lo tanto no por la fuerza, ni por dolo, temor o error.

La c. es *expresa* si se hace a petición del deudor y *tácita* si el acreedor *sciens et volens* rompe el recibo de la deuda o lo devuelve al deudor; es *presunta* si prudentemente se puede conjeturar que el acreedor perdonaría la deuda si se le pidiera: lo cual puede fácilmente suceder en los pequeños hurtos de los hijos, de los criados, pobres, etc.

Semejante a la c. es la transacción, por la cual el acreedor recibida una parte de la deuda condona el resto (v. *Transacción*).

2. INTERPOSICIÓN. - Se interpreta la c. en sentido restrictivo y no puede extenderse a otras personas o materias que las entendidas en la c. Es sentencia común entre los autores que cuando la c. se hizo por el estado de pobreza del deudor, no por esta razón surge la obligación de restituir si acaso mejoraran sus condiciones de fortuna. *Fel.*

Para la legislación española que concuerda con estos principios, v. CCE, arts. 1187 ss.

BIBL. — DE LUCA, *La transazione nel diritto canonico, contributo alla dottrina canonica dei contratti*, Roma, 1942.

CONFERENCIA EPISCOPAL. — 1. LA ASAMBLEA. - Es la asamblea de los Obispos de una provincia eclesiástica que según el can. 292 convoca ordinariamente, al menos cada 5 años, el Metropolitano o en su ausencia el sufragáneo más antiguo, en la Sede Metropolitana, o en otra de la provincia, a fin de discutir los problemas y tomar las iniciativas que sean de mayor ventaja para las diócesis y el bien de las almas; y además con el fin de preparar la materia para el próximo Concilio provincial (v. *Concilio*).

2. LOS PARTICIPANTES. - A la c. episcopal han de ser convocados y tienen la obligación de asistir aun los Obispos no sujetos a ningún Metropolitano, los Abades y los Prelados *nullius* y los Arzobispos sin sufragáneos, los cuales según el can. 285 hayan elegido de una vez para siempre *(semel pro semper)*, y previa la aprobación de la Sede Apostólica, aquella Sede Metropolitana para la participación en el Concilio provincial.

Los Obispos reunidos en la c. establecen la Sede para la próxima c. (can. 292, § 3). *Fel.*

BIBL. — PH. MAROTO, *Circa le conferenze episcopali in Italia*, en *Apollinaris*, 5 (1932), 278-280; G. CAVIGLIOLI, *Manuale di diritto canonico*, Torino, 1939, p. 287 s.

CONFERENCIAS DE SAN VICENTE DE PAÚL. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - Tuvieron origen en 1833, en París, en un grupo de estudiantes universitarios católicos capitaneados por Federico Ozanam, lionés, aunque nacido en Milán en 1813, m. a los cuarenta años en Marsella en 1853; elevada inteligencia y alma ardiente, que fué profesor en la Sorbona y se hizo ilustre en el campo de las letras con obras muy apreciables sobre la Edad Media cristiana, sobre Dante, los poetas franciscanos, etc. Estos jóvenes, que participaban en reuniones estudiantiles de cultura (Conferencias de historia) donde se esforzaban por exaltar y defender los valores del cristianismo y los beneficios de la Iglesia, movidos por las objeciones de sus enemigos que les preguntaban qué hacían al presente para no ser indignos de su tradición, decidieron por impulso de Ozanam fundar una asociación para visitar y socorrer a domicilio las familias de los pobres. Así nació la primera Conferencia de caridad, titulada poco después de San Vicente de Paúl, que fué el origen de la Sociedad de San Vicente de Paúl difundida hoy con más de veinte mil Conferencias por todo el mundo católico.

El reglamento de la sociedad, publicado en

1836, sigue todavía en vigor, define su carácter de obra religiosa, con la finalidad primaria de la santificación de sus cofrades, mediante la caridad activa. Mantiene como obra primaria y fundamental la visita semanal al domicilio de los pobres y necesitados, para socorrerlos, asistirlos y consolarlos en sus aflicciones añadiendo igualmente que ninguna obra de misericordia es extraña al espíritu de la Sociedad; esto justifica el desarrollo verificado desde los primeros tiempos de las más diversas obras especiales en torno a la obra fundamental: patronato religioso y social de jóvenes aprendices, asistencia a los enfermos, a los detenidos, a los jóvenes salidos de la cárcel, escuelas, bibliotecas populares, cajas de ahorros, etc.

La sociedad se difundió rápidamente, tanto que en 1852 Ozanam podía anunciar la existencia de más de 800 Conferencias esparcidas en Francia y en otros países de Europa.

En España fué fundada la conferencia por D. Santiago Masarnau, el año 1850, en San Sebastián, a la que siguieron Madrid, Burgos, Calella, Jaén, Santander, Huesca, etc. Al cumplir los siete años de vida había cien conferencias y a los dos lustros nuestra nación ocupaba el primer puesto después de Francia. Al cumplirse los veinte años de su fundación en España existían 694 conferencias, con 46 consejos, 9.916 visitadores, 14.407 visitados y 3.000.000 de reales ingresados por limosnas y cuotas aquel año. Actualmente se extienden a todas las provincias de España, regidas por sus respectivos Consejos Provinciales, al frente de los cuales se halla el Consejo Central que radica en Madrid, dependiente a su vez del Consejo General de París.

La fórmula de la caridad vicentina en su simplicidad se ha demostrado que se adapta a todas las condiciones, a todos los casos, a todas las edades, a todos los países: en Europa lo mismo que en América, Australia, Japón; las Conferencias se van difundiendo actualmente incluso en las Misiones africanas.

Junto a la Sociedad masculina de San Vicente de Paúl se ha desarrollado desde 1856 la Sociedad femenina homónima, distinta en su organización, pero con el mismo reglamento y el mismo fin de extender el ejercicio de la caridad de las Conferencias en el mundo femenino.

Las Conferencias de San Vicente, aunque no han pedido ni recibido nunca una erección canónica formal, según el can. 686, § 1, no son sin embargo simples asociaciones laicales. Su fin es el ejercicio de la caridad según el espíritu de la Iglesia; la Iglesia las encomia y recomienda; concede especiales indulgencias a quienes participan activamente en ellas y les tiene señalado un Cardenal Protector (tanto para la sociedad masculina como para la femenina) y asigna a cada Conferencia un asistente eclesiástico. En todo esto se ve evidentemente una implícita aprobación de la Iglesia.

2. Estructura. - La Sociedad de San Vicente de Paúl es la unión de las asociaciones de caridad llamadas Conferencias, cada una con su propia presidencia y autonomía en lo que se refiere a la propia actividad interna. Cada Conferencia toma el nombre de la localidad donde reside si es única; en los centros donde hay varias conferencias, cada una se distingue con el nombre de un santo o de un beato. Las Conferencias del mismo centro están unidas en un Consejo particular; se propagan con mucha utilidad también los consejos centrales de extensión más amplia, principalmente diocesana. La dirección unitaria de la Sociedad está ejercida por el Consejo General, que reside en París, representado en las diversas naciones por los consejos superiores nacionales. Sólo el Consejo General pronuncia la agregación de cada Conferencia a propuesta del respectivo Consejo Superior, si existe: la agregación es necesaria para participar de los favores espirituales concedidos a la sociedad. Para quien desee pertenecer a la sociedad el medio más simple es dirigirse al Presidente de una Conferencia.

Las Conferencias se reúnen semanalmente para dar relación de las visitas realizadas por las parejas de cofrades a las familias pobres y para la asignación de los socorros que se necesitan para la visita siguiente. Las reuniones se inician con una oración y una lectura espiritual y terminan con una colecta secreta entre los presentes para ayudar a las necesidades de la obra y con la oración de clausura. El medio tradicional de socorro es la asignación de bonos de víveres: pero el mismo Consejo General admite y favorece también el empleo de nuevos medios más conformes con las circunstancias y condiciones de las familias visitadas y recomienda completar la caridad del socorro con la del servicio personal.

Además de los miembros activos, la Sociedad tiene miembros correspondientes y honorarios. Los miembros correspondientes son los que habiendo tenido que cambiar de

residencia no encuentran donde viven una Conferencia, quedando unidos a la primera con la que se mantienen en relación y contribuyendo con obras de caridad en el lugar donde residen o ayudando a la Conferencia más próxima, o manteniéndose en unión de oraciones y de ayudas materiales según las ocasiones que se presenten. Los miembros honorarios no toman parte nunca en las reuniones ordinarias, pero son invitados a las extraordinarias; deben enviar todos los años una limosna particular al tesorero de la Conferencia de la población donde residen. La Conferencia puede tener también simples suscriptores o bienhechores que compensan con la limosna o la oración el concurso directo que no pueden prestar. Propiamente no forman parte de la Sociedad, pero participan de algunos beneficios espirituales de la misma. *Baro.*

BIBL. — *Livre du Centenaire (L'œuvre d'Ozanam à travers le monde)*, París, 1913; A. COIAZZI, *Vita di F. Ozanam*, Torino, 1926; *Manuel de la Société de St. Vincent de Paul*, París, 1946; A. BARONI, *Le conferenze di S. Vincenzo de Paoli*, Roma, 1949; VILLEPELET, *Il pensiero di Ozanam*, Roma, 1951; COJAZZI, *Ozanam y las conferencias de S. Vicente de Paúl* (1833-1933), Barcelona.

CONFESIÓN. — 1. NATURALEZA. - Se entiende por c., en el lenguaje teológico, uno de los elementos constructivos del sacramento de la penitencia (v.), a saber: la acusación de los pecados cometidos después del bautismo, hecha en orden a la absolución (v.), ante un sacerdote dotado de jurisdicción (v. *Confesor*). A fin de dar a conocer mejor que la manifestación de los pecados se hace reconociéndose uno mismo culpable, existe la costumbre de arrodillarse durante la c.

2. NECESIDAD. - Existe un precepto divino (Denz. 899.-917) de confesar después de un diligente examen de conciencia todos los pecados mortales cometidos después del bautismo de los que uno se acuerde y que no hayan sido remitidos directamente en el rito sacramental de la penitencia, es decir, que no hayan sido acusados aún explícitamente en una buena c. (can. 901).

Es necesario manifestar la especie y el número exacto de los pecados que son materia necesaria de acusación, así como las circunstancias (can. 901) que mudan la especie teológica del pecado (es decir, que hacen de una culpa venial un pecado grave), o que añaden una especie moral (v. *Acto humano, circunstancias*). El que no recuerda el número preciso debe manifestar el número aproximado; quien ni siquiera puede hacer esto debe manifestar del mejor modo posible el estado de su alma.

Existe la obligación de confesarse por lo menos una vez al año (can. 806) y también en peligro de muerte. Pero si la c. pareciese necesaria para evitar nuevas caídas graves, lo cual no es imposible, convendría confesarse más a menudo. La c. es obligada también para quien tiene conciencia de estar en pecado mortal y quiere acercarse a la Santa Misa (can. 856).

3. CUALIDADES. - La c. debe hacerse de una manera sencilla, esto es, con claridad y sin digresiones inútiles, con humildad y compunción; debe ser íntegra.

No dispensa de la integridad de la c. el sentimiento de una gran vergüenza o el número extraordinario de penitentes. En cambio sería causa eximente de esta obligación la imposibilidad (p. ej., por causa de un desvanecimiento, o de la inminencia del peligro de muerte, en un naufragio, incursión aérea, etc.), quedando la obligación de completar la acusación en la primera confesión si es posible. Quien no puede manifestar un pecado o una circunstancia sin que el confesor llegue a conocer al cómplice del pecado, de suyo debe confesarse a un sacerdote a quien sea desconocido el cómplice. Si esto no se puede hacer sin grave incomodidad, se puede, y según toda probabilidad, se debe confesar el pecado incluso con peligro de la revelación del cómplice. El confesor no puede preguntar al penitente el nombre del cómplice y el penitente no está obligado a responder, a menos que se le pida para aclarar la especie del pecado, la obligación de reparar, etc.

Quien faltase advertidamente en la acusación de sus pecados a la integridad debida, cometería un sacrilegio que haría nula su confesión; quedaría, por tanto, obligado a acusarse en la c. siguiente de los pecados graves no manifestados juntamente con los que confesó en la anterior confesión nula, además del sacrilegio (can. 207).

Quien después de la c. se da cuenta de no haber acusado por olvido un pecado que hubiera debido confesar, está obligado a reparar esta omisión en la primera c.; igualmente debe hacer quien después de la c. se acuerda de haber faltado involuntariamente a la integridad debida con respecto al número de pecados o a su especie.

Si el que ha de reparar o completar confesiones anteriores se halla en peligro de muerte está obligado a hacerlo cuanto antes.

4. COROLARIOS PRÁCTICOS. - Aunque no hay

obligación de confesar los pecados veniales, sin embargo es de gran provecho espiritual hacerlo (v. *Penitencia*). Los pecados acusados y perdonados directamente en el sacramento de la penitencia siguen siendo también materia oportuna y suficiente, si bien no necesaria para la c. (can. 902); y es provechoso acusarse nuevamente de los pecados de la vida pasada o también de algún pecado grave, aunque ya esté perdonado. En la acusación de las culpas veniales es útil prestar especial atención a una especie determinada de culpas, p. ej., aquellas que se cometen con más facilidad o frecuencia, o de un modo más deliberado, manifestando también las causas de estas caídas; de esta manera el penitente se humilla más y pone al confesor en condiciones de indicarle los medios más oportunos para no volver a recaer.

No son materia suficiente para la c. los pecados cometidos antes del bautismo, las imperfecciones que no llegan a constituir una culpa. Son materia dudosa los pecados dudosos, de los cuales se puede obtener la absolución solamente bajo condición. Quien tiene, pues, tan sólo pecados dudosos acuse también algún pecado cierto, aunque ya esté remitido de la vida pasada.

También puede presentar grandes ventajas a quien no sea escrupuloso la llamada confesión general, o sea, la acusación de los pecados de la vida pasada, p. ej., en el período transcurrido desde la última c. general. Es oportuno hacer la c. general con ocasión de los ejercicios espirituales anuales o de una misión, antes del matrimonio, con ocasión del jubileo y también en peligro de muerte si las fuerzas lo permiten; cae de su peso que no hay obligación de acusar en tales c. generales todos los pecados ya remitidos directamente en el sacramento de la penitencia. La c. general se ha de desaconsejar a aquellos a los cuales sería causa innecesaria de turbación o ansiedad. En cambio es necesaria para aquel que haya hecho confesiones sacrílegas. *Man.*

BIBL. — T. Ortolan, *Confession, questions morales et pratiques*, en DTC, III, 953-960; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 262-265; Th. Villanova Gerster a Zeil, *De integritate confessionis*, Torino, 1934; A. Meynard, *Trattato de la vita interiore*, Torino, 1936; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944; B. Merkelbach, *Summa Theologiæ Moralis*, III, París, 1939; M. Cebreros, *Integridad de la confesión*, en *Ilustr. del Clero*, 35 (1942), 187 ss.; L. Beaudenom, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección*, Barcelona, 1953; C. Maccari, *Ma sai confessarti?*, Roma, 1950; M. Monjas, *La confesión*, Madrid, 1948; V. Ferrer, *Tratado de la confesión general para toda clase de personas*, Madrid, 1941.

CONFESIÓN FRECUENTE. — 1. Noción. - C. frecuente es la confesión que se hace cada ocho o quince días: es utilísima para conservarse en gracia, para excitarse al dolor de los pecados y tener así una mayor certeza de que han sido perdonados, para lucrar las indulgencias plenarias que tan a menudo se ofrecen hoy a los cristianos. En efecto, además del estado de gracia, casi todas las indulgencias plenarias exigen la confesión.

2. Importancia de la c. frecuente. - El fundamento de toda la ascética cristiana es el principio de la c. frecuente, aunque no haya pecados graves. Y no sin motivo el Código mismo prescribe a los Ordinarios que vigilen para que los clérigos se acerquen con frecuencia al sacramento de la penitencia (can. 124, § 1).

La misma prescripción existe para los seminarios, donde se ha de conceder a los alumnos la posibilidad de confesores, al menos una vez por semana. A los religiosos se les prescribe igualmente la confesión semanal (can. 595, § 1, n. 3). *Pal.*

BIBL. — L. Beaudenon, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección*, Barcelona, 1953; P. Anciaux, *Le sacrement de la pénitence*, en *Collectanea Mechliniensia*, 41 (1956), 305-323; B. Baur, *La confesión frecuente*, Barcelona, 1953.

CONFESOR. — 1. La persona del c. - Llámase c. al ministro del sacramento de la penitencia (v.). El c. es ante todo *juez* porque el sacramento de la penitencia es de índole judicial; juez, cuya sentencia absolutoria da el perdón de las culpas y la vida sobrenatural. Es también *maestro:* la Iglesia encarga al c. que instruya a los penitentes acerca de las verdades de la fe y los deberes cristianos cuando les falta el debido conocimiento (Ritual Romano. tít. IV, c. 1, n. 14). El c. es además *médico* de las almas: debe dar a los penitentes saludables consejos e indicarles los medios oportunos para evitar el pecado y para curar las heridas que dejó en su alma el pecado (can. 888, § 1; Rit. Romano, tít. IV, c. 1, n. 18). El c. ejerce, pues, una verdadera paternidad espiritual; hace las veces de Dios ofendido por nuestras culpas, pero también infinitamente misericordioso.

Llamábanse antiguamente confesores los mártires, y es el título que hoy se da en la liturgia a todos los santos no mártires (obispos, doctores, sacerdotes, simples fieles).

2. Normas prácticas. - Conviene tener un profundo respeto para el propio c. y una gran claridad de conciencia con él: de otra

manera no podría ejercitar su oficio con verdadera utilidad para nuestra alma. En particular es muy oportuno exponerle las dificultades, los peligros de faltar a las obligaciones propias, las causas de las infidelidades habidas, así como las virtudes cuyo ejercicio nos es más fácil (v. *Dirección espiritual*). Finalmente, es también de gran utilidad para el progreso espiritual tener un c. fijo, y una vez hecha la elección no conviene cambiar con facilidad. *Man.*

BIBL. — T. ORTOLAN, *Confesseur*, en DTC, III, 942-953; B. MERKELBACH, *Summa Theologiæ Moralis*, III, París, 1939; A. GRAZIOLI, *La pratica del confessore*, Colle Dom Bosco, 1946; S. A. M.ª DE LIGORIO y N. MORIONES, *La práctica del confesor*; A. YANGUAS, S. I., *Commentarius in Quasdam Sancti Officii normas de agendi confessariorum circa VI Decalogi præceptum*, Salamanca, 1946.

CONFIRMACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La c. (del latín *confirmare*, hacer firme, estable) es el sacramento que da fuerza al bautizado para la profesión y defensa intrépida de su fe. Son elementos esenciales de la c. la imposición de la mano, la unción en la frente con el crisma bendecido por el Obispo (canon 789) y las palabras: Te signo con el signo de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Así sea. (Rit. Romano, lib. III, c. 2, n. 6.)

Estas palabras se llaman en lenguaje teológico forma del sacramento. La materia válida remota del sacramento de la c. es el crisma, compuesto de aceite de oliva y de bálsamo y consagrado expresamente por el Obispo. El crisma debe haber sido bendecido el Jueves Santo precedente.

La facultad de bendecir el crisma no se concede jamás ni siquiera a aquellos sacerdotes que tienen facultad de confirmar (canon 781, § 1). Se duda si la c. conferida con el óleo de los catecúmenos y de los enfermos sea válida.

La materia próxima del sacramento es la unción con el crisma en forma de cruz con la imposición simultánea de la mano. Sólo esta imposición de la mano simultánea a la unción es necesaria para la validez del sacramento, no la que se hace al principio y al fin de su administración. La unción no puede hacerse por medio de ningún instrumento, sino que debe realizarse siempre con la mano (can. 781, § 2).

2. MINISTRO. - Desde los tiempos apostólicos el ministro ordinario de la c. fué siempre el Obispo (can. 782, § 1); y es natural que una acción sacramental completiva corresponda a aquel que está revestido de la plenitud del sacerdote. Esta prerrogativa, sin embargo, puede ser comunicada por el Sumo Pontífice a un sacerdote que no esté dotado del carácter episcopal (ministro extraordinario, can. 782, § 2). Y en efecto, en diversas regiones del rito oriental los simples sacerdotes, por una facultad especial de índole general, son ministros del sacramento de la c. El código de derecho canónico enumera por otra parte ciertas categorías de sacerdotes del rito latino (Cardenales, Abades y Prelados *nullius*, Vicarios y Prefectos Apostólicos) autorizados para conferir la c. (canon 782, § 3); y por un decreto del 14 septiembre 1946 (AAS, 38 [1946], 349 ss.) Su Santidad Pío XII concedió a los párrocos la facultad de confirmar dentro de su territorio a los no confirmados que estuvieran en peligro de muerte, en caso de ausencia o de imposibilidad del Obispo.

3. SUJETO. - Para la recepción válida de la c. es necesario estar bautizado. Además, los que han alcanzado el uso de razón deben tener intención al menos habitual de recibir el sacramento cuando les es administrado.

Para recibir lícitamente la c. es necesario el estado de gracia. Los que han alcanzado el uso de razón han de estar además suficientemente instruídos (can. 786). Generalmente en el rito latino se acostumbra a administrar la c. poco después de haber alcanzado el uso de razón, prácticamente hacia los siete años. Pero el ministro, por motivos razonables y graves, puede administrarla también a niños más pequeños (can. 788).

Aúnque no se puede demostrar con certeza que existe obligación grave de recibir la c., en la práctica es difícil descuidar su recepción sin culpa (can. 787), la cual sería grave en caso de menosprecio.

En lo que concierne al padrino de la c., v. *Padrinos*.

4. RITO, TIEMPO Y LUGAR. - La c. solemne debe ser administrada por el Obispo con mitra y báculo. El simple sacerdote debe vestir por lo menos la sobrepelliz y la estola. En la administración privada basta por un motivo razonable con sola la estola.

La c. puede ser administrada en cualquier día y hora. El tiempo más indicado es el de Pentecostés (can. 790). Aunque el lugar propio de la administración sea la iglesia, sin embargo, por una causa justa y razonable, puede ser administrada en cualquier lugar decoroso (can. 791). La c. debe registrarse en el libro particular de confirmados y ano-

tarse al margen de la partida de bautismo (can. 798).

5. EFECTOS. - El sacramento de la c. produce en el alma un carácter indeleble que configura al bautizado con Cristo, maestro de la verdad divina y lo consagra soldado de esta verdad. La c. conduce, pues, al bautizado a un estado de madurez sobrenatural, haciéndole idóneo para profesar y defender la fe con valentía y firmeza. La c. aumenta la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo haciendo que las Personas divinas tomen más perfecta posesión del alma del confirmado. La c. da también derecho constante a recibir en el momento oportuno especiales gracias actuales para profesar intrépidamente la fe y combatir valientemente en su defensa a ejemplo de los apóstoles, los cuales siendo primero tan tímidos, después de haber recibido el día de Pentecostés con larga abundancia el Espíritu Santo y sus dones prometidos por Cristo en la última Cena y antes de la Ascensión, se lanzaron sin temor ninguno a predicar el Evangelio. La c. produce también en el alma un vigor especial y permanente que la robustece contra el llamado respeto humano. Si el que recibe la c. no estuviese en gracia, pero no fuese conocedor de su estado, el sacramento produciría la gracia santificante y los efectos anejos, a condición de que el sujeto estuviese al menos imperfectamente contrito de sus pecados graves y tuviese la firme voluntad de no volver a caer en ellos; si faltasen una o más de estas condiciones el confirmado quedaría privado de la gracia santificante y de sus efectos hasta la remoción del óbice (v. *Sacramento*).

6. ADVERTENCIAS PRÁCTICAS. - Debemos tener en gran estima el don excelso recibido de Dios en el sacramento de la c. y mostrarnos siempre y dondequiera creyentes con las palabras y con los hechos. Conviene no olvidar tampoco que la c. nos ha hecho aceptar el mandato no sólo de profesar, sino también de defender la fe.

La concesión hecha por el papa Pío XII muestra del modo más evidente la preocupación de la Iglesia por que ninguno de sus hijos muera sin haber recibido el carácter que imprime la c. Téngase, pues, gran cuidado cuando un niño, por tierna que sea su edad, se encuentre en peligro de muerte de avisar al párroco del lugar para que le administre la c. *Man.*

BIBL. — T. ORTOLAN, *Confirmation, questions morales et pratiques*, en DTC, III, 1094-1103; F. CUTTAZ, *Notre Pentecôte, la grâce du chrétien militant*, París, 1925; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 252; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 173-194, 837, 3; I. I. COLEMAN, *The minister of confirmation*, Washington, 1941; I. PISTONI, *De confirmatione a ministro extraordinario conferenda*, Ciudad del Vaticano, 1947; ISASI Y GONDRA, *De confirmatione*, Barcelona, 1930; A. MOSTAZA, *El problema del ministro extraordinario de la confirmación*, Salamanca, 1952.

CONFISCACIÓN. — 1. NOCIÓN. - Confiscar es adjudicar al fisco, esto es, al Estado.

En el derecho romano la c. representaba una verdadera y propia pena de naturaleza patrimonial que afectaba en todo o en parte el patrimonio del condenado. En los últimos años de la república y bajo el imperio, para incitar a la delación en las proscripciones y persecuciones, los bienes del condenado se dividían entre el delator y el fisco, pasando a veces la parte correspondiente a éste al patrimonio del emperador.

En el derecho intermedio se perfiló como un medio para sustraer al delincuente el cuerpo del delito o las almas empleadas para el mismo. En este sentido aparece más bien como un medio coercitivo de policía o como una providencia de orden civil derivada de la condenación o de la sentencia penal.

2. LEGISLACIÓN CANÓNICA. - En el derecho penal canónico no se considera la c. ni como pena ni como medio coercitivo. Quedando firme el derecho de la Iglesia de imponer por delitos en el propio foro o en foro mixto tanto ésta como cualquier otra pena temporal vindicativa (can. 2214, § 1), de hecho se evita recurrir a ella, teniendo en cuenta la hostilidad de muchas legislaciones civiles, que no reconocerían la aplicación de este derecho por parte de la Iglesia.

3. LA C. EN EL DERECHO ESPAÑOL. - La c. en el derecho civil no se ha de confundir con el secuestro penal: en tanto que éste asegura temporalmente una cosa a los fines del proceso en curso, aquélla expropia definitivamente la cosa de modo que el condenado no vuelve a entrar en posesión de ella. La Constitución de 1837 abolió en España la confiscación, repitiéndose este precepto en las constituciones sucesivas. Fué repuesta esta pena por la ley de Responsabilidades políticas (9 febrero 1939) y la ley de Represión de la masonería y el comunismo (1 marzo 1940), en las que se dispone que quedan prohibidos y fuera de la ley los partidos del Frente Popular, las organizaciones masónicas y comunistas, sus bienes, como los de los particulares que reúnan ciertas condiciones, se

declaran confiscados y se entienden puestos a disposición de la jurisdicción de responsabilidades políticas.

Acerca de la licitud de la c. no hay duda ninguna desde el momento en que por motivos de orden público, o para la restauración del mismo, no es contra el derecho natural privar al hombre de su libertad o incluso de su vida. La privación o expoliación de sus bienes es ciertamente un daño menor que las penas citadas. La pena por lo demás responde de suyo a criterios de justicia especialmente cuando se trata de bienes de los cuales se ha abusado para cometer el delito. Pero la aplicación, especialmente si es muy frecuente y se deja bajo muchos aspectos al arbitrio del juez, puede dar lugar a graves abusos, dada la codicia humana.

4. Abusos de la autoridad civil en materia de c. de bienes eclesiásticos. - El patrimonio eclesiástico, que por su pertenencia a una entidad o a varias entidades morales, como propiedad, está menos sujeto a las vicisitudes de los fraccionamientos que suelen ocurrir en las sucesiones hereditarias, y tiene por lo tanto mayor consistencia, ha formado con frecuencia objeto especial de la codicia de los gobiernos mal avenidos con la Iglesia. En el curso de los siglos se ha asistido con frecuencia a la expoliación de los bienes eclesiásticos bajo forma de c., más o menos enmascarada bajo el nombre de nacionalización o secularización de bienes eclesiásticos, desamortización, etc. Ahora bien, en relación con los bienes eclesiásticos la c. de éstos, tanto penal como administrativa, tiene siempre forma de usurpación injusta a la cual se han de aplicar las penas de los cánones 2345 y 2346, esto es, la excomunión de un modo especial *(speciali modo)* reservada a la Sede Apostólica y penas especiales para los clérigos que la secunden. La razón es evidente. La Iglesia es sociedad suprema e independiente, posee por lo tanto sus bienes independientemente del Estado por derecho soberano. Ningún poder puede ejercitar por lo tanto el Estado sobre ellos, salvo especiales convenciones, ni siquiera los poderes de expropiación que le competen sobre los bienes de los súbditos en vista del bien común. Naturalmente, cuando las necesidades urgen la Iglesia es la primera en adelantarse, pero la regulación de estas cuestiones debe hacerse por medio de convenciones. Y aunque en virtud del Concordato se conceda al Estado la acción criminal contra los clérigos, reos de delitos comunes, la c. de sus bienes no podrá afectar más que a los bienes patrimoniales o parsmoniales del mismo, ya que sólo éstos están bajo el poder civil; pero nunca los bienes beneficiales o estrictamente eclesiásticos. *M. d. G.*

5. Confiscación de bienes eclesiásticos en España. - La desamortización o confiscación de los bienes eclesiásticos en España se inicia al advenimiento de la dinastía de los Borbones con los proyectos económicos de Orry, hacendista francés llegado a nuestra patria con Felipe V. Sus medidas fueron tan impopulares que quedaron sin efecto. Fracasados aquellos primeros intentos surge nuevamente la codicia regalista con Carlos III, que poco a poco va avanzando con la dominación napoleónica, las Cortes de Cádiz y los gobiernos liberales del s. XIX hasta llegar a la total desamortización de Mendizábal de los años 1835, 36 y 37, cuyo efecto, más pernicioso aún que el mismo despojo material de la Iglesia, fué, como atinadamente observa Menéndez Pelayo, la influencia que tuvo en la decadencia religiosa de España al crear en la conciencia de tantos españoles a cuyas manos vinieron a parar los bienes desamortizados el problema angustioso de su posesión sacrílega, que en la mayoría de los casos se resolvió echando por la borda todas las convicciones religiosas.

Con el Concordato de 1851 y el Convenio de 1859 trató la Sta. Sede de arreglar esta espinosa cuestión, cediendo los bienes desamortizados y comprometiéndose el Estado, como indemnización por aquel inicuo despojo, a asignar una dotación anual en favor de la Iglesia. En el Concordato de 1953 (art. 19) se reconoce esta obligación por el mismo título. *Tr.*

BIBL. — C. M. Laccarino, *Confisca*, en *Nuovo dig. it.*, III, 790-792; G. Labatum, *Del patrimonio ecclesiastico*, Catania, 1934; G. Forchielli, *Il diritto patrimoniale della Chiesa*, Padova, 1935; J. A. Goadwine, *The Right of the Church to acquire temporal goods*, Washington, 1941; José M. Antequera, *La desamortización eclesiástica*, Madrid, 1885.

CONFUCIANISMO. — 1. Noción. - Es el nombre que se da a la antigua religión nacional de China, a la que el filósofo Confucio dió una sistematización, confirmando por una parte la antigua tradición del pais y despojándola por otra de elementos ulteriores en nombre de una concepción filosófica más elevada.

2. Datos históricos. - El estadio más antiguo y el núcleo central de la primera religión china consiste en la *adoración del cielo* T'ien, concebido bajo un aspecto más bien material, y llamado también Shang-ti, o espí-

ritu o emperador del cielo, venerado como el supremo gobernador del mundo, estrictamente ligado a la dinastía reinante y por ella al país. Esta divinidad celestial está por encima de las opiniones humanas, no obra por impulsos o sentimientos personales. Su obra procede según la ordenación general de la naturaleza, en la cual manda la diversa sucesión de los fenómenos meteorológicos y telúricos conforme a los deseos de los agricultores chinos y de los burócratas directores del Estado, el progreso normal de todos los negocios del pais es la señal de la armonía que reina entre el cielo y la tierra con los hombres que la habitan. Pero cuando estallan cataclismos imprevistos turbando la armonía del Estado, es señal evidente de que también la armonía entre la tierra y el cielo está rota; y en este caso, los hombres, o mejor el emperador que los representa a todos y está en directa comunicación con el Cielo, por ser su hijo, debe restablecer la armonia mediante los ritos y las ceremonias oportunas. La mirada del chino no se levanta al cielo, sino que se dirige a la tierra; no especula sobre la naturaleza de Dios y, por lo tanto, no conoce la mitología, sino que trata de que las relaciones entre la potencia misteriosa de arriba y la tierra con sus habitantes estén tranquilos y en calma, y le sean provechosos a él mismo.

Se siente movido a considerar el lado social de la religión y a dar valor sólo a aquellos elementos que se traducen en bienestar social. Por este motivo los ritos tienen en este pueblo un valor especial en cuanto que restauran el equilibrio perturbado en la balanza en que se contrapesan el cielo y la tierra.

Junto a la adoración del cielo se ha de poner como segunda columna fundamental del simplicísimo edificio de la religión china el *culto de los antepasados*.

El chino tiene su mirada vuelta al pasado y entre los objetos de veneración que en él descubre el primero es la serie de los antepasados, de los que recibió la tradición familiar y civil, que a su vez ejercitaron el rito y están rodeados de la veneración de los vivientes. Desde las edades más remotas todos sacrifican a sus antepasados: comenzando por el emperador que tiene siete salas con otros tantos altares destinados al culto de los antepasados. El pueblo venera a los antepasados en un rincón de su casa. Después del cielo y los antepasados vienen los espiritus, tanto los espíritus superiores elevados a una especie de deificación, como los que presiden los fenómenos de la naturaleza y las diversas actividades de la vida humana. Este mundo secundario es numerosísimo y da lugar a las numerosas prácticas espíritumágicas, que asemejan la religión de los chinos a la de sus hermanos mongólides, errantes por las altiplanicies y estepas del Asia Central.

3. Confucio. - Esta antigua religión sin mitologia, sin un cuerpo de doctrina, sin sacerdocio especial, ha tomado el nombre de confucianismo, de Confucio (Kongtsé), sabio reformador de la familia Kong, nacido en el principado de Lu en el año 551 a. C.

Vivió en una época atribulada para la China todavía feudal, ya que el poder central no conseguía dominar a los grandes vasallos, que se destrozaban mutuamente, agravando la situación política y provocando cada vez más la disolución del venerado patrimonio de tradiciones y creencias. Habiendo quedado huérfano siendo aún muy joven y obligado a ganarse la vida, entró en los empleos públicos, pensando ayudar de esta manera a la pacificación política de su patria. Fué dos veces desterrado y recorrió las diversas regiones del imperio que tuvo así facilidad para conocer. Murió el 479. Hacia el 445 se consagró un templo a su nombre que fué seguido después por otros muchos en todas las ciudades más importantes de las diversas provincias. La filosofía de Confucio crea en las almas el deseo de una vida vivida en la virtud y en la justicia. Confucio no pretendió llamar a los hombres a las meditaciones metafisicas: su pensamiento es más bien un llamamiento a la vida vivida según las leyes inmanentes de la naturaleza humana práctica, posible indistintamente a todos. La concepción de la vida en la filosofía confuciana es individual, social y política al mismo tiempo. La organización o actividad de un Estado que ha de ser fundado rigurosamente sobre los deberes sacrosantos de todo miembro, no puede pretender una moral dualista individual-política, como se practicaba ampliamente en su tiempo en las luchas políticas entre los Estados y pasar los límites del orden existente y huir a la censura severa de la conciencia. Ya que tanto el individuo como el Estado tienen el mismo deber de la realización del amor y de la justicia. En una época en que las antiguas instituciones se encontraban en plena disolución, él, conocedor de las tradiciones, mirando a la belleza clásica, sostuvo una lucha dura y peligrosa por más de cuarenta años, enseñando y peregri-

nando por sus ideales de restauración y de un régimen de justicia y de amor. La posición de Confucio fué la de un pensador que no pretende elaborar su doctrina en un sistema completo ni siente la necesidad de formularlo a pesar de su íntima convicción y práctica. Ante el grandioso espectáculo de la naturaleza admiraba la elocuencia silenciosa del Cielo. Tenía la clara conciencia de que el cielo le había confiado como a todos los hombres la misión de continuar la doctrina de las virtudes que habían desaparecido del mundo político. Todo lo que sucede, sucede por la voluntad del Cielo, la cual domina la vida y la muerte, y no va tras del amor o el odio humano. Confucio tuvo el mérito de haber dado cimiento a la religión tradicional; pero ligando con demasiado rigor la prosperidad del pueblo a la observancia de los ritos prescritos por la religión oficial, fijó ésta en una inmovilidad que ha durado dos mil años.

4. Moral. - Así, pues, el Cielo como dador de la ley cósmica y de la ley moral, el culto de los antepasados, que perpetuaron la observancia de aquella ley, los ritos que garantizan su eficacia y perpetuidad, son los tres fundamentos en que se basa la moral de Confucio, esto es, la moral tradicional de China, la cual se puede reducir a la observancia de estos cinco puntos fundamentales: *a*) considerar la humanidad como una gran familia a cuyos miembros se debe benevolencia y respeto; *b*) respetar la justicia dando a cada uno lo que le es debido; *c*) mantener el equilibrio del espíritu recibiendo con igual indiferencia las alabanzas o los reproches; *d*) observar la piedad filial, especialmente en los ritos debidos a los antepasados; *e*) profesar para con los demás la rectitud, sinceridad y buena fe. Con la observancia de estos preceptos se asegura la mayor armonia del individuo en la familia, de las familias en el Estado, del Estado en el equilibrado ejercicio de su jurisdicción sobre el pueblo, asegurando así la paz y la prosperidad del país.

5. El neoconfucianismo. - Surge en China después de la represión de la religión china tradicional ordenada por el emperador Ts'in-che-huang para abolir, contra los confucianos fieles a las tradiciones antiguas, el sistema feudal e inaugurar en su lugar el imperio unitario. Los libros sagrados fueron quemados o dispersos, 460 personas fueron muertas; pero la dinastía Han que sucedió en el 206 a la precedente restauró el c., el cual dió mayor relieve a la persona y enseñanza de Confucio, considerado como el padre de la civilización china. Sus adversarios han sido el taoísmo y el budismo, pero del primero aceptó la teoría cosmológica y del segundo el relieve dado a la psicología según el *vehículo mahayánico.*

Fueron los corifeos del neoconfucianismo en el s. XI los dos hermanos Tcheng, que se pueden considerar sus fundadores; en los tiempos modernos K'ang-yu-wai (m. 1927), el cual, hostil al cristianismo, aunque impregnado de pensamiento occidental, trató de presentar a Confucio como fundador de una religión universal, describiéndole como un enviado de la divinidad para levantar al pueblo de su miseria.

Pero la revolución china de 1911, con la supresión del culto del cielo (1914) y con la abolición del examen estatal para la colación de los empleos públicos, ha quitado al neoconfucianismo su posición de privilegio; a pesar de la penetración de las doctrinas comunistas, vive sin embargo en la vida moral del pueblo.

6. Estadística. - Los confucianos, según el cálculo del abate D'Espierres publicado en la *Guida delle Missioni Cattoliche* (Roma, 1934), son 350.600.000, distribuídos de esta manera: en Asia, 350.000.000; en Norteamérica, 600.000. Pero hay que tener en cuenta el hecho de que el cómputo preciso no es posible dada la compenetración de las tres religiones dominantes en China: c., budismo y taoísmo. *Dur.*

7. Datos críticos. - En lo que se refiere a los elementos tomados al budismo y al taoísmo, v. las voces correspondientes.

En sí considerado el c., hablando propiamente, no es ni una religión ni una filosofía, sino un cuerpo de doctrinas, que ha tenido durante dos milenios para millones de chinos el puesto de la religión y de la filosofía. Confucio no se proclamó jamás ni fundador de religión ni mucho menos Dios; en su lecho de muerte llegó a confesar que su misión había fracasado. Su pensamiento religioso es el de los antiguos que veneraban un ser supremo; la interpretación atea y racionalista dada a su doctrina es del s. XII y se debe a Chu Hsi, 1130-1200.

Ciertamente su ética (Confucio, como en general todos los chinos, se sentía llamado por la vida práctica más que por la metafísica) se distingue por su nobleza y perfección hasta llegar al concepto de caridad negativa. Si en esto podemos ver conservada, aunque con alguna laguna, una vasta huella de la revela-

ción primitiva hecha por Dios a los hombres, no podemos menos de reconocer que esta primitiva revelación se ha ido manchando, aun en los más nobles espíritus, a medida que se perdía de vista la fuente.

La poligamia se admite expresamente; más aún, se recomienda para tener prole masculina. Ciertos excesos en el culto de los antepasados, como ofrecerles alimento, como si viviesen aún una vida material, están teñidos de ridículo.

Confucio no sabe pronunciarse sobre la naturaleza buena o mala del hombre. El culto que se dió a Confucio después de su muerte al principio no salió de las fronteras del principado de Lu; sólo después de más de 500 años se extendió a toda la China y más de un milenio después se comenzaron a erigir en su honor salones abusivamente llamados templos.

Sobre el carácter religioso o civil de los honores dados por los chinos a Confucio se ha discutido mucho desde los tiempos del gran misionero P. Mateo Ricci, S. I., que se encontró a fines del s. XVI frente a este problema. Al P. Ricci le pareció que el c. no era una religión propiamente dicha, sino una academia políticoliteraria, y que los honores dirigidos a Confucio eran honores sólo civiles, por lo tanto lícitos a los cristianos neoconvertidos. Otras Órdenes misioneras pensaron de distinta manera. La cuestión, unida a la de los ritos chinos, tuvo solución reciente en el sentido indicado por Ricci después de que muchos hombres de gobierno subrayaron el carácter meramente civil del culto dirigido a Confucio (Pío XII, 8 diciembre 1939: AAS, 32 [1940], 25). *Pal.*

BIBL. — DE GROOT, *The Religious system of China*, Leyden, 1892-1912; M. GRANET, *La religion des Chinois*, París, 1922; W. E. SOOTHILL, *The Three Religions in China*, Oxford, 1923; L. WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 3 ed., Hien-hien, 1927; M. M. DAWISON, *The Ethics of Confucius*, Londres, 1915; H. A. GILES, *Confucianism and its Rivals*, Londres, 1914; O. FRANKE, *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogma und der chinesischen Staatsreligion*, Hamburgo, 1920; A. CASTELLANI, *I dialoghi di Confucio*, Firenze, 1924; L. VANNICELLI, *Pensatori cinesi*, Brescia, 1945; S. LO-KUANG, *La sapienza dei cinesi*, Roma, 1945; CONFUCIO, *Los cuatro libros*, Barcelona, 1954; J. MARÍN, *China, Lao-Tszé, Confucio, Buda*, Madrid.

CONGREGACIONES ROMANAS. — 1. LAS CONGREGACIONES EN GENERAL. - Las C. romanas o sagradas C., son órganos colegiales, constituídos por cierto número de Cardenales que ayudan al Sumo Pontífice en el gobierno de la Iglesia. La competencia de las C. es sólo del fuero externo y ordinariamente sólo administrativa, aun cuando no faltan algunas que tienen también competencia judicial (Sda. Congr. del Santo Oficio) o legislativa (Sda. Congr. de Ritos).

Al frente de cada Congregación hay un Cardenal, con el título de Prefecto; pero en algunas C. el Prefecto es el mismo Papa y en este caso el Cardenal que la rige se llama Secretario: tales son las C. del Sto. Oficio, Consistorial y para la Iglesia oriental. En toda Congregación hay además un conjunto de funcionarios y personal subalterno al frente de los cuales hay un Secretario (que tiene también el título de Excelencia Reverendísima, y en el Reglamento para el personal de la Curia Romana, 2 marzo 1951, art. 2, se llama Prelado superior), auxiliado por lo regular de un subsecretario (en las C. cuyo Prefecto es el Papa existe respectivamente un Asesor y un Sustituto). Y, finalmente, cierto número de consultores está a disposición de las C. para dar su opinión sobre algún asunto particular de especial importancia.

Los asuntos más importantes se tratan y deciden en la *reunión plenaria*, constituida por los Cardenales pertenecientes a la Congregación; en cambio, las prácticas ordinarias u otras de menor importancia se resuelven en el *congreso*, en el que toman parte el Cardenal Prefecto, el Secretario y el Subsecretario (o, respectivamente, el Cardenal Secretario, el Asesor y el Sustituto), a los cuales suelen añadirse funcionarios menores y eventualmente consultores. Las deliberaciones tomadas en las reuniones plenarias de las Sdas. C. no se convierten en ejecutivas sino después de haber sido aprobadas por el Sumo Pontífice.

Contra las disposiciones y deliberaciones de las C. no se admite acción judicial. Pero el que se considere lesionado en sus derechos o intereses puede recurrir por vía de gracia al Sumo Pontífice, o pedir a la misma Congregación que vuelva a examinar la providencia (salvo casos especiales), sobre todo si ésta se decide en el congreso y no en la reunión plenaria.

Actualmente las C. son once. En otros tiempos su número y su competencia varió con frecuencia y hasta 1870 hubo algunas que tenían competencia en materias relativas no al gobierno de la Iglesia, sino a la administración del Estado Pontificio.

2. SDA. CONGR. DEL STO. OFICIO. - Fundada por Paulo III en 1542 con la misión de combatir y extirpar la herejía (el Sto. Oficio de la inquisición y punición de los herejes,

de donde viene su nombre), fué reformada varias veces; su competencia se amplió notablemente, llegando a extenderse de 1909 a 1917 incluso a las materias de las indulgencias, que es ahora de competencia de la Sda. Penitenciaría.

Actualmente corresponde a esta Sda. Congregación todas las cuestiones que se refieren a la doctrina de la fe y de las costumbres, las prácticas matrimoniales que caen bajo el privilegio paulino (v.) o bajo el impedimento de mixta religión o disparidad de culto, la vigilancia sobre la publicación de libros y la prohibición de los que son peligrosos para la fe y para las costumbres (de aquí que le corresponda también la formación del Indice de libros prohibidos), la materia del ayuno eucarístico de los sacerdotes; tiene además competencia en materia penal para todos los delitos contra la fe y la unidad de la Iglesia y para cualquier otro delito.

Esta Congregación funciona también como tribunal para las materias de su competencia. En todo caso los asuntos se tratan con el más riguroso secreto, para cuya violación se establecen gravísimas penas eclesiásticas.

3. SDA. CONGR. CONSISTORIAL. - De origen antiguo, pero estabilizada por Sixto V en 1588, esta Sda. Congr., además de las funciones originarias de proveer a la erección de las diócesis, de preparar todo lo que se haya de tratar en Consistorio, tiene ahora competencia también sobre todo lo que se refiere al régimen de las diócesis y de las provincias eclesiásticas, erección de cabildos catedrales o colegiales, nombramiento de Obispos coadjutores, auxiliares o administradores apostólicos y la vigilancia sobre el cumplimiento de las obligaciones de los Ordinarios diocesanos, siempre que no se trate de territorios dependientes de la Sda. Congr. para la Iglesia oriental o de la *de Propaganda Fide* y no sean necesarias conversaciones con los gobiernos por medio de la Sda. Congr. para los Asuntos Eclesiásticos extraordinarios.

4. SDA. CONGR. PARA LA IGLESIA ORIENTAL. Esta Congregación ejercita sobre el clero y fieles del rito oriental todos los poderes que las demás C., a excepción del Sto. Oficio, tiene sobre el clero y fieles del rito latino; y además tiene competencia exclusiva (con la misma excepción) independientemente del rito, en los siguientes países: Egipto y Península del Sinaí, Eritrea y Etiopía del Norte, Albania Meridional, Bulgaria, Chipre, Grecia, Dodecaneso, Irán, Iraq, Estado de Israel, Líbano, Palestina, Siria, Jordania, Turquía y Tracia turca.

5. SDA. CONGR. DE SACRAMENTOS. - Instituída por Pío X en 1908, tiene competencia sobre todo cuanto se refiere a la administración de los Sacramentos y la celebración de la Sta. Misa, salva la competencia de la Sagrada Congr. de Ritos en lo que se refiere a la liturgia; se sustrae además a la competencia de esta Congregación todo lo que se refiere al ayuno que han de observar los sacerdotes celebrantes, de lo cual se ocupa la Sda. Congr. del Sto. Oficio.

En particular en materia matrimonial la competencia de la Congr. de Sacramentos es general, aunque con alguna limitación: no le corresponde a ella, sino al Sto. Oficio, todo lo que tiene relación con el privilegio paulino y con los impedimentos de disparidad de culto o de mixta religión; y las controversias sobre la validez o nulidad de los matrimonios pueden ser decididas sólo si son de pronta y fácil solución, mientras que en los demás casos corresponden exclusivamente a los tribunales eclesiásticos. Además, la Congregación tiene un poder de vigilancia sobre los tribunales mismos, en lo que se refiere a los procesos matrimoniales, y tiene además competencia exclusiva para la materia de las dispensas del matrimonio rato y no consumado.

6. SDA. CONGR. DEL CONCILIO. - Instituída por Pío IV en 1564 con la función de cuidar de la recta interpretación y aplicación de las normas establecidas por el Concilio de Trento (de donde viene su nombre), tiene ahora la vigilancia sobre la disciplina del clero y de los fieles, dirige la instrucción catequística y cuida de la observancia de los preceptos de vida cristiana; regula todo lo que se refiere a los oficios y beneficios menores (salva la competencia de la Dataría para la colación de los reservados a la Sta. Sede), las cofradías, piadosas asociaciones, los legados piadosos, los bienes eclesiásticos, las tasas y tributos eclesiásticos, los concilios particulares y las conferencias episcopales. Esta Sda. Congr. tiene un Estudio destinado a preparar a los jóvenes sacerdotes en la práctica del despacho regular de los asuntos eclesiásticos, especialmente administrativos.

7. SDA. CONGR. DE RELIGIOSOS. - Tiene competencia en todo lo que se refiere a las Ordenes y Congregaciones religiosas y a los Institutos seculares en lo que atiene a la organización, disciplina, estudios, administración patrimonial, obligaciones, derechos y privi-

legios, salvo lo que es de competencia de la Congr. del Sto. Oficio, de la del Concilio o de la para la Iglesia oriental.

8. Sda. Congr. de Propaganda Fide. - Tiene competencia general en lo que se refiere a lugares de misión, esto es, en aquellos territorios en que no ha sido constituída todavía una jerarquía eclesiástica regular (generalmente en estos lugares hay sólo vicariatos o prefecturas apostólicas, o misiones *sui iuris*, en lugar de las diócesis), ejercitando allí los mismos poderes que en los demás territorios corresponden a las otras C., salva sin embargo la competencia de la Congr. del Sto. Oficio, de Ritos y de la Iglesia oriental, y excluída también la competencia en lo que se refiere a los procesos matrimoniales. Tiene también competencia exclusiva, incluso fuera de aquellos territorios, sobre las escuelas o seminarios para misiones y sobre las obras pías y bienes destinados a las misiones. Los religiosos misioneros dependen de esta Congr. en su actividad misionera, mientras que en lo que se refiere a la vida religiosa dependen de la Sda. Congr. de Religiosos.

9. Sda. Congr. de Ritos. - Instituída por Sixto V en 1588, tiene competencia sobre todo lo que se refiere a los ritos y ceremonias de la Iglesia latina, las reliquias y causas de beatificación y canonización.

10. Sda. Congr. Ceremonial. - Instituída por Sixto V en 1588, tiene competencia en cuanto atañe a las ceremonias en la capilla y en el palacio del Sumo Pontífice y en las funciones celebradas por los Cardenales; además en materia de precedencias entre Cardenales, entre Prelados de la Curia Romana, y entre representantes diplomáticos acreditados ante la Sta. Sede.

11. Sda. Congr. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. - Es la Congregación a que está confiado el estudio y despacho de todos los asuntos que se han de desarrollar de acuerdo con los diversos gobiernos o que de alguna manera se refieran a las relaciones entre la Sta. Sede y los gobiernos; éstas son, además de la estipulación de Concordatos, en muchos casos el nombramiento de Obispos, las modificaciones de las circunscripciones diocesanas y otros asuntos similares. El Sumo Pontífice confía además algunas veces a esta Congr. el examen de otras cuestiones y especialmente de las que de algún modo tengan relación con las leyes civiles. El Prefecto de esta Congregación es el Cardenal Secretario de Estado y los Oficios están constituídos por la primera sección de la Secretaría de Estado.

Fué instituída por Pío VII en 1814, como ampliación de la Congr. *super negotiis extraordinariis Regni Galliarum*, creada en 1793 por Pío VI.

12. Sda. Congr. de Seminarios y Universidades de estudios. - Si bien tiene precedentes antiguos, la constitución de esta Congregación ha tenido lugar sólo en 1915. Como se deduce de su mismo nombre su competencia se extiende a todas las Universidades o Facultades eclesiásticas, y a los Seminarios; se exceptúan solamente los seminarios que se encuentran en regiones sujetas a la potestad de la Congr. de Propaganda Fide o de la Congr. para la Iglesia oriental, y además los Seminarios destinados a la formación de misioneros o de religiosos. Tiene anejo un oficio de vigilancia sobre los institutos de instrucción y de educación dependientes de algún modo de la autoridad eclesiástica, aunque sean regidos por religiosos.

13. Sda. Congr. de la Reverenda Fábrica de San Pedro. - Nació bajo el pontificado de Julio II (1503-1513), que iniciando la reconstrucción de la nueva Basílica, confió a cierto número de personas el encargo de presidir sus trabajos. Después de varias vicisitudes hoy no se ocupa más que de la fábrica. Aunque no se menciona en el CIC, figura sin embargo en el Anuario Pontificio, como parte del conjunto de las Sdas. Congregaciones. Se compone de sólo Cardenales a los cuales se unen un Secretario-ecónomo y algunos empleados inferiores. *Cip.*

BIBL. — N. Del Re, *La Curia Romana*, Roma, 1941; M. Lega, *De origine et natura Sac. Rom. Congregationum*, en *Analecta eccl.*, 4 (1890), 45-49, 57-91; J. B. Ferreres, *La Curia Romana*, Madrid, 1911; E. F. Regatillo, *La Curia Romana*, en *Sal Terrae* (1920), 260-304; 379-386.

CONJURO. — 1. Noción. - El c. consiste en la tentativa de inducir a una persona a hacer u omitir alguna cosa interponiendo el nombre de Dios. El c. es también un acto de la virtud de la religión, porque expresa la sumisión a Dios del que conjura y la reconocida excelencia de la divinidad, en el sentido de que el nombre de Dios es tan digno de veneración y de respeto que oyéndolo otros se sientan movidos a hacer u omitir alguna cosa.

2. Licitud. - Para la licitud se requiere que se tome la cosa en serio, que haya motivo proporcionado y, finalmente, que se quiera obtener alguna cosa lícita.

El c. es un acto de latría, cuando se hace interponiendo directamente el nombre de Dios o de cosas en que resplandece de un modo particular la majestad de Dios (p. ej., la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo). Es un acto de hiperdulía o de dulía cuando se hace en nombre de la Sma. Virgen y de los santos.

3. Especies de c. - El c. puede hacerse en forma simple (privadamente) o en forma solemne cuando se hace en nombre de la Iglesia, por sus ministros y en la forma prescrita.

Puede hacerse también en forma deprecatoria, esto es, en forma de súplica, como en las letanías de los santos o en forma imperativa, como un mandato. En esta segunda forma el conjuro puede dirigirse solamente a los seres inferiores, o al demonio, interponiendo el nombre de Dios.

Los conjuros que el ministro designado a este fin por la Iglesia hace en nombre de Dios y autoritativamente contra el demonio para inducirlo a abandonar las personas poseídas por él o para inducirlo a cesar en el daño causado a personas o cosas, incluso inanimadas, toman el nombre de exorcismos (v.). *Pal.*

BIBL. — G. Arendt, *De sacramentalibus*, Roma, 1900; L. Poschang; *The Sacramentals according to the CIC*, Washington, 1925; A. Michel, *Sacramentaux*, en DTC, 465-482; Satan, *Études Carmelitaines*, 1948; H. Lesetre, *Démoniaques*, IV: *L'expulsion des démons*, en *Diction. de la Bible*, II, 1376-1379; I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, IV, Torino-Roma, 1933, p. 119-136; E. Moelles, *Litanies majeures et rogations*, en *Les quest. liturg. et paroissial.*, 23 (1938), 75-91; H. Sulerce, *Litaniæ maiores*, en DACL, X, 1740-1941; id., *Rogations*, ibíd., XIV, 2459-2461; E. Carreton, *Les rogations*, en *Liturgia*, 6 (1951), 65-71.

CONSAGRACIÓN EUCARÍSTICA. — 1. Rito. La c. eucarística es el punto culminante de la Sta. Misa (v.). Leída la narración de lo que Ntro. Sr. Jesucristo hizo la víspera de su pasión y muerte, el sacerdote en su calidad de ministro de Jesucristo pronuncia de modo asertivo sobre el pan y sobre el vino del cáliz las palabras que pronunció Jesucristo en la última cena sobre el pan y sobre el vino: *Éste es mi cuerpo; Éste es el cáliz de mi sangre, del nuevo y eterno testamento (misterio de fe) que será derramado por vosotros y por muchos en remisión de los pecados* (Mat., 26, 26 ss.; Marc., 14, 22 ss.; Luc., 22, 19 ss.).

2. Naturaleza. - La c. causa la presencia real de Cristo bajo las especies que permanecen, produciendo el cambio de todas las sustancias (materia prima y forma sustancial) del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la Sangre de Cristo, quedando invariados los accidentes (las especies) del pan y del vino. Esta admirable conversión la designa la Iglesia con el término de *transustanciación.*

El rito de la c. eucarística encierra el memorial solemne del sacrificio incruento de la cruz, que representa, y la esencia del sacrificio incruento de la Nueva Ley. El acto de la c. es una inmolación de la Víctima divina, presente sobre el altar: no una inmolación cruenta, sino incruenta o mística. Por medio del rito de la c., Cristo se envuelve en la apariencia de la destrucción y de la muerte; su Sangre se separa figurativamente de su Cuerpo; las palabras de la c. causan en efecto la presencia real de Cristo bajo dos especies distintas, de las cuales la una, la del pan, significa sólo la presencia del Cuerpo de Cristo, y la otra, la del vino, sólo la presencia de la Sangre de Cristo. Nuestro Señor, que después de su resurrección es impasible e inmortal, no sufre mutación ninguna en sí mismo, ni padece de ningún modo, aunque en virtud de las palabras de la c. *(vi verborum)*, así como por concomitancia *(vi concomitantiæ)*, bajo entrambas especies están presentes el Cuerpo, la Sangre, el Alma y la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo. La consagración es también un acto sacerdotal de oblación a Dios de la Víctima divina. Al pronunciar las palabras de la consagración el sacerdote visible obedeciendo al mandato del Señor: *Haced esto en memoria mía* (Luc., 22, 19), repite como ministro de Cristo, sacerdote principal e invisible, lo que el mismo Cristo hizo en la última cena. Ahora bien, la tarde antes de su muerte el Divino Redentor en su calidad de Sumo Sacerdote realizó un acto de oblación al Padre Celestial de su Cuerpo y de su Sangre, místicamente separados y destinados a ser efectivamente separados en la Cruz, con efecto mortal, para reconocer el dominio supremo de Dios y dar a su infinita Majestad, ultrajada por el pecado, una digna satisfacción.

La c. eucarística es también el acto que pone a N. S. Jesucristo en el estado de comida y de bebida espiritual de nuestras almas; por ella existe el mayor de los sacramentos: el sacramento del altar. *Man.*

BIBL. — C. Corazza, *La consagrazione delle due specie e le sue intime ragioni*, Venezia, 1940; A. Van Hove, *De præsentia Christi integra sub unaquaque specie eucharistica*, en *Collect. mechlin.*, 13 (1939), 25 ss.; A. Piolanti, *Il misterio eucaristico*, Firenze, 1955;

G. Alastruey, *Tratado de la Santísima Eucaristía*, Madrid, 1951.

CONSANGUINIDAD. — 1. Concepto. - Es el vínculo de sangre que liga a las personas que descienden de un tronco común próximo. A medida que el tronco se aleja se va haciendo más pequeña la participación de la misma sangre. La comunidad de sangre se tiene por medio de la generación tanto legítima como ilegítima. En la c. se han de notar: *a*) el tronco común, esto es, la persona (padre o madre) de la que descienden todos; *b*) la línea, esto es, la serie de personas que descienden del mismo tronco. Esta línea se llama recta si una persona desciende de la otra por generación (abuela, padre, hijo, nieto, biznieto), colateral u oblicua cuando una no proviene de otra, sino ambas del mismo tronco común (hermanos, primos, tío y sobrino, primos segundos); c) el grado, o sea la distancia entre los consanguíneos y el tronco común.

2. Computación. - Según la computación canónica (can. 96) que cuenta sólo un lado de la descendencia (mientras que la civil cuenta los dos, por lo que dobla el número de orden de los grados) (cfr. CCE, arts. 915-919), se tiene en cuenta solamente el número de las generaciones, de manera que los grados son tantos cuantas son las generaciones de la misma línea. Si, p. ej., para dos nupturientes la distancia del tronco es la misma, tenemos un grado igual (primer grado: hermano y hermana; segundo grado: primo y prima; tercer grado: primo segundo y prima segunda); de no ser así se tiene un grado desigual: tío y sobrino, primer grado mixto con el segundo, lo cual se indica nombrando el más lejano (can. 96), pero sin omitir el más próximo. Así se dirá segundo grado con primero la consanguinidad existente entre tío y sobrina.

Se dan casos en que la c. no es simple, esto es, no tiene en común un solo tronco sino más de uno, lo que puede suceder si una persona ha tenido hijos de otra consanguínea o de varias personas consanguíneas; en este caso la c. se multiplica.

3. Impedimento de c. - No sólo en el derecho canónico, sino también en el civil de todos los pueblos, la c. ha constituído siempre de un modo más o menos amplio un impedimento al matrimonio por razones genéticas y de moral social. En el derecho canónico la c. en línea colateral constituye después del Código impedimento dirimente al matrimonio hasta el tercer grado solamente (esto es, en línea colateral hasta los primos segundos). En derecho civil los primos segundos son consanguíneos en sexto grado y el matrimonio está prohibido a los colaterales por consanguinidad legítima hasta el cuarto grado (segundo eclesiástico), esto es, entre dos primos carnales.

Tanto en derecho eclesiástico como en derecho civil existe el impedimento en línea recta en todos los grados, y no se concede dispensa. En el derecho eclesiastico y en el civil no se concede tampoco dispensa para el impedimento colateral de primer grado eclesiástico o segundo civil, esto es, entre hermano y hermana. Tanto en derecho civil como eclesiástico se dispensa, pero con dificultad, el parentesco entre tío y sobrina. En derecho eclesiástico se dispensa con menos dificultad el impedimento de segundo grado igual (primos) que no es impedimento en derecho civil (CCE, arts. 84-85).

En el derecho antiguo, y hasta antes del Codigo, se extendía más este impedimento, como todavía hoy en algunos códigos orientales, en China, en la India, etc. *Bar.*

BIBL. — F. X. Vahal, *The matrimonial impediments of consanguinity and affinity*, Washington, 1934; Agatangelo da Langasco, *Consanguineità*, en EC, IV, 401-404.

CONSEJO. - 1. Noción. - La palabra c. significa una exhortación, que de suyo no tiene fuerza de precepto, a decir o hacer una cosa determinada, con vistas a un fin. Entre las acciones u omisiones voluntarias que pueden dirigirse a Dios como término supremo hay algunas que son materia de precepto, en tanto que otras lo son tan sólo de c.: éstos son útiles para alcanzar más presto y perfectamente nuestro último fin. La existencia de preceptos y de consejos aparece claramente en la Escritura (Mat., 19, 17; I Cor., 7, 25-40), y se puede demostrar también con la razón: un bien menor en efecto no es necesariamente un mal.

Nuestros primeros padres fueron creados en el estado de justicia. El alma estaba perfectamente sujeta y unida a Dios; las facultades sensitivas plenamente sometidas a las potencias superiores del alma; las cosas externas bajo el dominio pleno del hombre. El pecado, al destruir la más alta de estas tres armonías, turbó también las demás, y con el pecado entró el triple desorden, de que habla la Escritura (I Jn., 2, 16). Después de la caída el hombre, debilitada su tendencia al bien, es inclinado a replegarse en su propio yo sin consideración a Dios ni al prójimo, y

a sentir en contraste con la realidad altamente de sí mismo: *el orgullo de la vida*. La voluntad ya no tiene el perfecto dominio sobre las facultades sensitivas, y el apetito sensitivo, independientemente del dictamen de la razón e incluso contra ella tiende a los placeres sensibles: *la concupiscencia de la carne*, y a los bienes materiales: *la concupiscencia de los ojos*. Si bien para alcanzar el fin propio no es necesario renunciar totalmente a los bienes creados, siempre que de ellos se haga uso, conforme a las exigencias de la fe y de la razón, sin embargo, la total renuncia a ellos hace más fácil la aplicación a las cosas espirituales, a Dios, Sumo Bien y nuestro último fin. Por lo que Cristo, que vino al mundo para restablecer el orden trastornado por el pecado, exhortó a sus discípulos a renunciar en cuanto fuera posible a los bienes perecederos.

2. Consejos evangélicos. - Los consejos dados por el Salvador se reducen a tres principales, llamados consejos evangélicos: la pobreza, la continencia perfecta y la obediencia.

La *pobreza* recomendada por Cristo consiste en la renuncia a la libre disposición y posesión, y en ocasiones incluso a la misma propiedad de los bienes materiales: mortifica el deseo extesivo de tenerlos, libera de la solicitud que lleva consigo su posesión y aumenta el deseo de los bienes sobrenaturales y la confianza en Dios. La *continencia perfecta*, recomendada por Cristo, implica la renuncia a los placeres, incluso legítimos, de la vida familiar: espiritualiza de alguna manera el cuerpo, poniéndolo cada vez más al servicio del alma, y da una más amplia posibilidad de trabajar por el bien espiritual e incluso corporal del prójimo y de amar a Dios sin impedimento. La *obediencia*, objeto de c., es la renuncia al derecho natural de disponer en cierta medida, según el propio arbitrio, de la actividad propia: mortifica la tendencia a sobrestimarse uno mismo; y aumenta la fe.

La perfección cristiana no consiste esencialmente en el ejercicio de los consejos evangélicos, y puede llegar a existir sin ellos (v. *Perfección cristiana*). Este ejercicio es, sin embargo, de gran utilidad para alcanzar la perfección, la cual no se obtiene sin vivir al menos según el espíritu de los consejos evangélicos. Practícase el espíritu de pobreza, privándose de muchas cosas y haciendo buen uso de los bienes poseídos (I Tim., 6, 17). El espíritu de continencia se practica privándose a veces de alguna satisfacción, incluso legítima; el espíritu de obediencia, sometiéndose con docilidad a los Superiores, como representantes de Dios; a la voluntad del Señor manifestada por medio de los sucesos agradables y desagradables; y a las inspiraciones de la gracia, controladas por un prudente director espiritual.

Los que se vinculan con voto público a la observancia de los consejos evangélicos se llaman religiosos (v.); su estado es un estado de separación del mundo y de total consagración a Dios. Es práctica útil para los seglares el prometer al director espiritual, con su asentimiento y durante un tiempo determinado por él, obediencia en ciertas cosas e incluso renunciar al derecho de disponer según propio arbitrio de determinados objetos. Debe incrementarse cada vez más el desprendimiento interno de los bienes creados: tanto internos (conocimientos, ingenio, estima y afecto de los demás, consuelos, placeres), como externos (propiedades, dignidades, oficios, comodidades de la vida) y se ha de procurar evitar las imperfecciones voluntarias. *Man.*

BIBL. — E. Dublanchy, *Conseils évangéliques*, en DTC, II, 1176-1182; D. M. Pruemmer, *Räte*, en *Kirchenlexikon*, X, 735-743; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 335-339; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 237, 385, 462, 659.

CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL.—1. Necesidad y naturaleza. - La Iglesia ha hecho suyo el principio del derecho romano de que para contraer matrimonio se precisa el consentimiento de las partes. Sin este consentimiento no se concibe el contrato, ya que el matrimonio es una unión de almas más que de cuerpos. Ésta es la razón por la que los autores ponen comúnmente el matrimonio entre los contratos consensuales, no entre los reales. Y siendo el consentimiento el fundamento o causa eficiente del matrimonio, es de tal manera esencial que no puede ser suplido por ninguna potestad humana. «El c. matrimonial es el acto de la voluntad con el que las dos partes se dan y aceptan mutuamente el derecho perpetuo y exclusivo sobre el cuerpo en orden a los actos que de suyo son aptos para la generación de la prole» (can. 1081, § 2).

El objeto esencial del consentimiento es el derecho sobre el cuerpo *(ius in corpus)* en orden al acto conyugal, no el uso y ejercicio de este derecho *(usus aut exercitium iuris)*, que puede por lo tanto ser excluído

del consentimiento, quedando a salvo la esencia del contrato matrimonial. Esta recíproca concesión del derecho sobre el propio cuerpo, no sólo perpetua, sino además exclusiva, liga de tal manera a los cónyuges que si abusan del propio cuerpo en pecado solitario o conceden su uso a otros, pecan no sólo contra la castidad, sino también contra la justicia.

2. DEFECTOS DEL CONSENTIMIENTO EN GENERAL. - Siendo el consentimiento un acto de la voluntad, supone necesariamente un acto de la inteligencia *(nihil volitum nisi prœcognitum)* y, por lo tanto, puede ser viciado tanto por algo que impida la plena cognición de la mente (falta de uso de razón, ignorancia y error) cuanto por lo que pueda impedir el perfecto ejercicio de la voluntad (simulación, coacción y temor, condiciones).

3. DEFECTO DEL USO DE LA RAZÓN. - Son inhábiles para prestar consentimiento respecto al matrimonio aquellos que se encuentren privados del uso de la razón, sea actualmente, como los niños, los embriagados, los hipnotizados dormidos, sea habitualmente, como los locos. Aun en los casos de monomanía, según los médicos modernos, el enfermo es incapaz de una plena deliberación y por lo tanto se ha de dudar al menos de su capacidad para contraer matrimonio. En cuanto a los maníacos que tienen intervalos de lucidez, afirman unos que en tales intervalos son capaces de consentimiento válido, mientras que otros lo niegan sosteniendo que no se pueden admitir intervalos lúcidos por ser la locura por su propia naturaleza una enfermedad perpetua e incurable. A los locos se han de equiparar los idiotas, pero no los estúpidos, si tienen suficiente discreción, ni los sordomudos, ni siquiera los ciegosordomudos, siempre que con alguna instrucción hayan llegado a desarrollar los principios del uso de la razón, de lo cual, como demuestra la experiencia, pueden ser capaces.

Según el derecho civil español (CCE, artículo 83), no pueden contraer matrimonio los que no estuvieren en el pleno ejercicio de su razón al tiempo de contraer matrimonio.

4. IGNORANCIA. - Debiendo referirse el consentimiento al objeto del contrato respecto del matrimonio, o sea, a la naturaleza y obligaciones del matrimonio, quien ignora este objeto no puede prestar un consentimiento válido. «A fin de que pueda existir el c. matrimonial es necesario que los contrayentes no ignoren por lo menos que el matrimonio es una sociedad permanente entre el hombre y la mujer para procrear hijos» (can. 1082, § 1). Por lo tanto, quien considerase el matrimonio como un contrato temporal, que puede cesar a gusto de los contrayentes, o una sociedad con fines meramente científicos, económicos o deportivos, etc., contraería un matrimonio inválido. No exige de los contrayentes un conocimiento jurídico perfecto de los efectos del matrimonio, pero al menos han de saber que el matrimonio es una sociedad estable cuyo fin es la procreación de los hijos. Así pueden ellos ignorar el modo como sucede la generación, pero han de saber al menos que para la procreación de los hijos es necesario el concurso de sus cuerpos, de otra suerte faltaría el objeto del c. matrimonial (can. 1081, § 2).

En la práctica es muy difícil llegar a probar esta ignorancia, ya que en el foro externo después de la pubertad se presume la ciencia necesaria (can. 1082, § 2), en tanto que antes de la pubertad se presume la ignorancia. La voluntad interpretativa, o sea, lo que el contrayente hubiera hecho de haber conocido la verdad, no sirve para nada porque este acto de la voluntad por no haber sido puesto no puede producir efecto alguno. Un matrimonio contraído inválidamente por ignorancia puede ser acusado de nulidad o puede ser convalidado según las normas del can. 1136, o en la duda puede ser disuelto con dispensa *super rato et non consummato.*

5. ERROR. - Respecto al matrimonio el error es un juicio subjetivo que no está de acuerdo con la verdad objetiva. En materia matrimonial se divide en error de derecho y error de hecho *(iuris et facti)*, según que se refiera a las propiedades esenciales y bienes del matrimonio, o a las personas, cualidades y motivos del mismo matrimonio. El error acerca del valor del acto es unas veces error de derecho y otras de hecho. Llámase error antecedente o causante del contrato cuando el contrayente en el acto de prestar su consentimiento estaba dispuesto de tal manera que si hubiera conocido la verdad no habría contraído el matrimonio.

Como quiera que la voluntad tiende hacia el objeto tal como se lo presenta la inteligencia, es evidente que el error influye sobre la voluntad. Pero no todo acto puesto por error es inválido, sino sólo aquel que hace inválido el derecho natural por la falta de consentimiento, o es declarado así por la ley positiva (can. 104).

A) *Error de hecho.*

a) El error acerca de la identidad de la persona hace inválido el matrimonio (canon 1083, § 1), pues se trata de un error sustancial; el matrimonio es nulo por el mismo derecho natural, ya que el consentimiento se refiere a una tercera persona totalmente distinta de aquella con quien se quería contraer matrimonio. No cambiaría la situación aunque el contrayente, descubierto el error, estuviese dispuesto a contraer matrimonio con esta persona, cuando de hecho su intención se dirigía a aquella otra, ya que la suya sería una simple voluntad hipotética, no real y por lo tanto no eficaz.

b) El error acerca de una cualidad de la persona en general no invalida el matrimonio, aunque haya sido causa del contrato (can. 1083, § 2). No lo invalida por derecho natural porque existe un consentimiento de la voluntad dirigida hacia el objeto de un modo absoluto y no condicionado, como de un modo absoluto y no condicionado le es presentado por el entendimiento, aunque engañado por el error acerca de la cualidad. El objeto sustancial del contrato, o sea la persona, existe y por lo tanto también el contrato por derecho natural. La Iglesia no invalida tales matrimonios ni siquiera cuando el error fué causado por dolo o engaño de la otra parte, para no abrir la puerta a cuestiones y dudas sobre la validez de muchos matrimonios con público y grave daño de las almas. Por lo tanto, el que queriendo casarse con una joven sana, honesta y rica se casase de hecho con una joven enferma, deshonesta y pobre, contraería válidamente, siempre que tales cualidades no hubieran sido señaladas como condición indispensable o *sine qua non*, la cual limitaría el consentimiento.

En el matrimonio, indisoluble por su propia naturaleza, el error y el dolo no pueden dar lugar, como en los demás contratos (cfr. cáns. 103, § 2; 104), a acción rescisoria; pero el dolo podría dar lugar a una causa para reparación de daños.

c) El error acerca de la cualidad de la persona invalida el matrimonio sólo en dos casos: 1) si el error sobre la cualidad da lugar a error sobre la identidad de la persona (can. 1083, § 2, n. 1). Sucede esto si la persona es determinada por una cualidad que le es propia, y que es precisamente la pretendida por el contrayente. Así si Ticio quiere casarse con la primogénita del príncipe Cayo, pero por engaño contrae con la segundogénita, contraería un matrimonio inválido porque su consentimiento recaería sobre aquélla y no sobre ésta. 2) Si una persona libre contrae con una persona a quien cree libre, cuando por el contrario está sujeta a esclavitud propiamente tal (canon 1083, § 2, n. 2). Esta nulidad en favor de la libertad es de derecho meramente eclesiástico y fué establecida para evitar las graves dificultades que traían consigo estos matrimonios en el ejercicio de los derechos conyugales. Pero para que exista esta nulidad se requiere que una parte sea libre y la otra esclava con esclavitud propiamente dicha, así como que la parte libre ignore la esclavitud de la otra parte. Por lo tanto, contrae válidamente un libre que a sabiendas se casa con una esclava, o un esclavo que se casa con una esclava, o un esclavo que se casa con una esclava creyéndola libre. Si por medio del matrimonio la parte esclava adquiere la libertad, el matrimonio es válido desde el principio. Pero si la parte esclava adquiere la libertad antes que la parte libre descubra su error, el matrimonio es inválido, porque el derecho no hace excepciones, y por otra parte queda excluída la renovación del consentimiento, por lo mismo que perdura el error.

Siendo ésta una disposición de derecho puramente eclesiástico no afecta a los infieles. Por lo tanto, si la parte infiel es esclava y la parte fiel es libre, el matrimonio es ciertamente inválido, porque la ley se aplica directamente al fiel e indirectamente al infiel. En cambio, si la parte libre es la infiel y la parte esclava la fiel, el matrimonio, prescindiendo de la disparidad de cultos, es sólo probablemente inválido.

B) *Error de derecho.*

a) El error acerca de la naturaleza misma del matrimonio lo hace inválido por evidente falta de consentimiento.

b) En cambio, el simple error acerca de la unidad, indisolubilidad o dignidad sacramental del matrimonio, aunque dé causa al contrato, no vicia el contrato matrimonial (can. 1084). Trátase de un simple error que no pasa de la esfera de la inteligencia a la de la voluntad, la cual si entrase en acción y con un acto positivo excluyese la unidad o la indisolubilidad, propiedades esenciales del matrimonio, haría nulo el mismo matrimonio. Tal error no lleva consigo necesariamente la intención de excluir estas propiedades esenciales, ya que ordinariamente los contrayentes pretenden contraer un matrimonio válido, como todo el mundo, o sea, como fué instituído por Jesucristo, y esta intención

general, predominante, prevalece evidentemente sobre el error particular. No muda la situación cuando el error da causa al contrato, porque el error, no cambiando la naturaleza, no influye sobre la voluntad, que puede por lo tanto emitir un perfecto consentimiento.

Se consideran por lo tanto válidos los matrimonios de los infieles, de los herejes y de los cismáticos, aunque ellos piensen que el vínculo es disoluble por el adulterio o nieguen al matrimonio cristiano el carácter de sacramento.

La certeza u opinión de la nulidad del matrimonio no excluye necesariamente el consentimiento matrimonial (can. 1085).

Puede errar acerca de la validez del matrimonio tanto quien cree que contrae válidamente, cuando por un impedimento desconocido por él lo hace inválidamente, como quien cree que al matrimonio válido obsta algún impedimento cuando de hecho no hay ninguno. No sólo en estos dos casos puede existir el consentimiento, sino que tampoco se ha de excluir a la ligera, ni siquiera cuando uno atenta el matrimonio, aun sabiendo que ciertamente existe un impedimento. En efecto, aun supuesta en él la mala fe, no obstante el impedimento, puede estar dispuesto a dar y aceptar en cuanto esté en su mano el derecho conyugal con verdadero acto de la voluntad. El c. matrimonial puede existir independientemente del hecho de que él se sepa o se suponga inhábil para contraer el matrimonio según el derecho canónico; el que este consentimiento sea jurídicamente ineficaz depende de la inhabilidad de la persona, no del defecto de la voluntad como tal. Son una evidente confirmación de esto las sanaciones *in radice* concedidas sin la renovación del consentimiento, que por lo tanto se supone existente.

Por el contrario, faltaría el consentimiento en quien al contraer matrimonio pretendiese hacer una simple ceremonia. Es una cuestión de hecho, cuya solución depende de la intención de los contrayentes; una vez prestado el consentimiento se presume que persevera, incluso en los matrimonios inválidos, hasta que conste de su revocación.

Según el derecho civil español (CCE, artículos 101, 102), son nulos los matrimonios contraídos por error en la persona; la acción para pedir la nulidad corresponde al cónyuge que hubiere sufrido el error, pero esta acción caduca convalidándose el matrimonio si los cónyuges hubieran vivido juntos durante seis meses después de haberse desvanecido el error. Los juristas y la jurisprudencia no limitan el error a la identidad física de la persona, sino que lo extienden algunos a la personalidad civil (condición social, estado eclesiástico, enfermedades, etc.). El derecho civil italiano coincide con el español (CCI, artículos 105, 106), aunque limita la acción de nulidad a un solo mes después de conocido el error. El derecho civil francés (CCFr, artículo 180) es análogo a la ley y jurisprudencia italiana. Según el derecho civil alemán, es causa de rescisión: la ignorancia acerca de la naturaleza del matrimonio (CCAl, § 1332); el error doloso, aunque sea sobre una cualidad no personal, siempre que no se trate de error sobre los bienes de fortuna (CCAl, § 1334).

6. Consentimiento fingido o simulado. Finge o simula el contrayente que dando externamente el consentimiento, internamente pretende no contraer, no obligarse o no cumplir las obligaciones contraídas.

a) *Intención de no contraer* o simulación total hace nulo el matrimonio, refiriéndose el consentimiento a otra cosa diversa del matrimonio, p. ej., el placer carnal, los intereses materiales, etc. Contra tal intención está siempre en el foro externo la presunción de derecho, es decir, que se presume siempre el consentimiento interno del ánimo conforme a las palabras y a los signos usados en la celebración del matrimonio (can. 1086, § 1). No basta, por lo tanto, que el cónyuge afirme la simulación, sino que debe demostrarla, lo cual es siempre muy difícil, por tratarse de un acto puramente interno. Sin embargo, puede llegar a admitirse la prueba si además de la causa manifiesta de la simulación y la afirmación del interesado, especialmente si se hace bajo juramento e inmediatamente después del matrimonio se aducen las circunstancias antecedentes, concomitantes y consiguientes que demuestren claramente que hubo en efecto simulación.

Supuesta la consumación del matrimonio y la imposibilidad de probar judicialmente la simulación, nace un conflicto insoluble, porque mientras el matrimonio es nulo en el foro interno, ha de considerarse válido en el foro externo, de suerte que los cónyuges putativos, conocedores de la nulidad, no podrán usar del matrimonio ni aunque el juez los obligue a hacer vida común. El simulador debe por lo menos reparar los daños injustamente causados a la parte engañada, si es que no está obligado a convalidar el matri-

monio, sobre todo cuando no puede probar la simulación. Y esto no sólo porque de otra manera es casi imposible reparar los daños causados, especialmente a la mujer, sino también porque el simulador es deudor a la otra parte del c. matrimonial y no se puede pagar una cosa por otra contra la voluntad del acreedor.

Es también inválido el matrimonio contraído por juego o broma, ya que el consentimiento es sólo de burla.

b) *Intención de no obligarse.* Si una de las partes o ambas con un acto positivo de la voluntad excluyen el matrimonio mismo o todo derecho al acto conyugal, o alguna propiedad esencial del matrimonio, contraen inválidamente (can. 1086, § 2). Porque de los dos actos de voluntad del contrayente, positivos y contrarios, el segundo destruye el primero, queriendo y no queriendo el matrimonio, o también negando el derecho al acto conyugal, que es esencial del matrimonio, o también una de la propiedades también esenciales, la perpetuidad y la unidad sin las cuales no puede existir el matrimonio; si el contrayente excluye el sacramento, pero quiere de una manera absoluta el matrimonio, contrae válidamente, porque en este caso por voluntad divina cae sobre el matrimonio el carácter sacramental; pero si excluye el sacramento de manera que no quiera tampoco el matrimonio si es al mismo tiempo sacramento, contrae inválidamente, porque falta el consentimiento para el matrimonio mismo.

c) *Intención de no cumplir las obligaciones matrimoniales.* Esta intención no anula el matrimonio porque sobreviene al matrimonio ya constituído en su esencia por la intención de contraerlo y de asumir sus obligaciones. Por lo tanto, el propósito de negar el débito conyugal, evitar la prole o cometer onanismo o adulterio, etc., no hace nulo el matrimonio, porque los bienes de la fidelidad y de la prole (*bona fidei et prolis*) no pertenecen a la esencia del matrimonio o al derecho sobre el cuerpo (*ius in corpus*), sino a su uso y la esencia de la cosa no depende de su uso. Pero la indisolubilidad (*bonum sacramenti*) no admite esta distinción entre la obligación contraída y su cumplimiento porque el matrimonio sin indisolubilidad no existe; por lo que quien quiere el matrimonio debe quererlo perpetuo y si lo quiere soluble no quiere el matrimonio.

7. Violencia y temor. - No se trata de la violencia física, la cual oprimiendo la voluntad, no puede producir ningún efecto jurídico (can. 103, § 1), sino de la violencia o coacción moral, que siendo causa del temor, es término correlativo del temor y con frecuencia se usan indistintamente ambos términos. El temor es una «trepidación de la mente por un mal inminente o futuro» que influye sobre la voluntad de modo que ésta, para evitar un mal que la amenaza, se mueve a realizar un acto que de otra manera no hubiera realizado. El consentimiento en este caso sustancialmente existe, pero es un consentimiento atenuado.

El temor puede venir de una causa externa, libre o necesaria (*ab extrinseco*), o también de una causa interna (*ab intrinseco*). Es justo, cuando el mal temido puede ser infligido con pleno derecho sea en cuanto a la sustancia, sea en cuanto al modo; de otra manera es injusto. Puede ser grave y leve. Es grave si : *a*) el mal temido es grave en sí, en absoluto para toda persona (muerte, mutilación, destierro, infamia, etc.), o al menos relativamente considerada la persona que teme (su carácter, sexo, edad, etc.); *b*) la persona está convencida de que el mal es inminente y que sólo puede evitarlo haciendo lo que no quisiera. El temor absolutamente grave se dice que es *cadens in virum costantem*, capaz de impresionar fuertemente a un hombre valiente. El temor se llama reverencial cuando uno teme ofender o irritar a aquellos de quienes depende, y a quienes debe veneración y respeto, como los padres, superiores, etc. Este temor en general es leve. Pero si se teme un daño grave, como la pérdida de una herencia, la expulsión de la familia, castigos corporales graves, la indignación grave y duradera, etc., se convierte en grave.

En el foro externo el temor reverencial se presume leve, pero puede a menudo convertirse en grave, sobre todo en las jóvenes.

Es inválido el matrimonio contraído por violencia o temor grave, ocasionado injustamente por una causa externa, para librarse del cual se ve uno obligado a aceptar el matrimonio (can. 187, § 1). Debe ser éste un temor : a) *grave*, absoluta o relativamente, por la amenaza de un mal inminente al contrayente o a sus consanguíneos o afines, etc.; b) *causado de fuera*, es decir, por una causa libre, no importa que sea el otro contrayente u otra persona; el temor que proviene de uno mismo no es nunca injusto y por lo tanto no daña la validez del matrimonio; c) *injusto*, en cuanto a la sustancia o en cuanto al

modo; el temor es injusto no sólo cuando el mal que amenaza es totalmente inmerecido, o por lo menos cuando no se puede exigir el matrimonio en estricto derecho, sino también cuando no se observa el procedimiento prescrito por el derecho en la inflicción de la pena debida; así sería injusto el temor causado por un juez que con la amenaza de una pena obligase a un estuprador a casarse con una muchacha desflorada por él, cuando sólo tiene derecho a exigir el matrimonio o la constitución de la dote; d) *producido en orden al matrimonio*, porque es invalidante sólo el temor que obliga al contrayente a casarse para librarse del mal que le amenaza; no se exige que quien causa el temor lo haga para conseguir el matrimonio, sino que se requiere que quien teme sea obligado a aceptar el matrimonio como el único remedio necesario para evitar el mal temido.

«Ningún otro temor, aun cuando dé causa al contrato, lleva consigo la nulidad del matrimonio» (can. 1087, § 2). Por lo tanto, no irritan el matrimonio ni el temor causado justamente, aun cuando sea grave, ni el temor procedente de una causa interna, ni el temor leve, aunque sean la única causa del contrato.

Discútese si el temor invalida el matrimonio por derecho natural o sólo por derecho positivo. Los demás contratos, aun los estipulados por temor, son válidos, pero son también rescindibles (can. 103, § 2), mientras que el matrimonio es indisoluble. Aquí parece fundarse la sentencia que acude al derecho natural para aprobar la invalidez del matrimonio forzado. Pero, en cambio, no se ve por qué en tal caso no habrían de ser nulos por derecho natural también todos los demás matrimonios en que a una u otra de las partes se ha hecho con engaños y fraudes una injusticia irreparable. De aquí que muchos autores, aun juzgando que este impedimento se funda en el derecho natural, lo consideran solamente como de derecho positivo o eclesiástico.

Los infieles no están sujetos al impedimento eclesiástico del temor, que puede sin embargo ser establecido para ellos por la autoridad civil. Existiendo la duda acerca de la fuente del impedimento, es dudoso también el valor del matrimonio contraído por temor por los infieles; naturalmente en cada caso se ha de aplicar el principio de que se debe estar por el valor del acto salvo el privilegio de la fe, de que se trata en el can. 1127. Pero si un fiel contrae con un infiel, el matrimonio es siempre inválido, tanto si la víctima del temor es el fiel como si el infiel, porque en el primer caso la Iglesia hace nulo el consentimiento del fiel, y en el segundo caso hace al fiel inhábil para contraer tal matrimonio por la tutela de la libertad.

Teniendo siempre en cuenta esta duda acerca de la fuente del impedimento, la Iglesia no dispensa nunca del mismo, ni sana jamás *in radice* un matrimonio contraído de esta manera, a no ser que haya cesado el temor.

Peca mortalmente (supuesta la advertencia y el consentimiento requerido para el pecado mortal) tanto el que ocasiona el temor grave e injusto, como también el que conociendo tal temor, contrae matrimonio con la víctima. Y peca gravemente también la víctima si contrae matrimonio con la intención de consumarlo, aun sabiendo que es nulo.

Según el derecho civil español es nulo el matrimonio contraído por coacción o miedo grave que vicie el consentimiento. La acción corresponde al cónyuge que lo haya sufrido, la cual caduca, convalidándose el matrimonio, si los cónyuges viven juntos durante seis meses después de haber cesado la fuerza o la causa del miedo (CCE, arts. 101, 102). El derecho civil italiano da sólo un mes para que la víctima pueda impugnarlo después de recobrada su libertad. El derecho civil francés da seis meses. En el alemán la sentencia del juez tiene fuerza retroactiva y lo hace inválido desde el principio (CCAl, § 1335).

8. Condición puesta al c. matrimonial. La condición es una circunstancia que añadida al acto decide del valor del acto mismo. Según que se refiera a un hecho pasado o presente, o a un evento futuro e incierto se llama condición *de præterito* o *de præsenti*, o *de futuro contingenti*. La condición *de futuro necessario* (si mañana amanece) se considera como *de præsenti*. La condición es posible o imposible, según que pueda realizarse o no. A la condición imposible equipara el derecho la condición torpe, que va contra la moralidad o las leyes. Si el evento futuro es incierto y el que pone el acto quiere que este acto valga hasta que se verifique la condición (me casaré contigo mientras no encuentre otra más rica), la condición se llama resolutiva, en tanto que las otras son suspensivas.

Al matrimonio, como a cualquier otro contrato, se le pueden poner condiciones, aun cuando la Iglesia no las permite, si no es por graves motivos. Aunque se pongan en secreto tienen su valor jurídico siempre en

el foro interno y, si pueden ser probadas, también en el foro externo. Una vez puestas, si no se revocan las condiciones, se presume que perduran, aunque no hayan sido expresadas en la manifestación del consentimiento. Tanto la posición como la revocación de una condición es un hecho que no se puede presumir, sino que debe ser probado. El que contrae matrimonio condicionado contra la voluntad o sin conocimiento de la otra parte peca de suyo gravemente y está obligado a reparar los daños causados.

a) La condición *de futuro* necesaria, imposible o torpe, pero no contra la sustancia del matrimonio, debe considerarse como no puesta (can. 1092, n. 1). Ésta es una simple presunción de derecho, pero la validez o invalidez del matrimonio depende de hecho de la intención de los contrayentes. El que afirma haber puesto seriamente una condición semejante debe probarlo, y si lo prueba, se ha de distinguir: si la condición es necesaria, puede ser suspensiva, si los contrayentes tenian intención de no obligarse hasta que no se realizara; si la condición es imposible, el matrimonio es inválido; si la condición es torpe, el valor del matrimonio queda en suspenso hasta la verificación del evento, el cual siendo ilícito, no están obligadas a esperar las partes.

b) Si la condición *de futuro* es contra la sustancia del matrimonio, lo hace inválido (canon 1092, n. 2). Trátase de una condición contraria a uno de los tres bienes del matrimonio, de la prole, de la fe, o del sacramento. Contra la prole si la condición es evitar la concepción, procurar el aborto, cometer infanticidio, etc.; una condición contra el bien moral de la prole, p. ej., la educación atea, no sería una condición contra el bien de la prole en sentido jurídico; contra la fe o fidelidad conyugal, si los contrayentes se reservan el derecho a cometer adulterio, a poder tomar otra mujer, etc.; contra el sacramento o su indisolubilidad si se pacta la disolución del vínculo, p. ej., en el caso de adulterio de la otra parte, etc. Estas condiciones al excluir un elemento esencial del contrato lo anulan por derecho natural. Se han de contar entre éstas todas las condiciones resolutorias, que no sean las que por disposición misma del derecho lleva anejas el contrato matrimonial, a saber, que el matrimonio rato y no consumado se disuelve tanto con la solemne profesión religiosa, como con la dispensa pontificia (can. 1119). Pero estas condiciones —excepto las que van contra el sacramento— no son muchas veces contra la sustancia del matrimonio, sino sólo contra el cumplimiento de las obligaciones del matrimonio contraído válidamente; se ha de examinar por lo tanto en cada caso si se trata de la exclusión del derecho y del deber conyugal o sólo de la intención de no cumplir las obligaciones asumidas.

El matrimonio contraído con el pacto, la condición o el voto de conservar perpetuamente la castidad probablemente es válido. Se ha de distinguir en efecto el derecho a usar del cuerpo *(ius in corpus)* y el ejercicio de este derecho *(exercitium iuris)*. En este caso es sólo el ejercicio, aunque sea perpetuo, el que se excluye por el pacto, el cual por lo tanto no invalida el matrimonio. La sentencia contraria según la cual al excluir perpetuamente la facultad de usar del cuerpo se excluye el mismo derecho, confunde el derecho con su uso. En cambio, el matrimonio contraido excluye la posibilidad de cualquier otro matrimonio. Además el hecho y la condición pueden ser revocados de mutuo acuerdo y entonces se hace lícito el uso del matrimonio; lo mismo se ha de decir, si se obtiene dispensa del voto; y aunque los cónyuges usaran del matrimonio sin ser dispensados del voto pecarían contra el voto, pero no contra la castidad. El matrimonio es ciertamente válido si los cónyuges emiten un verdadero consentimiento, pero una parte tiene el propósito o el voto de conservar la castidad perpetua. En este caso el voto es ilícito e irritable (v. *Voto*), pero no afecta a la validez del matrimonio porque no liga a ambos esposos.

c) La condición *de futuro* lícita, al tener suspenso el consentimiento, suspende también el valor del matrimonio (can. 1092, n. 3), hasta que, una vez verificada, el matrimonio es válido sin renovación del consentimiento, mientras que de no verificarse el matrimonio es nulo. Los contrayentes, por lo tanto, no pecan si no están en gracia santificante en el acto de contraer matrimonio, pero en cambio pecan si están en pecado mortal cuando se verifica la condición, porque es entonces cuando se actúa el matrimonio y se celebra el sacramento. No importa que la condición haya sido puesta por ambas partes o por una sola, que haya sido consignada por compromiso escrito o no, que sea pública u oculta de manera que pueda o no pueda ser probada en el foro externo; pero si no puede ser probada en el foro externo, el valor del matrimonio subsiste en tal foro aunque no

se haya verificado la condición. Si una de las partes pone una condición sin que la otra lo sepa, peca gravemente; pero, si no habiéndose verificado la condición, pasa a casarse con otra persona contra el conocimiento o la voluntad de la otra parte, el segundo matrimonio es válido aunque ilícito. Ambas partes están obligadas a esperar y a no impedir la verificación de la condición; pero la revocación de ésta es siempre válida, aun cuando ilícita, si se hace sin justa causa y el matrimonio se hace válido inmediatamente. Antes de verificarse la condición los contrayentes no son verdaderos cónyuges, por lo que no pueden permitirse los actos prohibidos a los no casados.

d) Condición *de præterito* o *de præsenti*. El matrimonio es válido o inválido según que exista o no el objeto de la condición (can. 1092, n. 4). Si la condición es imposible y puesta en serio, el matrimonio es nulo. Si es torpe y se verifica el matrimonio es válido, mientras que es inválido, si la condición torpe no se verifica habiendo sido puesta en serio. Si la condición es posible y honesta, el matrimonio vale o no vale desde el principio, según que objetivamente se haya verificado o no la misma condición, independientemente del conocimiento que de ello puedan tener o no los contrayentes; pero mientras éstos no sepan que la condición se ha verificado de hecho no pueden permitirse el acto conyugal.

9. Manifestación del consentimiento. Para contraer matrimonio válido no basta el consentimiento interno, sino que es necesario el consentimiento expresado externamente con algún signo sensible, que pueda ser percibido por la otra parte, y esto no sólo por razón del contrato *(intentio mente retenta nihil in humanis contractibus operatur)*, sino también por razón del sacramento, que consiste esencialmente en un signo sensible. Antes del Código de derecho canónico se podía contraer matrimonio por carta o por medio de un mensajero, pero hoy «para contraer válidamente matrimonio es necesario que los contrayentes estén presentes personalmente o por medio de procurador» (can. 1088, § 1) y el consentimiento debe expresarse ordinariamente con palabras, sin que el párroco pueda admitir otros signos, como la inclinación de la cabeza, estrechar la mano, etc., de no ser en los casos en que los contrayentes no pueden hablar (§ 2). Si una o ambas partes hablan una lengua desconocida, se puede (y prácticamente se debe) usar de intérprete (can. 1090). *Dal.*

Bibl. — P. Gasparri, *De matrimonio*, II, Roma, 1932, p. 5-99; F. Cappello, *De matrimonio*, II, Roma, 1939, p. 1-100; G. Oesterle, *Consentement matrimonial*, en DDC, París, 1947, p. 294-354; S. Salvati, *L'errore del matrimonio in diritto canonico*, Roma, 1933; P. Ciprotti, *La violenza come causa di nullità del matrimonio*, en *Rivista del diritto matrimoniale italiano* (1935), p. 259 ss; M. Lombardi, *Il matrimonio condizionato*, en *Rivista di diritto privato* (1931), 187-208; J. M. Puigarnau, *El consentimiento matrimonial*, Barcelona, 1956; E. de Mañaricúa, *El matrimonio de los esclavos*, en *Anal. Gregoriana*, t. 23.

CONSERVADORISMO. — 1. Noción. - La palabra tiene hoy un sentido poco simpático: se usa para indicar una disposición de ánimo defectuosa, un exceso de apego al pasado, en las costumbres, en las leyes, en los sistemas de gobierno. La misma Iglesia fué acusada de c., especialmente durante el siglo pasado por su actitud de desconfianza frente a la revolución liberal. Pero es justificado el deseo (aunque sea difícil en las determinaciones prácticas) de mantener un equilibrio entre las fuerzas de movimiento y las de resistencia que obran en la vida de todo organismo, comprendido el organismo social. Aun para el cuerpo humano en los períodos de crisis es justo dar preferencia a las fuerzas conservadoras que obran guiadas por el instinto vital: sólo cuando el cuerpo ha realizado su crecimiento y está en buena salud se puede dar campo a las fuerzas de expansión, anidadas también en el instinto, pero que fácilmente pueden convertirse en fuerzas perturbadoras de la vida. La necesidad del progreso no debe hacer olvidar la otra necesidad de tener firmes ciertos cánones fundamentales a los que la misma existencia del hombre y de la sociedad está ligada. C. condenable sería el de querer mantener a toda costa entre estos cánones ciertas normas de vida o costumbres que no son verdaderamente fundamentales y que útiles en un tiempo ya no lo son en la actualidad.

2. Partido conservador. - Actualmente tal vez sólo en Inglaterra exista un partido político que se llama conservador; en los demás países el nombre es tan odiado que nadie lo adopta por el temor de aparecer contrario a las reformas sociales cuya necesidad todos afirman. De hecho los mismos conservadores ingleses realizaron no pocas de ellas: esto muestra en ellos un concepto más orgánico del conservador. Para conservar la vida hay que permitirla un justo desarrollo. Los conservadores del continente por el contrario se

mostraron en general menos previsores y de aquí su quiebra.

3. CLASE CONSERVADORA. - Hoy se entiende por conservadora a la clase de los habientes que defienden su propiedad. Contra ellos están los no-habientes que invocan una mayor justicia social (v.), o sea, una distribución más equitativa de la riqueza. La justicia social se ha de poner por encima de los intereses: reconocer los derechos verdaderos dondequiera que existan de una parte y de otra. De aquí la necesidad de superar las meras leyes positivas (elaboración histórica en la que los conservadores se encastillan con poca razón) y de remontarse al derecho natural que hace posibles nuevas aplicaciones según las nuevas condiciones de la vida, de los principios fundamentales de justicia, objetivos y no subordinados a los intereses de ninguna clase. Así nació la elaboración reciente de una doctrina social favorecida y dirigida por la Suprema Autoridad de la Iglesia Católica. *Boz.*

BIBL. — S. SPAVENTA, *La politica della destra*, Bari, 1910; G. GRATTON, *Origine ed evoluzione dei partiti politici*, Trieste, 1944; G. JARLOT, *Le régime corporatif, et les catholiques sociaux*, París, 1938; P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, París, 1925; J. BENEYTO, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1950.

CONSTANCIA. — 1. NATURALEZA. - Bajo la palabra c. se puede entender la continuación de cualquier esfuerzo hasta el fin; Sto. Tomás (*Sum. Theol.*, II-II, q. 137, a. 3) toma esta palabra en un sentido más restringido, para significar la prosecución de una cosa buena, no obstante las molestias unidas con ella y provenientes de factores extraños a la misma cosa, p. ej., los juicios desfavorables o las burlas. La c. es afín de la fortaleza y de grandísima importancia para la vida espiritual.

2. PECADOS CONTRARIOS. - Se puede pecar contra la c. por exceso y por defecto (v. *Perseverancia*). *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, vol. X, Torino, 1938, p. 125-140; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 440-442.

CONSTITUCIÓN BIOTIPOLÓGICA. — 1. DEFINICIÓN. - C. es —en sentido lato— el conjunto de caracteres somáticos y psíquicos del individuo y viene a ser sinónimo de personalidad. Pero en sentido estricto —y más propiamente— al término personalidad (v.) se le reserva el significado de «personalidad psíquica», mientras que la c. debe conservar el significado de c. física y puede definirse «la especial combinación individual de los carácteres físicos variantes de la especie» (Viola).

2. TIPOLOGÍA. - Tipo morfológico (o hábito) es la combinación peculiar de algunos caracteres físicos dominantes los cuales dan al individuo un determinado aspecto morfológico y favorecen algunas actitudes funcionales especiales. La combinación fundamental en que se funda la moderna tipometría la da la relación entre el «valor del tronco y el de los miembros».

Los principales tipos morfológicos constitucionales son:

a) El *normotipo* (o *normolíneo*), expresión del hombre medio normal, de tipo constitucional perfecto, en que el valor del tronco está proporcionado al de los miembros, las diversas formaciones anatómicas se encuentran en relación eurítmica entre sí y las diversas funciones orgánicas son armónicamente eficientes;

b) el *braquitipo megalosplácnico* (o *brevilíneo* o *pícnico*), en que se observa una notable excedencia del desarrollo del tronco sobre el de los miembros, una tendencia a la distribución de las masas corpóreas más en sentido horizontal que en sentido vertical, un relativo aumento de peso en comparación con la estatura; funcionalmente la actividad del parasimpático (y de la constelación hormónica vagomimética: timo, paratiroides, páncreas, etc.) prepondera sobre la actividad del ortosimpático (y de la constelación endocrina simpáticomimética: hipófisis, tiroides, etc.); predomina por lo tanto el anabolismo (asimilación) sobre el catabolismo (o desintegración);

c) el *longitipo microsplácnico* (o *logilíneo* o *leptosómico*), en que se observa un cuadro anatómico y funcional opuesto al que anteriormente hemos descrito.

La diversa orientación neuroendocrina que se encuentra en los diversos tipos constitucionales y que caracteriza su funcionamiento vegetativo, repercute también en la actividad de la vida de relación y en las tendencias psicológicas. Así se suele comprobar que el longitipo es ágil, pronto, adaptado para acciones de velocidad, pero se cansa pronto y se agota con facilidad; sus procesos de pensamiento se desarrollan también rápidamente (*taquipsiquia*) y presenta una inteligencia brillante a la cual acompaña facilidad para la depresión y para los desalientos. El brevitipo en cambio es lento, tranquilo, idóneo para las acciones que requieren fuerza y re-

sistencia; intelectualmente suele ser bradipsíquico (= lentitud ideativa) y su humor tiende a la euforia.

3. Influencia de las hormonas. - Conviene añadir que en la práctica no todos los longitipos se comportan del mismo modo, como la experiencia cotidiana enseña; y lo mismo se ha de decir respecto de los braquitipos. Esto depende del hecho de que nuestra explicación precedente ha querido subrayar sólo los tipos morfológicos más importantes y salientes, mientras que éstos en efecto son mucho más numerosos. Así, en el juego complejo de las correlaciones hormónicas, la prevalencia o insuficiencia de esta o la otra glándula endocrina determinan cambios más o menos notables, a veces radicales, en la actividad vegetativa y de relación y es evidente que de aquí se derivan subtipos morfológicoconstitucionales dispares, con aspectos anatómicos y actitudes funcionales características que en mayor o menor medida se salen de los esquemas que hemos trazado.

A título de ejemplo citaremos la acción ejercitada por las glándulas suprarrenales sobre la c. individual.

El braquitipo, con fuerte actividad de esta glándula de secreción interna (=braquitipo asténico), es pletórico, sanguíneo, excepcionalmente fuerte, inclinado a la violencia. El braquitipo con insuficiencia en la misma secreción por el contrario (variedad asténica) es eminentemente linfático, pálido, tórpido, soñoliento. El longitipo hipersuprarrenálico (variedad asténica y atlética) es resistente musculoso sanguíneo; mientras que el hiposuprarrenálico (= longitipo asténico) es pálido, delicado, incapaz de esfuerzos físicos, escasamente enérgico y a menudo candidato a la tuberculosis.

4. Importancia biológica de la c. - Como se ve por estos breves datos el tema de la constitución individual es bastante complejo y polimorfo. Tiene además grandísima importancia en toda la medicina, psicología y psicopatología modernas y, por lo tanto, también en moral, ya que representa el sustrato de los diversos aspectos fisiológicos y patológicos del individuo, que tienen después un notable influjo en la psique humana.

En realidad, aun cuando la conciencia constituye el centro unitivo y permanente de toda la individualidad psicofísica, y siendo ella una entidad ampliamente independiente de los factores constitucionales, estos últimos plasman y dan color a los diversos componentes del individuo, de tal modo que no es posible prescindir de ellos en el estudio de cualquier órgano y de cualquier función del organismo. Las mismas enfermedades infecciosas que hasta hace unos decenios se consideraban simplemente como expresión de determinados gérmenes patógenos, resultan íntimamente ligadas a la c.; más aún, sus síntomas son todos hechos del organismo, cuyas reacciones biológicas representan, cuantitativa y cualitativamente diversas según la variación de las constituciones individuales. Es además fundamental el examen constitucional del crecimiento somatopsiquico normal y patológico. Este examen que ha dado cuerpo a una nueva y dinámica rama de la Medicina —la *auxología*— no sólo sirve «para darnos una visión unitaria y seria del estado de la infancia, de la adolescencia y de la juventud» (Tatafiore), sino que tiende igualmente al mejoramiento de la humanidad. *Riz.*

BIBL. — G. Viola y F. Schiassi, *La costituzione individuale*, en *Medicina interna* (vol. VI, p. 773), Torino, 1937; E. Tatafiore, *Auxologia, dottrina sociale*, en *Rassegna Clinico-cientifica*, 23 (1947).

CONSULTA. — 1. Definición. - Es uno de los actos más importantes y solemnes de la práctica sanitaria que consiste en la reunión de dos o más médicos a la cabecera de un enfermo para establecer el diagnóstico, pronóstico y tratamiento de su afección. Habitualmente la c. se celebra entre el médico de cabecera y un facultativo de mayor fama o de competencia más específica, invitado a expresar su juicio sobre el estado y cura del enfermo.

2. Modalidades. - La c. puede ser requerida por el enfermo (o su familia) o por el médico de cabecera.

En el primer caso, y aunque la petición parezca ser expresión de falta de confianza del enfermo en la capacidad profesional de su médico, éste no sólo no deberá oponerse, sino que consentirá en ella de buen grado, teniendo presente que una c. bien llevada no puede menos de aumentar su crédito ante el enfermo. El médico ha de recordar además que no rara vez la visita del consultante arroja una nueva luz sobre el diagnóstico de un proceso morboso que —por haber sido seguido por él desde sus comienzos con frecuencia inciertos y oscuros— había sido juzgado al principio distinto de lo que era en realidad, mientras que aquel primer juicio, por una conocida ley psicológica, había hecho que el médico no estuviese ya en condiciones de rectificar su diagnóstico. Además el consultante —cuando como suele ocurrir ha

sido elegido entre los médicos más competentes en la materia— está en condiciones de sugerir los remedios más apropiados. Finalmente, especialmente cuando se trata de enfermedades crónicas, la c. origina con frecuencia por sí sola nuevas esperanzas de curación y con esto es causa de un benéfico, aunque tal vez sólo temporal, mejoramiento.

Cuando se le propone una c. el médico de cabecera —cuyo fin principal debe ser la curación del enfermo que le ha sido confiado — habrá de preocuparse únicamente de que el consultante sea realmente el facultativo competente que el enfermo o su familia desean y creen (ocurre con demasiada frecuencia por el contrario que los familiares, preocupados por la gravedad o la larga duración de una enfermedad van pidiendo consejos a conocidos y amigos, entre los cuales no faltan quienes sugieran nuevos facultativos y nuevos medicamentos que no están a la altura ni del médico de cabecera ni de las curas propuestas por él). Si no es éste el caso, desapasionadamente, habrá de informar al cliente y proponerle algún otro doctor más digno, pero siempre dispuesto a secundar el deseo del enfermo, siempre que éste no se obstine en el nombre de un consultante sin complencia o de mala moralidad; en cuyo caso el médico de cabecera puede declinar el encargo de asistir ulteriormente a su cliente, según las normas sugeridas en la voz *Abandono del enfermo*.

En cambio, cuando la propuesta de una c. es hecha por el médico de cabecera éste está obligado a proponer un consultante que esté realmente en condiciones de iluminarle sobre la enfermedad de su enfermo y habrá de prescindir por lo tanto de todo motivo de amistad o de baja oportunidad. En una palabra, no es moralmente lícito solicitar una c. para favorecer a otro médico, o para procurarse un falso prestigio mediante la confirmación del diagnóstico o cura por parte de otro médico apalabrado anteriormente, o lo que es todavía peor, para partir con él los emolumentos de la consulta (v. *Dicotomía*).

3. Práctica. - En la c. el médico de cabecera está obligado a proporcionar al consultante con respetuosa cordialidad todos los datos anamnésicos, semiológicos y curativos en su poder. El consultante, por su parte, habrá de manifestar al de cabecera todos los resultados de su examen, habrá de explicarle el diagnóstico a que ha llegado y sugerirle además todos los subsidios terapéuticos más indicados para el mejor tratamiento del enfermo: ilustraciones y sugerencias que serán dadas siempre con comprensivo compañerismo, sin sombra de altanería y sin críticas, a fin de que el médico de cabecera no se sienta humillado y su proceder anterior —aunque por ventura no hubiera sido el más oportuno— no sea objeto de estéril discusión o, lo que es peor, de reprobación por parte del enfermo.

Para que el cambio de puntos de vista entre los dos médicos pueda desenvolverse con toda serenidad y con la mayor ventaja para el enfermo, será oportuno que una vez efectuada la visita no se discutan las conclusiones en presencia —siempre inhibidora y con frecuencia inoportuna— del enfermo o de sus familiares, los cuales, al fin del coloquio, recibirán las conclusiones de la c.

Aun en el caso de que el consultante vea que el médico de cabecera se ha equivocado en el diagnóstico o en la dirección terapéutica, no deberá faltarle la prudencia y cautela necesaria para poner en buen camino a su colega menos competente sin herir su susceptibilidad y sin que el enfermo se dé cuenta. La experiencia y la caridad serán las guías seguras de sus prudentes y oportunos consejos. *Riz.*

BIBL. — G. Payen, *Deontologia medica*, Barcelona, 1944; L. Alonso Muñoyerro, *Código de Deontología médica*, Madrid, 1950.

CONSULTOR DIOCESANO. — 1. Función. Sacerdote nombrado por el Ordinario (canon 423), para suplir en el gobierno de la diócesis al cabildo catedral, allí donde este cabildo no puede ser constituido. Todas las atribuciones del cabildo catedral en lo que se refiere al gobierno de la diócesis competen por tanto a los c. diocesanos, los cuales (de cuatro en las diócesis más pequeñas a seis en las más grandes) son nombrados por el Obispo entre los sacerdotes diocesanos insignes por su piedad, costumbres, doctrina y prudencia, que residan en la ciudad episcopal o en lugares vecinos.

2. Elección. - Su oficio dura tres años, pero si el fin del tercer año coincide con la vacación de la sede episcopal, el oficio queda prorrogado de derecho hasta que el nuevo Obispo (dentro de los seis meses de la toma de posesión) proceda a un nuevo nombramiento. Si un consultor muere durante el trienio, en caso de sede plena, el Obispo procede al nombramiento de un nuevo consultor que durará en el cargo por todo el trienio en

curso; en caso de vacación de la sede, procede al nombramiento el Vicario Capitular, con consentimiento de los demás consultores; pero a la llegada del nuevo Obispo el consultor elegido de esta manera tiene necesidad de ser confirmado por el Obispo para poder proseguir en su oficio.

Los c. diocesanos no pueden ser removidos sino por una justa razón y oído el parecer de los demás consultores (cáns. 423-428). *Fel.*

BIBL. — I. DESHUSSES, *Consulteurs diocésains*, en DDC, IV, 469-473; PH. MAROTO, *De consultoribus diœcesanis*, en *Apollinaris*, 4 (1931), 252-253.

CONSUMO. — 1. NOCIÓN. - El c. representa la meta de todo el proceso económico. Los bienes producidos se hacen en último análisis para ser utilizados, consumidos. Si el c. es la causa final de la producción, no es, sin embargo, al mismo tiempo su causa eficiente. Ni los factores de la producción: tierra, trabajo y capital, aumentan en relación con el aumento del c., que funciona solamente como estímulo de la producción. El problema del c. está ligado a la *producción* de los bienes económicos y a la *distribución*, al del *ahorro* (c. diferido), al de la *población* en sus reflejos políticos y sociales.

2. C. Y POBLACIÓN. - El auge del consumo determinó en el pasado en algunos economistas el temor de que se llegase a un límite por el cual la producción ya no fuese suficiente a hacer frente a las exigencias del c. Más aún, Malthus formuló precisamente una seudoley económica que se ha hecho famosa sobre todo por sus deducciones de carácter moral. Afirmó que la población tiende a aumentar en progresión geométrica, mientras que los medios de subsistencia pueden crecer solamente en progresión aritmética.

Fundado en esta ley aconsejaba la limitación de los nacimientos y justificaba el que no se verificara en breve plazo su fórmula por el restablecimiento del equilibrio entre la producción y el c. causado por la reducción de población por efecto de las guerras, de las epidemias, de las carestías y de otros azotes que a Malthus (lo mismo que a Darwin) le parecían verdaderas necesidades providenciales.

La teoría de Malthus se ha demostrado totalmente falsa: el crecimiento de la riqueza ha sido más rápido que el de la población y el incremento de la producción ha sido facilitado por el progreso mecánico que ha hecho posible el disfrute de tierras nuevas y ha mejorado las viejas, facilitando al mismo tiempo la distribución de los productos.

3. C., DISTRIBUCIÓN Y COMPETENCIA. - Al problema del c. está ligado el de la distribución de las riquezas, el de la competencia entre los productores, el de los mercados internos en el campo internacional, el de las importaciones y exportaciones.

En los momentos de escasez de productos, y por lo tanto de aumentos de precio, se crean asociaciones de consumidores (cooperativas de c.) con la intención de eliminar el aumento del precio debido a los beneficios de los intermediarios. La cooperativa de c. por las ventajas que reporta florece también en tiempos normales y es una de las formas de moralización del comercio.

Problema de política social ligado al c. es la vigilancia ejercitada por el Estado sobre los precios de algunos productos de primera necesidad sobre los mercados, que tiende a asegurar una cantidad suficiente de productos, a impedir el aumento de los precios, a defender a los consumidores de las adulteraciones de las mercancías. En este campo entra también la reglamentación del juego, apuestas y loterías.

4. C. Y LUJO. - Otro problema unido al c. es el del lujo, que consiste en la «desproporción entre la cantidad de trabajo consumido y el grado de satisfacción individual obtenido» (Gide).

La moral cristiana no condena la previsión normal (ahorro); en cambio condena el lujo y ostentación de la riqueza, así como la desigualdad producida en la distribución de la misma por motivos egoístas especulatorios. *Bau.*

BIBL. — G. HABERLER, *Prospérité et dépression*, Ginebra, 1943; DI FENIZIO, *Economia e politica*, Milano, 1949; I. ROBINSON, *Introduction to the Theory of employment*, Londres, 1949; R. RUGGLES, *An introduction to nacional income and income analysis*, New York, 1949.

CONTABILIDAD. — 1. NOCIÓN. - Es la disciplina que tiene como tema teórico el estudio de las leyes que gobiernan la hacienda, bien considerándolas en sí mismas, bien en relación con todas las demás; y como objeto práctico las normas por las cuales las haciendas han de ser organizadas, gobernadas, dirigidas para que consigan su fin (Cerboni). Esta definición parece demasiado vasta y se confunde con la de la administración (v. *Administración*) o ciencia de la administración, por lo cual hay quien asigna a la c. una función menos amplia y dice que ha de ocuparse solamente del control económico (registros, inventarios, rendición de cuentas, previsión) y

sólo en parte del estudio de la organización, en cuanto que ésta trata de estimular o frenar el trabajo económico. Sírvese de la ciencia de la administración, de la estadística, del derecho administrativo, comercial y de otras disciplinas sin confundirse con ellas. En sustancia estudia los hechos que las entidades realizan para la consecución de su fin económico y hace destacar, elaborándolos y confrontándolos, los movimientos patrimoniales derivados de estos hechos.

2. Control administrativo. - El control administrativo, confiado a la c. puede ser *precedente* (inventarios iniciales, examen de documentos y presupuestos), *concomitante* (actos ejecutivos y su registro, revelación de datos y situaciones, investigaciones sobre los costos de producción, pérdidas y ganancias, rentas) y *subsiguiente* (estudio de los hechos sucedidos, saldos, rendición de cuentas, balances, inventarios finales).

En el concepto de control va implícito el concepto de constricción. Las personas y los bienes económicos que constituyen la hacienda (v.) deben ser ordenados y dispuestos de modo que funcionen armónicamente. La constricción se obtiene precisamente ordenando y disponiendo las funciones de los diversos órganos (personas y oficios) de modo que cada uno tenga distintas atribuciones y responsabilidades separadas de las de los demás órganos; estableciendo que ninguna operación puede encontrar principio y fin en una sola persona u oficio y coordinando el trabajo de todos de modo que las acciones de las diversas personas y oficios estén ligados entre sí por una recíproca dependencia y de modo que se cree una especie de oposición de intereses entre los mismos órganos de la hacienda; composición que en último análisis concurre a armonizar la obra de todos en el único fin a conseguir. Una especie de oposición de intereses existe, p. ej., entre el almacen y las ventas, entre caja y las mismas ventas de una firma cualquiera, oposición constituida por las diversas funciones y la interdependencia de los oficios (lo cual hace que lo que constituye responsabilidad para uno se resuelva en una cesación de responsabilidad para el otro).

En estos conceptos se informan también los temas de registro de las operaciones económicas y de los actos administrativos en general. Es típico el sistema de la partida doble comúnmente usado hoy. Con él se logra una perfecta correspondencia de cuentas en dos series de objetos equivalentes en su suma, de modo que en el registro de las operaciones activas y pasivas haya una constante igualdad entre los adeudos y los créditos.

3. Corolarios morales. - En la aplicación práctica de los criterios del control administrativo y en los registros de las operaciones económicas no falta el reflejo de carácter moral. Se trata aquí también de la recta administración y en particular de la exacta y verídica escrituración de los hechos administrativos de modo que no resulte de ellos daño para terceros o para el Estado. Esto se verifica cuando se realizan escrituras falsas o balances o saldos incompletos, a fin de sustraer las utilidades a la tasación fiscal o al reparto a que tienen derecho los socios y terceros participantes (v. más detalladamente: *Balance, Déficit, Reservas*). *Bau.*

BIBL. — F. Besta, *La ragioneria*, Milano, s. a.; V. Alfieri, *Ragioneria generale*, Milano, 1921; I. Creusen, *Quelques problèmes de morale professionnelle*, Bruselas-París, 1935.

CONTAGIO. — 1. Concepto. - Se deriva del latín *contagium* (contacto) y denota el modo de propagarse de algunas enfermedades llamadas precisamente «contagiosas» y producidas por agentes infecciosos: gérmenes o virus filtrables.

Estas enfermedades se pueden propagar: *a)* por c. directo, o sea del hombre enfermo o convaleciente al sano, y también de personas clínicamente sanas que, siendo portadoras del agente infeccioso, lo transmiten por contacto a otros individuos; *b)* por c. indirecto, cuando los gérmenes patógenos son transmitidos mediante objetos contaminados, el polvillo atmosférico, el agua, la leche, etc., o también por medio de moscas u otros pequeños animales.

2. Reflejos morales. - Desde el punto de vista de la moral el c. tiene notable importancia, especialmente por estos dos aspectos: la transmisión voluntaria de formas infecciosas y la transmisión de enfermedades venéreas.

No es sólo una invención de la fantasía de algún novelista, sino que se ha verificado y se verifica en la realidad el hecho de que un individuo trate de infectar a otro mediante el contagio, generalmente indirecto. Es además cosa sabida que uno de los medios de ofensiva bélica estudiada por algunos gobiernos es la llamada guerra bacteriológica, la cual consiste en el inficionamiento del aire o de las aguas de un territorio enemigo determinado mediante la diseminación de cultivos bacteriológicos con un elevado potencial pa-

tógeno. Se trata en ambos casos de verdaderos y propios delitos, realizables solamente por un delincuente o —como en el segundo ejemplo— inspirados por nefastos principios de la guerra totalitaria: toda discusión moral es a este respecto superflua, tan evidente es su más explícita condenación.

Más sutil y difícil viene a ser la cuestión cuando se pasa a considerar los contagios directos que tan frecuentemente se verifican en el ambiente de los individuos afectados por enfermedades infecciosas. Tratándose de contagios del todo involuntarios hay que descartar en ellos cualquier idea de culpabilidad; hay, sin embargo, aquí materia para alguna consideración ética que no será inútil.

Cae de su peso que estos individuos —aunque estén enfermos con las infecciones más graves y más fácilmente contagiosas— tienen no sólo el derecho, sino también el deber de hacerse asistir convenientemente y curar por personas experimentadas. Y es igualmente obligatorio por parte de los familiares más íntimos del enfermo el prestarle esa permanente y amorosa asistencia que ayuda a suavizar el mal y a apresurar la curación. Por otra parte se ha de tener en cuenta el áureo precepto cristiano de visitar a los enfermos, precepto que implica, como obra de misericordia, la idea de una ayuda eficiente y provechosa. Pero no debe descuidarse el hecho de que frecuentemente el enfermo solicita la compañía ajena no por necesidad real, sino por pasatiempo, y no se da cuenta de la gravedad posible de las consecuencias de esta solicitación.

Frente a casos de enfermedades epidémico-contagiosas de cierta importancia, el médico, la enfermera u otra persona autorizada y responsable que tenga autoridad y confianza sobre el enfermo y su familia manifieste prudentemente los consejos higiénicoprofilácticos del caso. Éstos consistirán sobre todo en advertir al enfermo y a sus parientes sobre la posibilidad de contagios directos o sobre el deber de evitarlos, sea por medio de desinfecciones oportunas o impidiendo que los amigos y conocidos se acerquen sin necesidad al enfermo.

3. Delito de c. - De la máxima importancia —moral y social— es la transmisión de las enfermedades venéreas.

Según el dictamen de la moral católica es ya culpable (de grave ofensa al 6.° mandamiento del Decálogo) el que ejercita el coito o realiza actos impuros extraconyugales. Si estas acciones son a sabiendas ocasión de c. venéreo la culpa aumentará viniéndose a sumar a la precedente la ofensa al 5.° mandamiento.

Muchos individuos, sin embargo, no se dan cuenta a tiempo de estar afectados por enfermedades venéreas, por lo cual las transmiten inconscientemente a otras personas: esto vale sobre todo para la mujer, la cual —incluso por causa de la especial conformación de sus órganos sexuales— es más fácilmente responsable involuntaria de este daño.

Pero hay muchos casos también en que el enfermo, por un criminal espíritu de venganza u otros prejuicios, transmite conscientemente a otros su propia infección venérea. Estos casos requieren las máximas sanciones morales, aun a la vista del grave daño que de ellos se deriva para la sociedad. Para poner freno a la difusión de estas y de otras inmoralidades no hay nadie que no se dé cuenta de que más que en una arreligiosa «educación sexual» —siempre impotente frente a las pasiones y a los egoísmos— es necesario insistir en la enseñanza religiosa que pone al individuo ante preceptos y sanciones divinas. *Riz.*

BIBL. — D. de Blasi, *Epidemia*, en EI, XIV, 60; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1955.

CONTAGIO PSÍQUICO. — 1. Definición. - El término derivado de la epidemiología significa la transmisión de desórdenes psíquicos de un individuo a otros en circunstancias que favorecen la sugestión. Este contagio es fundamentalmente de dos tipos que difieren entre sí tanto por su patogénesis como por el género de individuos afectados: aludimos respectivamente al c. psíquico *familiar* y al de *muchedumbre*.

2. C. psíquico familiar. - No rara vez a causa de la semejanza psicológica existente entre diversos miembros de una misma familia ocurre que los trastornos psíquicos manifestados en uno de ellos son aceptados pasivamente por los demás; o también que entre estos miembros familiares ocurra una recíproca sugestión, una lenta e involuntaria colaboración por la cual paso a paso el desorden inicial se exalta y se complica hasta llegar a un verdadero y propio síndrome psicopático que interesa a varios componentes del mismo núcleo familiar. Esto ocurre más frecuentemente entre ancianos cónyuges, en los que estas influencias sugestivas están favorecidas por una larga convivencia en el mismo ambiente, generalmente angosto y escasamente comunicado con el mundo exterior.

Acerca de la naturaleza de estas manifestaciones psicopáticas se trata —en general— de delirios paranoicos, o también de psicosis histéricas.

3. Las epidemias psicopáticas. - De otro tipo es el proceso patogenético que determina las epidemias psicopáticas que interesan a masas más ó menos amplias de individuos, denominadas también «infecciones psicopáticas de las masas». Estas epidemias estallan en las muchedumbres bajo la influencia de intensas emociones colectivas promovidas por carestías, guerras, revoluciones, etc., o también por fuertes influjos sugestivos de un individuo determinado.

Aun en estos casos el contagio puede ser de tipo histérico o de tipo paranoico. El contagio histérico suele emanar de una histeria alucinada o convulsionaria, ataca después a otros histéricos menores y finalmente se difunde aun a personas normales, porque la fascinación sugestiva es tanto más poderosa cuanto más grande es el número de las personas contagiadas. Así nacieron las históricas epidemias de obsesión demoníaca, del baile de San Vito, etc., cada vez más raras en nuestros días por efecto del mejoramiento en las condiciones culturales y económico-sociales de las muchedumbres. Conviene observar, sin embargo, que las masas no han alcanzado todavía una salud mental muy superior a la de los siglos pasados: el c. psíquico espera solamente la ocasión propicia para manifestarse y esta ocasión es hoy por lo general de orden revolucionario. En estas circunstancias son habituales los desbocamientos de la bestia humana, que produce acciones de crueldad extremada que no se verifican jamás fuera de estas deplorables contingencias.

Estas manifestaciones colectivas pueden ser promovidas también por un contagio paranoico, nacido de un paranoico inteligente y enérgico que a favor de las circunstancias adquiere un rápido y fácil ascendiente sobre muchedumbres ignorantes y embrutecidas, incapaces de resistencia racional. Pero no es raro el caso que los presuntos «condotieros» de las muchedumbres en revuelta sean en realidad arrastrados ellos mismos por el movimiento hasta el punto de no ser al fin sino uno más entre los gregarios, cuando el condotiero efectivo es la masa anónima y ciega.

Un ejemplo más frecuente, pero más circunscrito, de c. psíquico colectivo lo dan estas oleadas de terror que se presentan en reuniones, teatros, cines y similares por efecto de un rumor inesperado, de un grito imprevisto, etc., y que concluyen a veces en verdaderas catástrofes. Aun aquí se trata en definitiva de episodios de autosugestión colectiva, que quitan a los presentes todo poder crítico y los arrojan en el más desconsiderado e irreflexivo terror pánico.

Un vehículo de c. psíquico más moderno y no desdeñable lo ofrecen los medios de comunicación interhumana moderna. Prensa, radio, cine y televisión pueden desencadenar un estado psicósico sobre continentes enteros.

4. Los delitos de la muchedumbre. - Las manifestaciones antisociales y a veces criminales de la multitud —a las cuales nos hemos referido anteriormente— no dependen nunca de preexistentes proyectos colectivos (como se observa en cambio en las hazañas de las asociaciones delictivas), sino que son del todo imprevistas y ocasionadas por la autosugestión, por un recíproco contingente de exaltación, que las desencadena por influjo de algún maníaco o de astutos agitadores.

Los delitos de la masa dependen particularmente del brote y desarrollo rapidísimo de aquellas tendencias agresivas o vandálicas, de aquellos instintos de odio y de venganza que pueden existir en estado de germen latente en el fondo del alma de las personas aun más honestas, pero que aquí son eficazmente reprimidos por la voluntad reforzada por la educación; en cambio en una algarada, en una agitación política, en un momento revolucionario aquellos gérmenes emergen en la muchedumbre por efecto de recíprocos influjos pasionales. Desenvuélvese así velozmente, con una especie de reacción en cadena como la que se observa en el desarrollo de la energía atómica, tanto más intensa cuanto mayor es el número y concentración de los individuos, una peculiar psicosis colectiva, en que al brote de aquellos gérmenes primordiales latentes acompañan acciones exaltadas, casi inconscientes, pero brutales y criminales que en otras circunstancias jamás hubieran sido realizadas individualmente.

De aquí que si en la asociación delictiva las tendencias individuales para cometer delitos se encuentran y son elaboradas y favorecidas a sabiendas, por lo que en ellas se encuentran circunstancias agravantes de peligrosidad individual, en el caso de la exaltación sugestiva de las masas se pueden encontrar circunstancias atenuantes y los delitos realizados en semejantes ocasiones se han de considerar cometidos en un estado pasional, tal vez incluso de parcial enfermedad

mental, siendo siempre más o menos notablemente reducida la capacidad de entender y querer de estas masas tumultuantes.

Bien diverso es el juicio moral —y el sentir de la ley— para aquel o aquellos agitadores o cabecillas que promovieron la subversión y ejercitaron a ciencia y conciencia su nefasta influencia sobre la muchedumbre. Siempre naturalmente que no se trate de histéricos o paranoicos, en cuyo caso valen las atenuantes forzosamente en uso para los enfermos mentales.

5. La «crónica negra». - Otra fuente más sutil, menos clamorosa, pero bastante más difundida de c. psíquico la proporciona a diario la llamada crónica negra. Periódicos y revistas ilustradas andan siempre a la busca de delitos presentando con amplios detalles las figuras de los protagonistas, el ambiente, la forma en que se llevó a cabo el delito y todo cuanto puede satisfacer el gusto en parte macabro y en parte erótico de los lectores.

De estas lecturas, y de sus ilustraciones fotográficas, se desprende indudablemente un veneno insidioso que trastorna siempre, de una manera especial a los jóvenes, intoxicando sus mentes. De este modo el periódico se transforma en un estimulante malsano de los más turbios y bajos instintos humanos.

La moral católica y la medicina social no pueden menos de alzarse contra estas perversiones de la función periodística que traspasando fácil e impunemente todos los límites de la medida y de la decencia constituyen siempre un peligro y a veces un verdadero daño irreparable para la salud espiritual de los lectores. *Riz.*

BIBL. — Levy - Valensi, *Précis de Psychiatrie*, París, 1926; E. Lugaro, *Psichico contagio*, en EI, XXVIII, 454; S. Sghele, *I delitti della folla*, Torino, 1910.

CONTEMPLACIÓN. — 1. Naturaleza. - La c. es un acto de simple visión intelectual, acompañado de admiración.

2. Distinciones. - Hay una c. puramente natural. Hay también una c. que tiene sus raíces en la fe sobrenatural y que puede extenderse a todo lo que ha sido revelado por Dios: su objeto principal es Dios mismo; entre las criaturas que entran en su ámbito, la Sta. Humanidad de Cristo tiene un puesto eminente.

Se pueden distinguir dos especies de contemplaciones fundamentadas en la fe: la llamada c. activa o adquirida y la c. pasiva o infusa. La primera es el fruto de nuestra actividad, ayudada de la gracia común; con frecuencia, sin embargo, intervienen también los dones del Espíritu Santo, especialmente los dones del entendimiento y de la sabiduría, aunque sólo sea de modo latente, para ayudarnos a fijar amorosamente la mirada del alma en Dios: de aquí la denominación activa o adquirida que se da con frecuencia a esta c.; se llama también mixta o activo-pasiva, a causa del influjo bastante frecuente, aunque latente, de los dones del Espíritu Santo. La c. pasiva, o sea infusa, de Dios y de las cosas divinas no es fruto de nuestro esfuerzo, sino que resulta de una gracia especial (gracia operante), bajo cuyo impulso la mente es más pasiva que activa: de aquí la denominación de c. pasiva, o sea, infusa. Ésta, de índole mística, por sublime que sea, es sin embargo, según el parecer de no pocos teólogos, una gracia de suyo no extraordinaria, gracia a la cual el alma puede aspirar y que puede humildemente implorar del Señor. A medida que el amor de Dios crece, la oración mental adquiere una forma más simple y perfecta: de discursiva se va haciendo poco a poco contemplativa y si el alma es verdaderamente generosa, especialmente si se aprovecha de las pruebas que le envía el Señor para purificarse, llega un momento en que Dios la eleva a la c. infusa de los divinos misterios.

3. C. y acción. - Algunos temperamentos se sienten más movidos a la sola c., otros a la acción. La vida de los Santos demuestra que la obra de la gracia respeta estas disposiciones: en algunos Santos, en efecto, aparece principalmente la c. tranquila, en otros la acción apostólica, pero esta acción no excluye la c. Pensemos tan sólo en un Sto. Cura de Ars, en un San Vicente de Paúl, en un San Juan Bosco, en una Sta. Teresa de Jesús. En los perfectos la acción brota de la c. de los divinos misterios.

El Código de derecho canónico recomienda a los clérigos (v.) de un modo particular la c. de las verdades eternas por medio de la meditación cotidiana (can. 125, n. 2). Sobre el mismo punto vuelve con fervorosa insistencia al Sto. Padre Pío XII en su apostólica exhortación al clero, comparando la c. en orden a la vida espiritual con el pan en la vida material (AAS, 42 [1950], 672). *Man.*

BIBL. — R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e contemplazione*, Torino, 1933; íd., *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 644-653; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1296-1301; A. Meynard, *La vida espiritual*, Barcelona, 1906, 1936, n. 272-291; II, n. 148-307; P. Gabriele di S. M. Maddalena, *S. Giovanni della Croce, dottore dell'amore divino*, Firenze, 1936;

La contemplazione acquisita, Firenze, 1938; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, vol. XIII, Torino, 1938, p. 195-271; G. TURBESSI, *La vita contemplativa*, Roma, 1944; F. NAVAL, *Curso de Teología ascética y mística*, Madrid, 1955; M. F. DELGADO, *La devoción contemplativa*, Madrid, 1943; J. SÁENZ DÍEZ, *Contemplación y apostolado*, Vitoria, 1943; DOROTEO DE LA SDA. FAMILIA, *Guía espiritual de la contemplación adquirida*, Barcelona, 1948.

CONTINENCIA PERIÓDICA. — 1. NATURALEZA. - Es un método o reglamento artificial de la vida íntima conyugal que consiste en lo siguiente: los esposos no ponen el acto en los días en que puede efectuarse la concepción, en tanto que lo realizan en aquellos otros periodos en que el acto, puesto enteramente y sin el uso de instrumentos preservativos, sólo a causa del estado fisiológico natural de la mujer, no tendrá por efecto la concepción. El objeto de la c. periódica en cuanto es *abstinencia* parcial es el de evitar el nacimiento de la prole. El objeto de la c. periódica en cuanto es *uso* parcial de las relaciones íntimas (en cuanto es periódica y no total) es el de procurarse los bienes y ventajas anejas a este uso, evitando los daños y consecuencias duras de la abstinencia total.

2. DATOS HISTÓRICOS. - La opinión de que el ciclo de días entre dos menstruaciones se dividía en días fértiles y estériles es antiquísima. En la segunda mitad del siglo pasado muchos doctores, entre los cuales el alemán Capellmann, pensaban que podrían determinar el perído estéril de la mujer, al menos con una probabilidad bastante grande. El período se determinaba en relación con la menstruación precedente. Muy pronto probó la experiencia que esta doctrina era falsa. La aplicación tenía efecto en cierto número de casos, en otros no.

3. EL SISTEMA MODERNO. - Después de muchas investigaciones los médicos Ogino, Knaus y el holandés Smulders propusieron otra doctrina. He aquí sus puntos principales: *a*) El ciclo mensual de la mujer comprende un período de dias continuos que son días fértiles. El acto realizado en estos dias es el único que puede conducir a la concepción, mientras que el realizado fuera de estos días no tendrá efecto. *b*) Hay una distancia fija entre el principio y el fin de este período fértil y la menstruación. Pero no hay que tener en cuenta la menstruación *anterior*, sino la *siguiente*. El error de Capellmann y de otros muchos fué el admitir una fecha fija, la misma para todas las mujeres, entre el período fértil y la menstruación antecedente. Es un error biológico, ya que la menstruación es el fin de un ciclo de fenómenos biológicos y no su principio. Biológicamente hay relación natural entre todo lo que pasa en un ciclo de menstruación y la menstruación siguiente; no entre lo que ocurre en ésta y la menstruación anterior. *c*) La regla general para todas las mujeres es la siguiente: el acto realizado entre los días 19 a 12 antes de la menstruación siguiente puede efectuar la concepción; el acto realizado en otros días del ciclo mensual queda siempre sin efecto. *d*) Como no todas las mujeres tienen el mismo ciclo (la diferencia viene a ser de 26 a 35 días, siendo raros los casos extremos), la distancia entre el período fértil y la menstruación antecedente *no* es la misma para todas las mujeres. *e*) En la misma mujer el ciclo permanece siempre constante. No sufre variaciones de no intervenir otros agentes o causas extraordinarias, que trastornan la vida física o psíquica de la mujer: graves enfermedades o hechos extraordinariamente dolorosos o impresionantes.

Para una misma mujer la distancia entre el periodo fértil y la menstruación antecedente puede fijarse de una vez para siempre. Esto se hace estableciendo por medio de la observación durante cierto tiempo la duración del ciclo mensual de dicha mujer. Cuando el ciclo es de 29 días, el período fértil es del día ([29—19]=) 10 hasta el dia ([29—12]=) 17, es decir, desde el día 10 de la menstruación pasada hasta el 17 de la misma menstruación. Se incluyen los extremos por tratarse de 8 días de fertilidad. Cuando el ciclo es de 30 o 31 los días fértiles son 11-18 o 12-19. Es imposible una aplicación segura de la c. periódica sin ayuda de un médico competente.

4. DOCTRINA MORAL. - La c. periódica comprende muchos problemas morales: *a*) ¿Qué decir del cónyuge que aplica la c. periódica contra la voluntad o el serio deseo del otro cónyuge, sea rehusando simplemente realizar el acto durante el período de fertilidad, sea forzándole con medios injustos a consentir en la aplicación de la c. periódica de manera que éste acepte sólo por evitar disgustos y molestias y no con entera libertad? Esta conducta es una *grave falta* al deber conyugal. *b*) ¿Qué pensar de dos cónyuges que se ponen de acuerdo para practicar libremente la c. periódica? Nos encontramos aquí ante el problema propio de la moralidad de la c. periódica. El que practica la c. periódica usa de un *medio* determinado para lograr un *fin* determinado. En este caso puede pecar

de dos maneras: o porque el fin es malo, o porque el medio empleado es malo. Para resolver el problema moral de la c. periódica hay que considerar la moralidad del medio y la moralidad del fin, a saber, evitar la prole o tener una familia reducida. c) El *medio* es la abstinencia parcial. La abstinencia no tiene en sí nada de malo. Los esposos no están obligados a usar del derecho matrimonial. Pueden abstenerse cuando quieran. Basta que el fin de su conducta sea bueno y honesto. En la continencia «parcial» no hay pecado por no ser otra cosa que el uso del derecho conyugal en los otros días. El uso de este derecho, aun cuando el acto con certeza no tenga efecto, no se ha de considerar nunca como pecado. Basta pensar en el acto realizado por cónyuges ancianos o durante el embarazo. La unión tiene también sus fines secundarios que pueden ser buenos y honestos. Ésta es doctrina católica tradicional y cierta. La respuesta con que la Autoridad eclesiástica declaró ya en 1880 que los cónyuges que practican la c. periódica pueden estar tranquilos en su conciencia se funda en la doctrina tradicional. Pero la respuesta no tiene otro sentido que el siguiente: la c. periódica es un medio no malo; el que usa de este medio no peca si su fin es bueno y no malo. d) El *fin* es evitar la prole o tener poca familia. ¿Es lícito esto? La moral católica no ha enseñado nunca que los esposos tengan el deber de criar el mayor número posible de hijos sin consideración a ninguna otra cosa. La misma procreación es una actividad humana que se ha de regular con cierta prudencia. Pero la moral católica ha enseñado siempre que el fin primario del matrimonio es la procreación; no la procreación de uno o dos hijos, sino de tantos cuantos son efecto de la vida conyugal normalmente vivida. La Iglesia católica considera la familia numerosa como la figura normal de la familia y como el efecto natural de una vida conyugal normal. En la familia numerosa se asegura mejor el éxito de la educación de los hijos, parte esencial e importantísima del fin primario del matrimonio. Por esta razón las cargas y sacrificios que una prole numerosa impone a los padres son considerados por la moral como cargas ordinarias y comunes. No se sigue de aquí que una pareja de esposos que use la c. periódica para no tener hijos o tener poca familia obre mal. Cuando hay razones especiales y graves esta conducta es lícita. En cambio se sigue que obran mal los esposos que lo hacen sin razones especiales y graves; los que lo hacen por motivos poco elevados, más aún, ligeros y frívolos, como, p. ej., sustraerse a las dificultades, cuidados y preocupaciones propias de la vida de los padres; para gozar más a sus anchas y con más tranquilidad de los placeres del mundo. Este juicio desfavorable se refiere a la limitación de la prole sin motivos justificantes, independientemente del medio: por lo tanto, aunque se obtenga con la continencia absoluta. Los esposos buenos, virtuosos, dignos del nombre de cristianos, conscientes de su deber para con Dios, la Iglesia y la Patria no piensan en disminuir voluntariamente el número de sus hijos, si no se ven obligados por circunstancias especiales y anormales, y realmente urgentes, tanto más urgentes y graves cuanto más notable haya de ser la limitación. En conclusión: la c. periódica practicada durante unos pocos meses para dar un descanso razonable a la madre está casi siempre justificada. La continencia practicada durante un tiempo largo o aceptada definitivamente, o sea, la c. periódica cuyo efecto sea una verdadera limitación de los nacimientos está sólo justificada cuando haya razones graves y especiales. Ciertamente, si la limitación de la prole está justificada, el medio ideal sería la continencia total del acto. Pero esta determinación tiene también sus daños; en primer lugar para la buena relación entre los mismos cónyuges, o sea, para el fin secundario, pero también propio del matrimonio; fin del que depende no poco el mismo fin primario, o sea, la educación de los hijos ya procreados. Teniendo en cuenta el gran peligro que hay de engañarse si se admiten con demasiada facilidad razones justificantes, los esposos cristianos, buenos y prudentes no procederán a la aplicación de la c. periódica sin el consejo de un confesor, juez constituido por Dios para el aspecto moral de nuestras acciones. e) Un tercer problema moral es si los cónyuges pueden practicar la c. periódica en lugar de la continencia absoluta si temen graves daños de una nueva concepción, p. ej., la muerte de la mujer. Es evidente que en estas circunstancias no es lícito a los cónyuges practicar la c. periódica si no tienen la certeza moral de que no se seguirá una nueva concepción. Pero no pueden tener esta certeza si no ejercitan la c. periódica bajo la dirección de un médico experto que asuma la responsabilidad.

A los médicos corresponde determinar si la medicina puede garantizar la certeza re-

querida para la c. periódica. Dar a los esposos en estas circunstancias el consejo de practicar la c. periódica sin tomar estas precauciones sería una imprudencia enorme. La doctrina hasta aquí expuesta respecto de la licitud de esta práctica ha tenido una autorizada confirmación del magisterio de la Iglesia en la alocución de S. S. Pío XII a la «Unión Católica Italiana de Comadronas», 29 octubre 1951 (AAS, 43 [1951], 844-845). *Ben.*

BIBL. — P. MAYRAND, *Un problème moral*, Coublevie (Isère), 1934; J. SMULDERS, *De la continence périodique dans le mariage*, París, 1933; HEILWECK, *Erlaubte Geburtenbeschrankung?* en *Theol. prakt. Quartalschrift* (1932), 641; A. GENNARO, *La continenza periodica del matrimonio*, Torino, 1947; S. STECKER, *Continenza periodica nel matrimonio*, Firenze, 1947; F. HUERTH, *Animadversiones in quaest. morales de vita matr.*, en *Periodica de re morali, can. lit.*, 40 (1951), 417 ss.; J. E. MAÑÁ, *Grave caso de conciencia en el matrimonio*, Barcelona, 1942; R. CAMACHO, *Moral íntima de los cónyuges*, Madrid, 1951; G. F. BAYÓN, *La continencia conyugal periódica*, en *Il. del Cle.* (1935), 350-353; A. AZCÁRATE, *Catecismo de los casados*, Pamplona, 1953; C. VACA, *El amor y el matrimonio*, Madrid, 1955.

CONTRABANDO. — 1. CONCEPTO. - Con este nombre derivado de dos palabras latinas, *contra bannum*, se suele significar la violación de la prohibición de introducir ciertas mercancías de un Estado en otro o también de una parte en otra del territorio de un mismo Estado.

Puede referirse a cualquier objeto y el fin de la prohibición puede ser fiscal, económico, político y moral. Tiene preferentemente un fin fiscal cuando el Estado o un municipio pretenden evitar que se introduzcan mercancías sin que se pague el precio de las aduanas establecido por la ley.

El c. puede ser ejercitado por vía terrestre, marítima o aérea tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra. Si se ejercita en tiempo de guerra por Estados o súbditos de Estados neutrales en favor de Estados beligerantes por vía marítima constituye el llamado c. de guerra, regulado por particulares normas internas e internacionales.

2. ACTO ILÍCITO. - El c. tanto interno como externo, en cuanto que es violación de leyes emanadas de la autoridad legítima, es sin duda ninguna acto ilícito y por lo tanto punible. Se suele hacer, sin embargo, una distinción entre las leyes morales y las leyes penales o meramente penales. Aquéllas obligan en conciencia *(sub culpa)*, éstas sólo penalmente *(sub pœna)*, esto es, obligan a aceptar la pena establecida por la ley si la competente autoridad la inflige. La obligación de aceptar la pena es una obligación moral y por lo tanto obliga en conciencia. Las leyes relativas al c. con fin fiscal se consideran como leyes penales o meramente penales.

3. C. DE GUERRA. - Aquí se presentan varias cuestiones: A quién corresponde establecer las mercancías que se han de considerar como c.; qué mercancías pueden constituir objeto de c.; qué derechos pueden ejercitar los Estados beligerantes al impedir el c.; qué sanciones pueden aplicarse contra quien lo ejercita.

a) Se admite comúnmente que el estado de guerra impone también a los Estados o súbditos de Estados no beligerantes muchas restricciones en la libertad de comercio. Sin embargo, como estas restricciones implican a menudo graves daños económicos es necesario que la prohibición de ejercitar el comercio con los beligerantes sea establecido teniendo en cuenta sólo las verdaderas necesidades de la guerra. Es además necesario que estén bien determinadas las mercancías que constituyen c. y que sean conocidas por los Estados y los súbditos de los Estados neutrales.

b) Es prácticamente muy difícil establecer qué mercancías deben constituir objeto de c., ya que para algunas, p. ej., armas y municiones, es fácil, siendo evidente el fin militar y destino exclusivo para las fuerzas armadas (c. absoluto), pero para las otras que sirven tanto a las fuerzas armadas como a la población civil y que pueden usarse para fines de guerra o para fines de paz es difícil establecerlo.

Sería oportuno un acuerdo internacional a este objeto. Hubo una tentativa en la declaración de Londres de 1909, en que fueron catalogadas las mercancías que podían constituir objeto de c., pero esta declaración no fué ratificada por los Estados. A falta de leyes comunes son los mismos Estados beligerantes los que con un acto unilateral determinan qué mercancías son consideradas por ellos objeto de c. de guerra. Y como en los últimos tiempos, al prevalecer de hecho el concepto de guerra totalitaria, los Estados beligerantes han tratado de hacer la guerra no sólo militar, sino también económica, la lista de las mercancías objeto de c. ha sido bastante larga hasta impedir o al menos restringir notablemente el comercio entre los neutrales y beligerantes por vía marítima.

c) Para impedir el c. en tiempo de guerra se reconoce a los Estados beligerantes el derecho de visita a las naves mercantes de los neutrales. Este derecho puede ejercitarse sólo

en el mar libre y en las aguas territoriales de los beligerantes. Nótese, sin embargo, que no está prohibido a los Estados o a los súbditos de Estados neutrales ejercitar el comercio con los Estados beligerantes por vía terrestre, es decir, a través de las fronteras territoriales comunes, incluso de mercancías declaradas c. de guerra (v. *Neutralidad*).

d) Si después de una visita realizada por naves de guerra de Estados beligerantes a naves mercantes neutrales resulta que éstas ejercitan el c., la autoridad de las naves beligerantes puede ejercitar el derecho de secuestro y también de captura para las naves y mercancías que constituyen el c. (v. *Botín* o *Presa de guerra*). *Pas.*

BIBL. — *Codex iustinianus*, l. IV, t. XLI, 1, 2; A. GENTILE, *De iure bell.*, l. I, c. 21; H. GROCIO, *De iure belli et pacis*, l. III, c. 14; P. FAUCHILLE, *Traité de droit intern. publ.*, t. 2, p. 835 ss., París, 1921; L. LE FUR, *Précis de droit intern. publ.*, p. 540 ss., París, 1933; G. BALLADORE-PALLIERI, *La guerra*, p. 434, Padova, 1935; A. SÁNCHEZ BUSTAMANTE, *Derecho intern. públ.*, vol. V, La Habana, 1938, p. 491; J. FRANQUEZA, *Contrabando y defraudación*, Madrid, 1920.

CONTRATISTA. — 1. NOCIONES Y NATURALEZA. - Llámase c. al que toma a su cargo la obligación de hacer a su cuenta y riesgo una obra determinada o realizar un servicio y entregarla o cumplirlo en las condiciones establecidas en el contrato por una suma determinada de dinero. Entre el c. y el dueño nace un contrato sinalagmático de cuya naturaleza se ha discutido y se discute entre los juristas, contrato que contiene diversos elementos, tanto objetivos (p. ej., la materia), como subjetivos (p. ej., la obra personal), comunes también en otros contratos afines. En la jurisprudencia prevalece el concepto de que la contrata es una forma especial de alquiler de obra *(locatio operis)*, en que el trabajo es el objeto como resultado de prestaciones combinadas *(operarum compositarum effectus)*. Por lo tanto, c. ha de ser «el que se obliga a producir una obra material, determinada de antemano en sus partes esenciales, y a suministrar, en su caso, la materia de que debe constar y a prestar la actividad propia y ajena que sea necesaria». Entiéndese por lo tanto que pueden existir diversas clases de contrata según el fin, las condiciones, los términos y las personas que intervengan en el trabajo que se ha de hacer. Así existen las contratas de obras publicas o privadas, contratas de producción o aprovisionamiento, de recaudación de impuestos, etc.

En el contrato de adjudicación de obras o servicios aparecen como elementos constitutivos de donde surgen obligaciones jurídicas y morales para el c. mismo o empresario: *a*) el *trabajo*, que ha de ser bien realizado y considerado en sentido objetivo, esto es, en el resultado útil de la industria y actividad empleada. Este trabajo se ha de considerar y retribuir fundándose en el resultado, como trabajo concluído, más bien que como duración del trabajo personal; *b*) la *materia* que ha de ser buena y que corresponda a su objeto. Pero uno y otra pueden participar en medida y proporción diversa según el modo y forma en que se haga el contrato: o en cuanto que se trate de compraventa o de alquiler de obra según que sea preferente el elemento materia o el elemento trabajo.

El *hacer*, *prestar* un servicio o *trabajar* se deduce en el contrato por ser el medio apto para conseguir el fin a que tiende la voluntad concorde de las partes y los efectos útiles que éstos se proponen. Los extremos jurídicos por lo tanto de la existencia de este contrato son: *a*) un acuerdo de dos o más personas; *b*) una determinada y especial prestación a hacer; c) un precio o estipulación del resultado que se quiere conseguir.

2. OBLIGACIONES CIVILES Y MORALES. - Las obligaciones civiles y morales del c. o empresario se pueden considerar bajo tres aspectos:

a) *En el hecho de encargarse de la obra.* El contrato es ley entre las dos partes: por lo tanto cuando el convenio determina las modalidades de la ejecución de los trabajos no hay duda que se debe estar a dicho convenio, ya que generalmente no hay condiciones particulares de forma requeridas por las leyes positivas respecto a hacer y pagar para que sea perfecto el acuerdo. En la práctica para los contratos de cierta importancia prevalece el uso de conservar el acuerdo en un escrito o al menos de hacer la propuesta y la aceptación por escrito. En las contratas de Obras Públicas se suelen requerir ciertas formalidades particulares.

b) *En el cumplimiento del trabajo.* Siendo el c. o empresario una persona cuyo objeto es más bien la especulación industrial o el trabajo de vigilancia de la ejecución, no se requieren en el mismo nociones científicas particulares, ya que puede servirse lícitamente de personal especializado, como ingenieros, arquitectos, etc. Es sin embargo responsable del trabajo que ejecuten estas personas (CCE, art. 1596). Hecho el ajuste no podrá pedir aumento de precio, aunque aumente el de los jornales o materiales, pero puede hacerlo cuando se haya hecho algún

cambio en el plano que produzca aumento de obra, siempre que hubiese dado su autorización el propietario (CCE, art. 1593). Pero la obligación fundamental de la cual dependen todas las demás obligaciones y responsabilidades es para el c. la de realizar la obra como se convino y por esta razón atender (a sus expensas y riesgos y bajo su responsabilidad) a la realización del trabajo encargado, en el tiempo y en el lugar fijado, en la calidad y con la materia convenida, en las formas y en los términos establecidos, y siempre y según las normas de su arte, sin que de todo esto sea necesario tener que hacer especial mención: ya que ello va en la misma naturaleza del contrato. La obra debe ser realizada además según la medida y extensión convenida y entregada puntualmente en el tiempo señalado; no puede el c. exigir el precio antes de que sea entregado y aprobado el trabajo, salvo que haya sido contratado el trabajo por piezas o por medidas (CCE, artículos 1599, 1592).

La obligación de realizar bien las obras no debe confundirse sin embargo con la obligación de que dicha obra haya de producir el provecho o resultado esperado por el dueño. El c. cumple con su contrato cuando ha realizado el trabajo de un modo que resulte útil: del resultado, del éxito del mismo no debe responder, a no ser que así se hubiera contratado. Esto no excluye la ejecución perfecta y precisa.

c) *Después de la entrega del trabajo*. El c. está obligado a responder de las negligencias en la ejecución del trabajo no sólo por culpa grave, sino también leve; de lo cual nace la obligación de resarcir los daños ocasionados. No basta por lo tanto que él mismo pruebe que en la ejecución de su trabajo empleó la misma diligencia que suele usar en sus cosas propias, sino que debe usar la vigilancia y diligencia que le impone la profesión y la importancia de la obra o trabajo. Puede, sin embargo, disminuirse el pago debido cuando el c. hubiese construído con material inferior y puede igualmente imponerse la demolición de una obra realizada cuando los defectos de ejecución y de construcción fuesen incorregibles: y en estos casos el c. no puede en conciencia recurrir a una compensación oculta. La aceptación no libera de suyo totalmente de la responsabilidad al c. o empresario, exceptuado el caso en que el comitente sea negligente o no se cuide de verificarlo (cfr. CCE, arts. 1589, 1590 y 1591). En la entrega del trabajo el c. no puede usar de engaño respecto de los vicios ocurridos en la ejecución de la obra; por lo tanto está obligado gravemente a manifestar los defectos ocultos que pueden ser perjudiciales al fin del trabajo realizado. No está obligado a manifestar los defectos manifiestos. El c. no está obligado a responder de los defectos que se deriven del hecho de que el dueño pretendió más apresuramiento en el trabajo o la aplicación de determinados materiales. El c., a falta igualmente de algún convenio especial, tiene la obligación grave de adaptarse a todas las consecuencias que se deducen legítimamente de la necesidad de asegurar la ejecución de los trabajos tomados en contrata, la custodia de los materiales concedidos, su empleo recto; así como de aceptar la vigilancia del dueño o de otra persona designada por él. En este último caso, sin embargo, el c. tiene derecho a una completa libertad de acción de modo que no se convierta en un simple ejecutor.

No es lícito al c. católico encargarse de la construcción de templos acatólicos o para sectas condenadas por la Iglesia, si no es removido el escándalo y cuando no haya en el conjunto del edificio cosas que supongan desprecio para la religión católica y el c. tenga para ello una grave razón, como falta de trabajo, etc.; igualmente no le es lícito cooperar al mal encargándose de las contratas de teatros o cines escandalosos e inmorales, si no es en las mismas condiciones y suponiendo que no se exija de él la colocación de estatuas, cuadros indecentes o de otras obscenidades. *Par.*

BIBL. — Greco, *Il contratto di lavoro*, Torino, 1939, p. 18 ss.; L. Abello, *Trattato della locazione*, Torino, 1922; G. J. Waffelaert, *De Iustitia*, I, Brugis, 1885, n. 692; A. Vermeersch, *Quæstiones de Iustitia*, Brugis, 1901, n. 391; H. Noldin, *Theol. mor.*, II, Œniponte, 1936, n. 122 y 607 ss.; Casati-Russo, *Diritto Civile Italiano*, Torino, 1948, p. 570-577.

CONTRATO. — 1. Noción. - El vocablo latino *contractus*, en el derecho romano, se refería más que al consentimiento al negocio o a la relación, es decir, a la causa del vínculo obligatorio. En efecto, dos eran los elementos del c.: el primero, originario, la causa, el *negotium contractum*, que justificaba la obligación; el segundo, de origen posterior, la convención o el consentimiento de las partes.

En el antiguo derecho romano la constitución de las obligaciones que no nacían del derecho, exigían el uso de formalidades solemnes. Pero ya antes del período clásico algunas causas determinadas constituían con-

tratos, reconocidos independientemente del uso de las formalidades típicas y solemnes. Y estas figuras excepcionales se dividían en dos clases que se calificaban respectivamente en las expresiones *re contrahitur* o también *consistat obligatio*. De aquí se han derivado las denominaciones modernas: contratos reales y contratos consensuales.

Hoy, sin embargo, no hay diferencia ninguna entre el c. y la convención, ni hay fórmulas fijas a las que necesariamente haya de reducirse la convención, sino sólo la noción genérica de c.

El c. es el concurso de dos voluntades a un objeto de común interés *(duorum vel plurium in idem placitum consensus)*. El CCE lo define (art. 1254): el contrato existe desde que una o varias personas consienten en obligarse, respecto de otra u otras, a dar alguna cosa o prestar algún servicio. Según la doctrina moderna el c. forma parte de la categoría de los negocios jurídicos. Algunos moralistas dan el nombre de *cuasicontrato* (en sentido menos propio) a aquellas convenciones (como la aceptación de algún oficio) que son verdaderos contratos, si bien tácitos. Pero en sentido más propio se ha de entender por cuasicontrato (como en la significación civilista) la obligación, tomada voluntariamente por una parte al poner un acto lícito (p. ej., recoger una cosa perdida), de donde nace la obligación misma, mientras que de la otra parte no hay consentimiento ni siquiera tácito, aunque se presume por ser conforme a la equidad.

2. División. - Dícese el c. *in fieri* cuando se considera el consentimiento mutuo actual; y se dice *in facto esse* cuando se mira a los efectos nacidos del c. ya hecho.

Bilateral o sinalagmático es el c. por el cual surgen y se imponen ambas partes la obligación (p. ej., la compraventa); es en cambio *unilateral* aquel que implica solamente la obligación de uno para con otro (p. ej., el depósito).

El c. puede ser *oneroso* si a ambos contrayentes procura utilidad y carga como la compraventa y el préstamo; y *gratuito* si da a una parte solamente la utilidad y a la otra la carga como la donación.

El oneroso se subdivide con relación a su certeza en *conmutativo*, si es cierto lo que se ha de dar, y *aleatorio*, si lo que se ha de dar depende de un suceso incierto.

En cuanto a la forma se dice *solemne* si, no sólo para su aprobación, sino también para su validez, se requiere la escritura privada o el acto público; *no solemne* si se requiere la escritura sólo para obtener la aprobación. El art. 1280 del CCE enumera los actos y contratos que han de constar en documento público.

Dícese además *nudo* el c. cuando de él nace solamente una obligación natural en conciencia; y se dice *vestido* si lleva consigo también la acción civil, por estar revestido de las formalidades de la ley.

Se dice *real* si da origen a un derecho real; *obligatorio* si hace nacer tan sólo una obligación. Y ambos se llaman *nominados* si tienen un nombre especial, e *innominados* en otro caso, porque no tienen nombre propio (como los contratos *do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias*).

Distínguese finalmente el *preliminar* y el *definitivo*. El primero (llamado también compromiso) es aquel con que las partes se obligan a concluir otro c. (promesa de venta, arriendo, etc.); todos los demás contratos son definitivos.

3. Elementos del c. - Los elementos del c. se dividen en: *esenciales*, sin los cuales no puede subsistir el c.; *accesorios* o accidentales, sin los cuales puede existir el c. y se consideran excluidos de no ser expresamente aceptados por los contrayentes; *naturales*, que se suponen inherentes al c. por ley o por costumbre, p. ej., en la compraventa, la seguridad del comprador en caso de evicción.

Llámanse elementos esenciales en cualquier contrato: la materia precisa, el sujeto capaz y el consentimiento legítimo. El CCE, en el art. 1261, pone como requisitos esenciales el consentimiento de los contratantes, el objeto cierto que sea materia del contrato y la causa de la obligación que se establezca.

A) *Materia del c.*, u objeto del c. Hoy día muchos autores niegan la misma existencia de la causa, como elemento distinto de los demás en los contratos, porque en los contratos gratuitos la causa se confunde con la misma voluntad; en cambio en los onerosos se confunde con el objeto mismo. Añaden que no es unívoco en todos los contratos el concepto de causa. En realidad es idéntica en todos la noción genérica de causa, si bien es diversa en cada uno de los contratos. Ni la causa se confunde con el objeto o con el consentimiento. En efecto, en los contratos gratuitos la causa no es el mismo consentimiento, sino el ánimo de donar del que el consentimiento hace que se derive su especificación; en los contratos onerosos la causa

está formada no por la prestación de otra cosa, sino por la bilateralidad, esto es, por la relación de prestación mutua.

B) *Objeto del c.* Objeto o materia del c. puede ser una cosa, una acción o una omisión.

Para que la materia sea adecuada se requieren varias condiciones.

a) Conviene ante todo que la materia sea posible física o moralmente, porque nadie está obligado a la imposibilidad física; a la imposibilidad moral se presume que nadie quiera obligarse, entendiéndose con el nombre de imposibilidad moral una dificultad mayor en la ejecución. Pero es necesario distinguir la imposibilidad objetiva y absoluta que existe para todos (sea que provenga de la naturaleza de la cosa o por la ley) y la imposibilidad relativa o subjetiva. La primera hace nulo el c., pero el culpable está obligado a reparar los daños; en cambio la otra no quita todo el valor al c. porque la obligación del c. puede cambiarse en la de hacer aquello que interesa. Si sólo es posible una parte de la obligación, el c. vale tan sólo para esa parte, a menos que naturalmente o por expresa voluntad de los contrayentes haya de juzgarse indivisible la obligación.

b) Es preciso además que la materia exista en la realidad, o al menos en la esperanza *(in spe)*. Las cosas futuras pueden ser también objeto de contrato (CCE, art. 1271).

c) Requiérese también que la materia sea propiedad del contrayente, porque nadie puede transferir un derecho que no tiene, aunque puede contraer un pacto por otro. De este último c., como es evidente, no surge ninguna obligación por parte del tercero, pero el contratante se obliga con todas sus fuerzas a procurar que el tercero entregue la cosa prometida por él.

d) Es preciso además que la materia sea cierta y determinada o al menos que se pueda determinar (CCE, art. 1373) a fin de que el c. mismo no sea algo ilusorio. Se requiere, pues, que la cosa sea determinada de algún modo según su naturaleza.

e) Finalmente, la materia debe ser honesta y lícita en su sustancia. Porque ninguno puede ser obligado a hacer una cosa prohibida por la ley natural o por una ley positiva. Por esta razón prohibe el art. 1271 del CCE celebrar contratos acerca de la herencia futura.

4. Causa del c. - El derecho romano exigía siempre la mención de la causa, los derechos modernos no la requieren; a veces se presume. Para que el c. tenga valor su causa debe ser verdadera y lícita. La causa verdadera se opone a la falsa. La causa simulada y errónea no es falsa, pero lo es la putativa. La causa lícita se opone a la ilícita y lo es si es contraria a la ley natural y positiva (CCE, arts. 1274-1277).

Un c. hecho por una causa falsa es nulo, y no puede ser sanado ni por ratificación ni por ejecución voluntaria. Así también el c. hecho por una causa torpe es nulo por derecho natural y por derecho positivo. Antes de su cumplimiento ninguno de los contratantes puede ser constreñido a realizarlo. Después del hecho pueden verificarse tres casos.

A) Cumplido solamente el hecho torpe, según el derecho natural, son diversas las opiniones de los teólogos: *a)* muchos autores (Ballerini-Palmieri, Carrière) niegan que haya posibilidad de acción, porque una cosa ilícita no se puede reivindicar ni en virtud del pacto, que es nulo, ni por razón del dinero, porque la cosa ilícita no tiene precio. *b)* Otros muchos sostienen la obligación, tesis que dan por cierta los modernos, mientras que San Alfonso decía que las dos eran probables. Sin embargo, se dan diversas explicaciones o motivos: 1) según algunos la obligación permanece, porque, si bien de suyo no se debe dar ningún precio por la cosa mala, sin embargo, dado que la cosa prestada ha procurado una incomodidad al prestante y utilidad al otro, por esta razón es debido el precio (Piscetta-Gennaro); 2) según otros queda la obligación por ser doble el c., el primero viciado por la causa torpe, el segundo innominado *(do ut des)*, que nace cuando se ha cumplido la obra mala (Genicot-Salmans, D'Annibale).

B) Si los dos han hecho lo que prometieron, según el derecho natural: 1) si la cosa torpe está por parte de quien recibe, éste debe restituir; 2) si en cambio está por parte del que da o de los dos, dicen algunos que se puede reivindicar el precio pagado; otros niegan esta reivindicación.

C) Si la cosa prestada ha sido la lícita y no la torpe, por derecho natural la sentencia común admite la obligación de la restitución.

5) Sujeto capaz del c. - Los contratantes se llaman partes. Para que el contrato sea válido es preciso que éstos sean hábiles para contraer.

Por derecho natural son incapaces los privados del uso de razón.

En el derecho civil de ordinario pueden todos establecer contratos, a menos que su incapacidad sea reconocida expresamente por la ley. De ordinario suelen ser declarados incapaces los siguientes:

a) Los menores no pueden prestar consentimiento y si contrataren su contrato puede ser anulado (CCE, arts. 1263, 1300). Los menores emancipados podrán regir su persona y bienes como si fuesen mayores, pero hasta que llegue a la mayor edad no podrá el emancipado tomar dinero a préstamo, gravar ni vender bienes inmuebles sin consentimiento de su padre, en defecto de éste sin el de su madre y a falta de ambos sin el de su tutor (CCE, art. 317). El tutor, por su parte, necesita autorización del consejo de familia para enajenar o gravar bienes que constituyan el capital de los menores o hacer contratos o actos sujetos a inscripción (CCE, art. 269, n. 5).

b) Los locos y los dementes y los sordomudos que no sepan escribir (CCE, artículo 1263, n. 2).

c) Las mujeres casadas en los casos expresados por la ley (CCE, art. 1263, n. 3). La mujer casada tendrá la administración de los bienes parafernales, a no ser que los hubiera entregado al marido ante notario con intención de que los administre (CCE, 1364). Fuera de este caso y salvo estipulación en contra el marido es el administrador de la sociedad conyugal (art. 59). Sin licencia o poder de éste la mujer no puede adquirir por título oneroso ni lucrativo, enajenar sus bienes, ni obligarse, sino en los casos y con las limitaciones establecidas por la ley. Son nulos los actos ejecutados por la mujer contra lo dispuesto en los anteriores artículos, salvo en el caso de cosas destinadas por su naturaleza al consumo de la familia (artículos 61 y 62).

6. El consentimiento en el c. - Para que exista el consentimiento es necesario que dos o más voluntades consientan en una misma cosa. Pero no todo consentimiento es válido ni obtiene siempre inmediatamente su eficacia.

Se requiere que el consentimiento sea:

a) interno, verdadero y deliberado. Por esta razón el que externamente finge o no tiene ánimo de obligarse en el c. no está sujeto a las obligaciones contractuales. No vicia, sin embargo, el c. la voluntad de no cumplir las obligaciones;

b) externo, esto es, manifestado externamente de algún modo. Esta manifestación puede ser expresa o tácita;

c) mutuo, lo cual hace que las dos voluntades estén moralmente unidas.

Pregúntase si vale una promesa hecha unilateralmente. La obligación nace realmente, pero sólo en virtud de la fidelidad, no por estricta justicia.

¿Vale un c. estipulado consigo mismo? (esto es, de una persona que contrae en nombre de dos representadas por ella al mismo tiempo). Se puede responder afirmativamente, porque en este caso la única persona representa dos voluntades.

Acerca del consentimiento, su naturaleza, incapacidades y defectos, cfr. CCE, artículos 1262-1270.

Para los vicios del consentimiento, v. las voces *Error, Simulación, Temor*, etc. Para los vicios de consentimiento en orden al matrimonio, v. *Consentimiento matrimonial*.

Para los contratos en especial, v. cada voz.

El CIC en materia de contratos se atiene al derecho civil (can. 1529), salvo el derecho natural o disposiciones propias (v. *Bienes eclesiásticos*). *Pal.-Tr.*

BIBL. — G. Carrara, *La formazione dei contratti*, Milano, 1915; F. Messineo, *Teoria generale del contratto*, 2.ª ed., Milano, 1948; C. Antoine, *Contrat*, en DTC, III, 1649-1670; P. Voci, *La dottrina romana del contratto*, Milano, 1946; G. Ceriani, *Contratto*, en EC, IV, 463-466; R. Célice, *El error en los contratos*, Madrid, 1940; J. Dualde, *Concepto de la causa de los contratos*, Barcelona, 1949.

CONTRICIÓN. — 1. Naturaleza. - La c. es el dolor y detestación del pecado con el propósito de no volver a pecar más (Conc. Tridentino, Ses. XIV, c. 4: Denz. 897). Consiste esencialmente no en un dolor sensible, mucho menos en las palabras, sino en un doble acto de la voluntad que tiene por objeto los pecados propios en cuanto son una transgresión de la ley divina y ofensa de la majestad de Dios, autor del orden sobrenatural. Comprende al mismo tiempo la voluntad de no pecar más.

2. Distinciones. - Hay la c. perfecta y la c. imperfecta, llamada también atrición. La c. perfecta es la que nace del amor desinteresado de Dios: amor que lleva a querer la gloria de Dios y por lo tanto a detestar el pecado que priva a Dios de la gloria externa a que tiene derecho y contristarse por ello. Tiene por supremo motivo a Dios, plenitud de perfección, digno de todo amor sin ninguna consideración a nuestro propio bien. La c. imperfecta es la que nace de un motivo sobrenatural, pero inferior al motivo de la

caridad. Estos motivos son: el temor de las penas (eternas del infierno o temporales) que Dios, Nuestro Señor y Padre, ha de infligir por la transgresión de su ley; y también la deformidad y fealdad del pecado en cuanto que es ingratitud, desobediencia y ofensa a Dios, Señor, Padre y supremo bienhechor nuestro, o en cuanto que nos priva de la gracia de Dios, nos hace detestables a sus ojos y esclavos del demonio.

3. NECESIDAD. - Sin c. no se puede obtener el perdón de ningún pecado ni mortal ni venial. La c., al menos imperfecta, es también necesaria para la validez del sacramento de la Penitencia (v.), y en cuanto se manifiesta externamente forma parte de su esencia. A la c. perfecta va siempre unida (supuesto el propósito de confesar los pecados graves) la remisión de las culpas. La atrición es suficiente para obtener el perdón de los pecados, aun los mortales, pero sólo con el sacramento de la Penitencia.

4. CUALIDADES. - La c. debe ser sobrenatural, esto es, debe ser puesta con ayuda de la gracia actual (que Dios nunca niega) de manera que sea intrínsecamente sobrenatural, y debe tener un motivo tomado de la Revelación y conocido con la luz de la fe: Dios, digno de todo amor por sí mismo, autor del orden sobrenatural y fin sobrenatural, o una cosa que esté en relación con Dios, autor de este orden (las penas con que Él castiga el pecado, o la fealdad de éste en cuanto se opone a Él). La c. debe ser general, esto es, debe extenderse a todos los pecados mortales no remitidos aún (aun a aquellos de que uno no se acuerda) o que se han de acusar en la presente confesión. Si no existieran tales culpas en la confesión es necesaria la c. al menos de uno de los pecados acusados. Manifestar como materia para la absolución algún pecado venial sin tener de él la debida c., sería de suyo una irreverencia leve, siempre que no se exponga el sacramento al peligro de nulidad. La c. debe contener además el propósito (v.) de no volver a pecar, esto es, de excluir toda voluntad de renovar el pecado y además debe ser manifestada externamente en el sacramento de la penitencia.

5. APLICACIONES PRÁCTICAS. - Al acercarse al tribunal de la penitencia es importante tener una c. intensa y perfecta. A este fin es útil en las confesiones que se hacen por devoción tener presente de un modo especial, si bien no exclusivo, uno de los pecados acusados de los más graves o repugnantes. Cuídese de hacer el acto de dolor antes de la confesión, aunque para la validez basta que sea emitido antes de la absolución. *Man.*

BIBL. — P. BERNARD, *Contrition*, en DTC, III, 1671-1687; T. ORTOLAN, *Contrition, questions morales et pratiques*, ibíd., III, 1687-1694; A. BEUGNET, *Attrition*, ibíd., I, 2235, 2262; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 267-269; 706-745; B. MERKELBACH, *Summa Theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 474-503; F. TER HAAR, *Casus Conscientiæ*, I, Torino-Roma, 1939, p. 111; M. QUERA, *Atrición y contrición según Sto. Tomás*, en *Est. Ecl.* (1927), 318; C. SÁNCHEZ ALISEDA, *La psicología del rudo ante la confesión*, en *Apostolado Sacerdotal*, 90 (1951), 168-175; J. LÓPEZ MARQUÍNEZ, *Un acto de contrición perfecta*, Valladolid, 1943.

CONTROL DE NACIMIENTOS. — 1. NOCIÓN. En sentido general es la regulación voluntaria de los nacimientos. Prescindiendo de las razones que puedan motivarla y de los métodos que puedan usarse para conseguirla, de suyo no es reprobable. No pudiéndose demostrar la obligatoriedad individual y constante de la procreación, dado que el precepto divino, contenido en el libro del Génesis (1, 28), se dirige a la comunidad y no al individuo, una abstención por parte de los cónyuges del acto conyugal, de la que se siga necesariamente la limitación de nacimientos no podrá decirse inmoral aunque sea voluntaria; más aún, podrá ser virtuosa si es inspirada por motivos de orden superior. Así tampoco podrá decirse inmoral el recurrir al acto solamente en determinados períodos agenésicos, siempre que existan motivos serios (v. *Continencia periódica*).

Pero de ordinario cuando se habla del control de nacimientos se entiende una regulación de los mismos viciada por la intención de quien lo verifica o por los medios de que para ello se sirve.

El control de nacimientos toma entonces diversos nombres según los métodos usados o los principios en que se inspira. Así suele llamarse onanismo (v.) por aquel Onam bíblico (Gén., 38, 9), al que se atribuye el uso de un método particular de control consistente en la interrupción voluntaria y viciosa del acto. Suele llamarse maltusianismo, o mejor neomaltusianismo, por relación con las teorías de Malthus (m. 1834), quien partiendo de preocupaciones de índole económica, fundadas en una supuesta desproporción entre el aumento de la población y el aumento de los bienes de consumo, afirmó la necesidad de limitar los nacimientos, doctrina que sus discípulos divulgaron sin considerar la licitud o ilicitud de los medios usados (v. *Neomaltusianismo*). Suele llamarse también esterilización (v.) por los métodos usados y aun más

por los motivos de índole racial y nacional que lo han inspirado.

Nos referimos aquí, en general, al control ilícito de los nacimientos dejando para cada una de las palabras citadas cuanto se refiere a la ilicitud específica de los medios usados, los precedentes históricos, la conducta del cónyuge invitado a cooperar y la doctrina de la Iglesia.

2. Actualidad del problema. - Aunque se trata de un problema que está de suyo ligado con la historia humana, tuvo sin embargo su más amplio desarrollo a partir del s. XVIII, cuando Malthus lanzó su primera alarma (v. *Neomaltusianismo*) sobre la insuficiencia de los medios en un próximo futuro para el mantenimiento de una sociedad que según él crecía desmesuradamente. En el campo económico los temores de Malthus no han resultado muy fundados, visto que el mundo desde hace muchos años asiste a continuas crisis económicas que dependen de un exceso de producción mal repartida y no de un exceso de población.

En el campo moral las teorías de Malthus tuvieron aplicaciones deplorables por obra de un secuaz suyo, Francisco Places, el cual aceptó los principios del maestro, pero, al remedio de la continencia, sugerido por éste sustituyó la limitación de las concepciones dejando libertad absoluta en las relaciones sexuales.

De aquí la plaga social que ha invadido la civilización blanca, causando incalculables daños demográficos y morales, porque mientras que la abstinencia prolongada, al requerir una abnegación y una fuerza de voluntad no comunes, se tiene que circunscribir a muy pocos casos, el método propuesto por Places ha dado curso libre al hedonismo más egoísta. Es verdad que el fin de Places se circunscribía a períodos de indigencia económica o casos de mala salud, proponiendo que se evitara la generación cuando las condiciones financieras (y sanitarias) no consintieran una prole sana, que pudiese tener una buena educación y un bienestar completo; pero en la interpretación y actuación de las masas esta doctrina tomó de hecho una extensión muy distinta para fines puramente egoístas. Tanto es así que el sistema es preferido y no rara vez defendido y divulgado por la mujer. El feminismo, en efecto, se ha valido de este sistema para tratar de realizar la utopía de la igualdad de los sexos, reduciendo la femineidad y despreciando los sagrados deberes de la maternidad.

3. Efectos deletéreos. - Los medios usados para el control de los nacimientos son sugeridos en general por una equivocada interpretación de las necesidades económicas universales, por temores exagerados de depauperación familiar, de egocéntricas pretensiones estéticas; producen resultados gravemente perjudiciales al individuo y a la sociedad y son contrarios a todo principio éticoreligioso.

El aborto (v.) voluntario es el método de control más criminal y antidemográfico; es el producto de la inconsciencia y de la frivolidad antimaternal de la mujer caída en el más bajo nivel de degradación. Perseguido por la ley civil, aunque no siempre por desgracia eficazmente, está penado por la ley eclesiástica con excomunión reservada al Ordinario (can. 2350, § 1), y constituye un grave peligro para la gestante y puede producirle diversos daños en su futura salud somática y neuropsíquica.

Los medios mecánicos usados para impedir la concepción normal pueden dar lugar a perturbaciones neurohormónicas o a leucorreas crónicas que pueden degenerar en una esterilidad definitiva, y pueden también darse abrasiones y erosiones en las que no sería difícil la aparición de peligrosísimos neoplasmas.

El uso de ácidos antiespermáticos lleva con el tiempo a la corrosión de las paredes de los órganos; y si no consigue matar los espermatozoos los daña de tal manera que hace posible el nacimiento de criaturas deformes y defectuosas.

La interrupción del acto conyugal (del cual difiere el *amplexus reservatus*, aunque sobre éste hay también su reserva moral [cfr. Sagrada Congr. del Sto. Oficio, *Monitum*, 30 junio 1952] y de él se pueden seguir algunas de las consecuencias que aquí lamentamos), aunque aparentemente parece innocua, a la larga determina en la mujer diversos desórdenes úteroováricos, en el hombre hipertrofia prostática, en ambos perturbaciones psiconeuróticas, a veces incurables.

La esterilización (v. *Esterilidad*) es responsable de profundas y complejas psiconeurosis que se derivan de un sentido de culpabilidad al reaparecer la nostalgia del instinto materno o paterno que jamás podrá ser satisfecho, etc.

Cualquiera que sea la práctica adoptada existe siempre —junto a la ofensa a la salud física y psíquica de los cónyuges— una ofensa mayor a los principios éticorreligiosos más elementales. Más aún, esta última va crecien-

do por cuanto los habituados a ciertas prácticas (contraventores obstinados de las leyes de Dios y privados de confianza en la Providencia, a la que quieren sustituir con su incierto y corto juicio, controlando los nacimientos) no se recatan de hablar de sus métodos y difundirlos, dando con deplorable inconsciencia grave escándalo a quien los escucha.

4. Remedios. - Para poder cortar tan grave mal es necesario ante todo que se formen bien las conciencias cristianas, que sientan el deber de obedecer los mandamientos del Señor y teman sus justos castigos.

Los gobiernos debieran procurar por un lado la emigración de las masas sobrantes hacia regiones poco pobladas aún, y por otro mejorar las condiciones de vida de las familias numerosas. Es cierto que en los primeros años de la vida los hijos cuestan dinero, sobre todo en las clases medias de la sociedad, y el nivel de vida de una familia desciende con el aumento de la prole, pero después puede elevarse hasta conseguir verdaderas fortunas.

En la campaña contra las prácticas anticonceptivas el médico, conocedor de los daños somatoneuropsíquicos que de ellas suelen derivarse, podrá cooperar eficazmente instruyendo a los cónyuges. Estas instrucciones ayudan bastante más de lo que se cree a iluminar conciencias inciertas o ansiosas y a veces —haciendo palpar los daños producidos por el llamado control de nacimientos— guían nuevamente a los cónyuges por el camino recto. *Riz.*

BIBL. — R. Semizi, *Eugenica e politica demografica*, en *Trattato di medicina sociale*, I, Milano, 1938; A. Cucco, *Amplexus interruptus*, Verona, 1944; R. Plus, *La morale cattolica nel matrimonio*, Torino, 1944; A. Gennaro, *Controllo delle nascite*, 1947; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1955; R. Guchteneere, *La limitación de la natalidad*, Madrid, 1942; J. Pujiula, S. I., *El médico ante los derechos del no nacido*, Barcelona, 1946; P. Abelló, I. Balaguer, M. Balseca, M. Beltrán y otros, *Conducta del médico frente al problema de la limitación de la natalidad*, Barcelona, 1953; O. G. Ortiz, *Un nuevo anticoncepcional y la moral católica*, en *Rev. de Teol.* (1954), 81-84.

CONTUMACIA. — 1. Noción y datos históricos. - C., de *contemnere*, despreciar, tiene un significado algun tanto diverso en el derecho procesal canónico y en el derecho penal canónico.

En el derecho procesal canónico la c. es la voluntaria o pertinaz negativa a comparecer ante el juez.

El derecho primitivo romano que consideraba la citación como un acto por el que una parte traía a la otra ante el juez, no del juez que la llama, consideraba este hecho como renuncia a la defensa de los derechos propios. El interesado podia obligar al adversario a seguirle incluso por la fuerza ante el juez; por lo tanto, no se verificaba generalmente el defecto de comparecencia, porque el reo o se presentaba voluntariamente o por fuerza, o presentaba fiadores que garantizaban su comparecencia en el momento oportuno. Más tarde a este acto privado sustituyó el introducirse el actor en la posesión de los bienes del reo para hacerle decidirse a comparecer, o la confiscación de sus bienes. Finalmente, se procedió en c. si el llamado desobedecía tres llamamientos del juez, considerándose entonces la no comparecencia como desprecio de la autoridad y delito; por este tiempo (época imperial) se adoptó el sistema de citar al reo por medio de un libelo presentado al Pretor. En este sentido entró la c. en el derecho canónico.

2. La c. en el dereco procesal canónico. La c. puede verificarse por parte del acusado que no obedece a la primera o a las ulteriores citaciones del juez; por parte del actor que no se presenta en la fecha notificada para la citación del acusado. La c. asi entendida se considera un obstáculo al desarrollo regular del procedimiento; pone al contumaz en condiciones de inferioridad y hace que se le puedan aplicar penas. Pero no es una confesión tácita; más aún, antes de que se dé la sentencia puede el contumaz deponer su c. y presentarse en juicio con sus conclusiones y pruebas a no ser que la c. haya sido realizada para dilatar u obstruir el juicio (can. 1846).

La c. debe ser declarada, y esto lo hace el juez, a requerimiento del actor, del promotor de justicia o del defensor del vínculo. Para hacer esto debe constar de que la citación ha sido entregada regularmente y que el citado no ha presentado ninguna excusa para no comparecer. Pero el juez está obligado a renovar la citación a no ser en el caso en que por interés del actor o del bien común quiera quebrantarla por medio de penas canónicas (can. 1845, § 1-2).

La ausencia del reo, o sea, su c. persistente, da derecho al actor o a su representante para que pida al juez que prosiga el proceso hasta la sentencia definitiva que debe recaer sobre lo pedido en la demanda solamente, si no ha sido contestado el pleito, y si ha sido contestado, sobre el objeto mismo de la

contestación (can. 1844). Al reo se le concede la restitución *in integrum*, es decir, la restitución de la causa como estaba en el momento de la declaración de la c. siempre que formule su petición dentro de los tres meses de la notificación de la sentencia o incluso más tarde, si la causa es de las que no pasan a cosa juzgada (can. 1847).

Si el actor es contumaz, o sea, si no se presenta el día fijado en la citación del demandado, éste puede pedir que se le cite nuevamente. Si hecho esto el actor no obedeciere o fuere negligente en la prosecución del juicio puede ser declarado contumaz a requerimiento del demandado, del promotor de justicia o del defensor del vínculo (canon 1849), con lo cual el actor pierde su derecho a proseguir la instancia a no ser que el promotor de justicia o el defensor del vínculo juzguen oportuno hacerla propia y proseguirla en los casos de interés público (can. 1850, § 1-2), y será admitido solamente si da garantía de presentarse siempre que sea citado. Concédese además al demandado: pedir la anulación de la citación y del libelo, si la c. se tuvo al principio *(in limine)*; o a que se le deje libremente abandonar el juicio; o la absolución sobre las pruebas presentadas por él o que el juicio se prosiga hasta el fin, no obstante la ausencia del actor para la reivindicación de sus propios derechos contra el actor y contra todos (can. 1850, § 3).

El contumaz, tanto si es actor como si es demandado, queda condenado a las costas del juicio hechas a causa de su contumacia y a indemnizar a la otra parte; si ambas partes fueron contumaces quedan obligados a pagar las costas *in solidum*, es decir, cada uno está obligado a pagar la suma entera siempre que uno de los dos no sea coercible (can. 1851).

3. La c. en el derecho penal canónico. Un concepto totalmente diverso es el de la c. en el derecho penal canónico como elemento requerido para incurrir en las censuras (v. *Censura* [*pena ecles.*]).

El CIC considera contumaz a aquel que no obstante las admoniciones canónicas no desiste del delito o no hace penitencia de él con la reparación del daño y del escándalo; esta mala voluntad se considera implícita en la transgresión de la ley o del precepto cuando se trata de violación de una ley penal, en la cual la pena es especificada y conminada por el mismo derecho, esto es, *latæ sententiæ* (can. 2242, § 2). En este sentido la c. es una desobediencia con que el reo desprecia la autoridad de la Iglesia o una perversa voluntad en la violación de una ley canónica defendida por una sanción, o también el desprecio de la misma censura que lleva consigo el desprecio de la autoridad que la amenaza o que la inflige. Una c. formal sería si el delincuente despreciase con palabras o con hechos al superior que la inflige o la conmina; sería en cambio virtual o interpretativa si, conociendo la censura, realizase igualmente la acción criminal.

Para incurrir en una censura es necesaria la c., al menos interpretativa, y es preciso además que se verifique externamente. En las penas llamadas *latæ sententiæ* la ley misma contiene las advertencias necesarias; en las penas llamadas *ferendæ sententiæ* (es decir, que han de ser aplicadas a juicio de la autoridad competente) las admoniciones han de preceder a la irrogación de la pena (can. 2242, § 1-2). Si una censura fuese infligida cuando el reo ya no es contumaz, no sería válida. En el derecho anterior se requería una doble y hasta triple amonestación; ahora no hay nada prescrito; basta que el reo haya sido amonestado y que se le haya dado un tiempo conveniente para que se arrepienta (cáns. 2242, § 2; 2233, § 2). La c. se considera que cesa en el momento en que el reo se muestre sinceramente arrepentido del delito cometido, lo cual se manifiesta principalmente con la satisfacción dada por el daño o por el escándalo o al menos con la promesa seria de una satisfacción futura, que sea suficiente a juicio del superior (canon 2242, § 3).

4. La c. en la dimisión de los religiosos. La c. se requiere también para la dimisión de un religioso de votos perpetuos de una religión clerical. Confúndese con la incorregibilidad. Es decir, que antes de proceder a la dimisión además de los tres delitos o de un delito continuado, hecho triple por las repetidas amonestaciones, se requieren después del primero y segundo delito las correspondientes amonestaciones con amenaza de expulsión. Sólo después de un tercer delito después de los otros dos con sus respectivas amonestaciones, el reo se considera contumaz o incorregible y se puede proceder a la dimisión (cáns. 657, 660, 661). Esta c. no tiene por fin propiamente el castigo de los delitos cometidos, los cuales deben ser considerados bajo el aspecto del delito penal, sino que se establece tan sólo a los fines del proceso de dimisión, el cual puede tener lugar, aunque el reo se arrepienta después del tercer delito.

5. CONSIDERACIONES ÉTICAS. - La c. en el derecho penal es, como llevamos dicho, sinónimo de incorregibilidad y por lo tanto gravemente pecaminosa. En el derecho procesal la c. no es necesariamente una negativa de obediencia a la autoridad del juez, sino que puede ser también una especial posición procesal que se juzga oportuna para defender los derechos propios. Se convierte en desobediencia a la autoridad legítima cuando el juez, juzgando indispensable a los fines de la verdad y del bien público la deposición del contumaz, impone a éste desistir de su c. *M. d. G.*

BIBL. — E. TORQUEBIAU, *Contumacie*, en DDC, IV, 506-541; F. DELLA ROCCA, *La contumacia nel diritto canonico*, Roma, 1943; cfr. también todos los textos de derecho procesal y penal canónico y los textos de derecho procesal civil.

CONTUMACIA (en las censuras). — 1. NOCIÓN. - Es la permanencia pertinaz en la violación grave de la ley, que causó la irrogación de la excomunión o de la suspensión, sin ningún signo eficaz de arrepentimiento. «El que por un año con ánimo obstinado permanezca insensible frente a una sentencia de excomunión, se hace sospechoso de herejía» (can. 2340, § 1; cfr. también: Conc. Trid., Ses. XXV, c. 3 de ref.).

Aunque esta sospecha no parece que puede juzgarse una pena, sin embargo es causa de varias penalidades, como son la suspensión de poder realizar actos legítimos, previa la admonición; la suspensión *a divinis* para el clérigo, después de una segunda admonición inútil, hasta incurrir en todas las penas propias de los herejes, si en el término de seis meses no sobreviene la enmienda (can. 2315).

2. NATURALEZA Y FINALIDAD. - Se discute si la c. es una nueva violación en sentido jurídico o no. De todos modos las consecuencias equivalen a las de una pena.

El fin de la institución del estado de c. es doble: uno preferentemente de interés individual, que es el de obrar sobre el reo para moverle a salir cuanto antes de su estado de pecado, al menos externo; el otro fin de interés preferentemente social, es el de tutelar la pena irrogada y la autoridad que la ha infligido agregándola un efecto gravísimo.

Para que se pueda hablar de c. es necesario que la excomunión haya sido pronunciada nominalmente o se haya hecho notoria con notoriedad de hecho y que el reo, durante un año entero, no haya hecho nada para obtener la absolución. El estado de c. va unido también a la censura de suspensión. En efecto, «el clérigo que durante seis meses persevere en la censura de suspensión, debe ser gravemente amonestado; y si pasado un mes de la suspensión no cede en su contumacia debe ser privado de los beneficios y oficios que tuviere en la Iglesia» (canon 2340, § 2). *Pal.*

BIBL. — F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, Roma, s. d., p. 411-412; F. CAPPELLO, *De censuris*, Torino, 1950, n. 162.

CONTUMELIA. — 1. NATURALEZA. - La c. es una ofensa al honor del prójimo, es decir, un acto con el que se quita injustamente la honra al prójimo, porque si la deshonra es causada, según las leyes de la justicia, como justa pena, no existe c. La c. en sentido estricto se tiene cuando la ofensa se expresa en palabras; la irrisión en este caso no es c. En sentido amplio comprende también la ofensa hecha con otro signo, gestos, etc., y entonces la irrisión es una especie de c. La c., en otras palabras, es un ultraje, un insulto o un vituperio; o sea, es echar en cara o atribuir al prójimo vicios morales o defectos físicos poco honrosos o deshonrosos, aunque estos vicios y defectos existan realmente; recordar al prójimo de un modo desagradable la ayuda que se le prestó cuando estaba en la miseria. La c. con gestos y signos se hace burlándose y manifestando desprecio con gestos ridículos. La sola omisión de los signos de honor que corresponden a una persona no es de suyo injuria o c., pero puede serlo por la intención o por las circunstancias.

2. MORALIDAD. - La c. es un pecado contra la justicia porque el hombre tiene derecho al honor. Es además un delito en el derecho canónico (v. *Difamación*) y civil; punible solamente cuando la víctima se querella. La c. es un pecado grave si se hace en serio. No lo es cuando se hace por burla de tal manera que no trae grave daño al prójimo. El que viola el honor del prójimo con actos o palabras injuriosas está obligado a reparar la injuria. Esto se hace pidiendo perdón y dando muestras de reverencia o de honor privada o públicamente según que la c. haya sido privada o pública. El modo depende también mucho de las circunstancias.

3. OBLIGACIÓN DE LA TOLERANCIA. - El cristiano está obligado a mostrarse dispuesto a tolerar con paciencia la c. que recibe del prójimo. Por esto no se permite tomar venganza por el honor violado. Pero está permitido defender el honor propio contra la c. e impedirla con medios justos y con caridad para con el autor (v. *Enemigo*). A veces es también laudable e incluso puede ser obli-

gatorio defenderse de la ofensa, sobre todo cuando se trata de la corrección del ofensor o cuando la defensa del honor es un bien para los demás o para la comunidad, como ocurre cuando la persona ofendida tiene alguna autoridad u ocupa un cargo público (Papa, Jefe del Estado, etc.). V. también: *Difamación, Fama, Honor*. *Ben.*

BIBL. — P. CIPROTTI, *De iniuria ac diffamatione in iure pœnali canonico*, Roma, 1937; P. PALAZZINI, *Ingiuria*, en EC, VI, 2006-2009.

CONVALIDACIÓN (de matrimonio). — Es el modo de hacer válido un matrimonio que fué en su principio nulo. La nulidad puede provenir de tres capítulos: de impedimento propiamente dicho; de defecto de consentimiento; de vicio de forma.

1. C. DE MATRIMONIO NULO POR IMPEDIMENTO. Cuando la celebración del matrimonio fué nula a causa de la existencia de un impedimento, se puede obtener la c. siempre que se trate de impedimento dispensable (por lo tanto nunca en impedimentos de derecho natural —impotencia cierta, perpetua—; o divino —consanguinidad en línea recta, vínculo—; o también de derecho eclesiástico que no se dispensa —orden del episcopado y presbiterado, conyugicidio público, etc.—) y el impedimento mismo, o ha desaparecido con el transcurso del tiempo, como puede ocurrir con el de la edad o con el de disparidad de cultos, o ha sido dispensado por la autoridad legítima. Se requiere además por las leyes eclesiásticas que después de la dispensa o la desaparición del impedimento renueve el consentimiento la parte sabedora del impedimento (can. 1133). Tal renovación de consentimiento presupone el conocimiento del impedimento desaparecido ahora (can. 1134). La forma de renovar el consentimiento varía según que se trate de impedimento público (es decir, que puede ser probado en el foro externo: can. 1037), cuando es conocido al menos por dos personas además de las partes, en cuyo caso se ha de usar de nuevo la forma prescrita por el CIC (v. *Matrimonio, Forma del*), o también sin solemnidad alguna (canon 1135); de otra suerte, si se trata de impedimento oculto, la renovación del consentimiento se hará en forma privada y secreta o por ambos cónyuges o por el único cónyuge que conoce el impedimento, para lo que basta solamente la perseverancia en los deberes conyugales o un acto meramente interno.

2. C. DE MATRIMONIO NULO POR DEFECTO DE CONSENTIMIENTO. - Si la nulidad depende de un defecto de consentimiento inicial (p. ej., coacción o temor, simulación, etc.) se habrán de observar unas normas casi iguales a las del caso precedente, salvo que aquí no es precisa ninguna dispensa, sino que quien había llevado al matrimonio un consentimiento viciado, ahora, sabedor de su nulidad, emita uno nuevo y válido en la forma prescrita por el CIC, si el vicio de consentimiento era tal que se podía probar en el foro externo, o también en forma meramente oculta si el defecto lo era (can. 1136).

3. C. DE MATRIMONIO NULO POR DEFECTO DE FORMA. - Si el matrimonio fué nulo por algún defecto de forma: p. ej., porque faltaban los testigos precisos, porque el sacerdote celebrante no tenía la jurisdicción o autorización necesaria, no hay otro medio de convalidar el matrimonio más que celebrarlo de nuevo en la forma debida (can. 1137), aunque sea sin publicidad o solemnidad, o también se puede recurrir a la sanación en raíz (v.), cuando una nueva celebración no sea posible o aconsejable.

4. DATOS HISTÓRICOS. - En el derecho de las Decretales, en general la convalidación del matrimonio sucedía automáticamente (especialmente en los vicios de consentimiento) con el hecho de la persistencia voluntaria de los cónyuges en la cohabitación, norma que ha pasado generalmente a los códigos civiles vigentes (cfr. CCE, art. 102). *Bar.*

BIBL. — I. BRENNAN, *The simple convalidation of marriage*, Washington, 1937; C. TALLARICO, *De matrimonii convalidatione*, Roma, 1938; L. BENDER, *Convalidation du mariage*, en DDC, III, 541-551.

CONVERSACIÓN OBSCENA. — Es una c. sobre materias sexuales hecha de una manera libidinosa. Pero si la conversación de materia sexual se hace por un fin honesto (consulta médica, instrucción sexual hecha de una manera conveniente, etc.) no es obscena, pero también en este caso han de seguirse ciertas normas de prudencia. Los moralistas tratan de la c. obscena con ocasion de los actos impúdicos, porque mediante la fantasía puede influir sobre los actos sexuales (v. *Impudicicia*). Su malicia puede provenir bien de mala intención (seducción, iniciación sexual perversa, intención de excitar en sí mismo o en otras personas conmociones sexuales, etc.; las conversaciones frívolas, las burlas, aunque generalmente no son pecado grave, son poco convenientes a las buenas costumbres cristianas), bien por su efecto desordenado (conmociones venéreas, escándalo, etc.). Escuchar voluntariamente una

c. obscena es pecado o por la cooperación a un acto ilícito (aprobando o animando implícita o explícitamente), o por el peligro de un pecado propio o de una excitación (actual o futura). Todos tienen el deber de caridad de defender la moral pública y de impedir tales conversaciones según la posibilidad y utilidad del momento; esta obligación incumbe de una manera especial a los que están constituídos en autoridad. Para la cuestión de la multiplicación del pecado en el caso de c. obscena en presencia de varias personas, v. *Distinción de los pecados*. *Dam.*

BIBL. — SAN ALFONSO, *Theol. mor.*, l. 3, n. 426; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, l. 394; L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 83; A. LANZA y P. PALAZZINI. *Theol. mor. - Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p. 192-195; 226-227.

CONVERSIÓN. — 1. NOCIÓN. - Entiéndese por c. generalmente una mutación del espíritu que lleva a Dios. De un ateo que adquiere la fe se dice que se convierte. De un hereje o de un cismático que abraza la ortodoxia se dice también que se convierte, e igualmente se dice de un pecador o de un indiferente que vuelve a la práctica de la religión. Los tipos de c. son, pues, muchos, así como son innumerables sus modos. Los místicos hablan de una segunda y tercera c., incluso del cristiano ordinario, que ya acepta todos los dogmas y practica su fe; y hablan de una primera c. que introduce al alma en la vía purgativa, de una segunda que la introduce en la vía iluminativa y de una tercera que la introduce en la vía unitiva. Dícese también que un cristiano debiera convertirse de continuo, esto es, hacerse cada vez mejor, acercándose de día en día a Dios.

Pero ordinariamente se dice convertido al que del paganismo, del ateismo, de la herejía o de la hostilidad viene a la Iglesia y se pone a vivir su doctrina. Puede producirse de los modos más dispares: p. ej., por el raciocinio, la observación, la experiencia, los estudios, acontecimientos extraordinarios, relaciones personales, por medio del dolor y por medio del amor. Hay quien se ha convertido por el llamamiento directo del Señor (Pablo de Tarso), por la lectura de un libro, por la observación del mal en el mundo, por la visita de Roma y de los lugares santos, por el espectáculo del Pontificado Romano invicto en medio de las tormentas de la historia; no pocos se sintieron conmovidos ante las persecuciones o las obras asistenciales, de cultura, de arte de la Iglesia, etc., de suerte que realmente «todos los caminos llevan a Roma». Sin embargo, el influjo decisivo lo da siempre la gracia.

Sin ésta puede suceder que uno acepte conceptualmente todo el catolicismo y no se haga católico. Es siempre la gracia la que decide. Y la historia de estos cambios, unos graduales, otros fulminantes, unos en plena juventud, otros a la hora undécima, pero producidos todos libremente en una crisis personal (no hay c. si hay coacción), forma la trama humana y divina de un drama estupendo en que bajo innumerables aspectos se revela el misterio del hombre con la obra de Dios.

2. C. Y CONVERTIDOS. - Desde que Jesús pronunció su llamamiento: μετανοεῖτε (convertíos), mediante la c. han venido a la Iglesia los espíritus más generosos: recuérdese a Pablo de Tarso, a San Cipriano, a San Agustín, a Clodoveo, Francisco de Asís, Jacopone da Todi; hasta llegar a los conversos de nuestros tiempos que no tanto se apartaban de la herejía cuanto, más a menudo, de un cientifismo desdeñoso, de un agnosticismo destructor, de un idealismo o de un materialismo que hablaban de la muerte de Dios; y recuérdese a Manzoni, Chateaubriand, Brentano, Newman, Soloviev, Benson, Chesterton, Thompson y Bourget, Claudel y Maritain, Hopkins y Peguy...

Un capítulo aparte constituyen las conversiones obradas por los misioneros en tierra pagana o no cristiana: dificultades graves las encuentran entre los musulmanes y en general en los países donde la legislación se opone a la acción de la Iglesia. En algunos paises comunistas (Rusia, Rumania, etc.) prácticamente está prohibido el paso al catolicismo, esto es, el derecho a la fe. Por motivos doctrinales y tradicionales es difícil la c. de los israelitas, aun cuando no pocos han venido al catolicismo en los años de la guerra, especialmente bajo el huracán de las leyes raciales, cuya acción se enfrentaba contra el universalismo del catolicismo y la caridad de Cristo.

Se puede decir actualmente que (especialmente en los países anglosajones) la literatura católica más famosa se debe a escritores convertidos, los cuales han sabido exponer el drama de su busca de la fe: recuérdese a Evelyn Waugh, Graham Greene, Papini, Claudel, Jammes, Chesterton, en tanto que del materialismo socialcomunista han venido también a Roma testimonios elocuentes, como Luis Budenz, Douglas Hyde, Dorothy Day, etc. Es impresionante el retorno de los

sabios, pensadores, científicos que han recuperado la fe en la aridez de un cientifismo que con Renan pretendía hacerse religioso y de un nihilismo que con Nietzsche había llegado a hablar de la muerte de Dios: recordemos a Alexis Carrel, Lecomte de Noüy, los esposos Maritain, Bergson (que murió con el deseo del bautismo), el P. Merton, popular escritor americano de cosas místicas que llegó a la Trapa de las peripecias del arte y del pensamiento de la ciencia, después de comprender los límites y la insuficiencia de los valores humanos y naturales.

Unos de un modo y otros de otro, los convertidos, aun perdiendo a menudo posiciones económicas brillantes e incurriendo no rara vez en el abandono de amigos y protectores, confiesan haber encontrado en la Iglesia la paz, la estabilidad dogmática, la libertad interior: de suerte que la c. se puede definir como la solución feliz de una crisis. *Gio.*

BIBL. — PH. MAINAGE, *Introduction à la psychologie des convertis*, París, 1913; íd., *La psychologie de la conversion*, ibíd., 1916; A. VON RUVILLE, *Retour à la Sainte Eglise*, ibíd., 1927; A. ODDONE, *Le vie di Dio nelle conversioni*, en *La Civ. Catt.* (1940), IV, 184-196; A. DAL COVOLO, *La psicologia dell'incredulo alla luce del IV Evangelio*, Milano, 1945; F. TILLMANN, *Il Maestro chiama*, Brescia, 1945, p. 53-57; D. GRASSO, *Génesis y psicología de la conversión*, Barcelona, 1955; ÁLVAREZ DE LINERA, *Psicología de los convertidos y psicología de la conversión*, en *Rev. de Espiritualidad*, 35 (1950), 135-160.

CONVIVENCIA FRATERNA. — 1. NOCIÓN. Es la condición de vida común, bajo el mismo techo, de un hombre y de una mujer, que se tratan como hermanos, en una relación por lo tanto que se distingue de la que existe entre esposo y esposa, porque no sólo no se permiten el acto conyugal, pero ni siquiera los actos de confianza y libertad permitidos a los cónyuges; pero, al mismo tiempo, en una relación que se distingue igualmente de la que hay entre el señor y la criada o entre el criado y la señora.

2. NORMAS PRÁCTICAS. - La c. fraterna es la condición que se han de imponer todos los que han contraído una unión irregular que no puede ser sanada con un verdadero matrimonio y que por otra parte, por gravísimas razones, no puede ser disuelta.

Porque, si la unión pudiera ser disuelta, incluso a costa de grandes sacrificios (Mat., 5, 29 s.), ésta sería la solución que se hubiera de tomar, por ser la que elimina radicalmente todo peligro de pecado y de escándalo.

Pueden, sin embargo, existir gravísimas razones contra la separación, p. ej., la educación de la prole, la necesidad de ayuda recíproca y en algunos casos (cuando los seudocónyuges, en el lugar donde habitualmente residen, son considerados marido y mujer) también el peligro de infamia y escándalo.

Cuando existen estas gravísimas razones contra la separación, entonces los seudocónyuges: 1) por una parte pueden sin temeridad esperar de Dios la ayuda necesaria para vivir castamente; 2) por otra parte pueden razonablemente esperar poder con oportunas y prudentes declaraciones remover eficazmente el escándalo en aquellos que conocen su condición irregular.

Si los seudocónyuges viven realmente en castidad, como hermano y hermana; y si el escándalo eventual ha sido eficazmente removido, nada prohibe que puedan acercarse a los sacramentos.

¿Quién ha de juzgar si estas dos condiciones se verifican?

De la vida casta juzgará el confesor, el cual, asegurado del sincero arrepentimiento y del firme propósito de los seudocónyuges, de vivir castamente, les sugerirá los medios oportunos para hacer remota toda ocasión de pecado y les someterá a un oportuno período de prueba.

Después de esto, si no hubiera escándalo — es decir, en el caso de que su condición irregular fuese totalmente oculta — los seudocónyuges pueden sin más ser admitidos a los sacramentos.

En cambio, cuando existe escándalo, mientras que éste no sea eficazmente removido, los seudocónyuges, aunque vivan castamente, no pueden acercarse a los sacramentos, ni siquiera en secreto o donde nadie los conoce. Porque no se puede juzgar bien dispuesto a recibir los sacramentos al que sigue siendo, aunque sea en otra parte, causa actual de escándalo.

De la remoción del escándalo es juez el Ordinario del lugar, al cual corresponde en este caso: 1) establecer los medios que juzgue más oportunos para la eficaz remoción del escándalo; 2) juzgar cuándo ha sido efectivamente removido este escándalo.

3. CASO ESPECIAL. - Si se tratase de la unión irregular de un sacerdote que, olvidado de sus deberes, hubiera atentado el matrimonio, aunque sólo civil, incurriendo así en la excomunión de la cual trata el can. 2388, § 1, del Código de derecho canónico, el caso debe ser sometido a la Sda. Penitenciaría apostólica. En efecto, a ésta — en virtud del Decreto *Lex sacri cælibatus* de 18 abril 1936 (AAS [1936],

242-243; cfr. también la *Declaratio* de 4 mayo 1937: AAS [1937], 283-284) — se reservan exclusivamente la absolución de esta excomunión y la admisión a los sacramentos *more laicorum* de los sacerdotes que hubieran atentado el matrimonio, aunque fuera sólo civil, y actualmente conviven en castidad con su comparte. *Ses.*

BIBL. — En los textos de teología moral, las normas expuestas en este artículo se suelen tratar en las voces: *Concubinato, Ocasión necesaria, Pecador público*. V., p. ej.: AERTNYS-DAMEN, *Theologia moralis*, II, Torino, 1939, p. 21; 473, 477, 478 y 491-494. Para el caso especial, v. J. ROSSI, *Decretum «Lex sacri cœlibatus»... explanatur*, Torino, 1938, especialmente p. 57-75.

CÓNYUGES. — 1. QUIÉNES SON. - Son el hombre y la mujer que viven unidos en matrimonio válido. Mientras viven los dos subsiste el vínculo matrimonial, aunque estén separados legalmente (cáns. 1128-1132), por lo que ninguno de los dos puede pasar a contraer válidamente nuevas nupcias (can. 1118).

Si el matrimonio es nulo, pero uno al menos de los cónyuges ignora de buena fe tal nulidad, los c. se llaman putativos y la prole nacida de ellos tiene los mismos derechos que la legítima (can. 1015-1114).

Los c. fieles además de contraer un vínculo perpetuo y exclusivo entre sí reciben la gracia del sacramento (can. 1110).

2. DEBERES Y DERECHOS RECÍPROCOS EN GENERAL. - Desde el momento de la celebración les competen todos los derechos y deberes relativos a las relaciones conyugales (canon 1111). La mujer se eleva normalmente al rango social del marido (cfr. CCE, art. 64), y en muchos países deja su propio apellido para tomar el de aquél. Los c. están obligados a observar la fidelidad matrimonial y la asistencia mutua. El marido tiene ordinariamente la obligación de proveer al mantenimiento de la familia y es su cabeza.

3. DEBERES PARA CON LOS HIJOS. - Si tienen prole los c. están obligados con obligación gravísima a procurar la educación religiosa y moral así como la física y civil de los hijos según sus medios (v. *Familia, Piedad*) y también a proveer a su bienestar temporal (can. 1113).

4. EL VÍNCULO. - La ausencia, aunque sea prolongada, de uno de los c. y la probabilidad de su muerte no son suficientes para permitir al otro pasar a nuevas nupcias: se precisa que haya certeza de la muerte del ausente (can. 1069). Lo mismo se ha de decir en el caso en que se dude de la validez del matrimonio. Para que los c. queden libres es necesario que conste con certeza y legítimamente (esto es, con sentencia ejecutiva) de la nulidad. *Bar.*

5. DERECHOS Y DEBERES PATRIMONIALES MUTUOS. - El hombre y la mujer que contraen matrimonio se unen para formar una sociedad cuya cabeza en el gobierno de la familia es el hombre, aunque en los demás derechos haya paridad entre los cónyuges.

Ambos conservan en el estado matrimonial los derechos naturales que poseen y entre éstos la capacidad de dominio: pero en el *mutuum adiutorium* que se han de prestar los c., como fin secundario del matrimonio, entra la obligación de que un cónyuge ayude al otro si se encuentra necesitado, si bien de ley ordinaria es el hombre quien ha de mantener a la mujer.

De los bienes que exceden este fin inmediato al que se puede añadir el del mantenimiento de los hijos, por derecho natural, puede cada cónyuge disponer a su voluntad; pero en general el derecho civil determina más en concreto este derecho.

6. VARIAS CATEGORÍAS DE BIENES. - Los bienes de los c. se dividen según los diversos códigos civiles, más o menos, en: bienes dotales, parafernales, comunes y familiares (en algunas naciones no hay esta distinción de bienes comunes y familiares). Muchas naciones tienen como fundamento de su legislación en esta materia el derecho romano y atribuyen al marido la administración y el uso de todos los bienes, excepto los parafernales, si bien algunas veces limitan algún tanto sus poderes.

Son bienes dotales los que la mujer, u otro por ella, da al marido para sostener las cargas del matrimonio y para el mantenimiento de la familia; son bienes parafernales los que la mujer aporto fuera de la dote o los que la mujer recibe por herencia, don o adquisición con su propio trabajo durante el matrimonio. Se ha de notar además que para que estos bienes puedan considerarse parafernales se los ha de reservar la mujer explícita o implícitamente, de otra suerte se consideran dotales, teniendo en cuenta que la mujer al casarse se dió a sí misma y todas sus cosas al marido. Son bienes comunes los que o por la ley o por convención aportan el marido y la mujer en el acto mismo de contraer matrimonio; finalmente, son bienes familiares aquellos que según diversos autores adquieren los c. durante el matrimonio ejerciendo el mismo oficio o profesion. Los derechos y deberes

acerca de estos bienes dependen del contrato hecho antes del matrimonio por acto auténtico ante notario u otro oficial público o del régimen o sistema bajo el cual contrajeron matrimonio.

El hombre y la mujer que quieren casarse pueden, en efecto, según diversas legislaciones civiles, escoger el sistema con que han de disponer de los bienes propios y una vez escogido este sistema añadir las estipulaciones que quieran, siempre que no hubiere nada que fuere contrario a las leyes o a las buenas costumbres (CCE, 1315-1316), con lo que se podrá juzgar qué derechos y deberes corresponden a ambos, y cuáles por el contrario convienen a uno o a otro de los cónyuges.

En España reconoce el CCE como régimen general el de capitulaciones matrimoniales y en su defecto el de sociedad legal de gananciales (CCE, art. 1315). Existe también la separación absoluta o forzosa de bienes en casos excepcionales considerados en el art. 45 en la que cada cónyuge conserva el dominio y administración de sus propios bienes, aunque con la obligación de contribuir proporcionalmente a las cargas familiares (art. 50). Cfr. igualmente los arts. 1432 y siguientes, en el caso de separación de bienes en virtud de providencia judicial.

7. Relaciones patrimoniales según el derecho natural. - La mujer conserva el pleno dominio de los bienes que adquiere personalmente con su propia industria o vienen a ella por título hereditario o por donación; ambos c. tienen iguales derechos al dominio de los bienes comunes; la mujer está obligada a mantener la familia con sus propios bienes si los del marido o los comunes no son suficientes.

8. Relaciones patrimoniales en el derecho español. - El derecho español establece las siguientes disposiciones en relación con los dos regímenes señalados de capitulaciones o de sociedad legal de gananciales.

a) Las *capitulaciones* pueden otorgarse libremente antes del matrimonio, estipulando las condiciones de la sociedad conyugal respecto de los bienes presentes y futuros, sujeto del dominio y de la administración y modo de contribuir a las cargas del matrimonio. En estas capitulaciones los otorgantes no podrán estipular nada que fuere contrario a las leyes o a las buenas costumbres, ni depresivo de la autoridad de los cónyuges (arts. 1315-1316). El menor podrá otorgar capitulaciones válidas siempre que a su otorgamiento concurran las personas designadas por la ley para prestarle su consentimiento a fin de contraer matrimonio. Si por carecer de este requisito las capitulaciones fueran nulas el matrimonio válido se entenderá contraído bajo el régimen de sociedad de gananciales (art. 1318). Para que sea válida cualquier alteración ha de hacerse antes de celebrar el matrimonio y con el concurso precisamente de las mismas personas que intervinieron como otorgantes, a no ser que fueran sustituidas por causa de muerte u otra legal que haga imposible su asistencia, o no sea ya necesaria su presencia conforme a la ley. Estas capitulaciones no podrán alterarse después de celebrado el matrimonio (artículos 1319-1320). Las capitulaciones habrán de otorgarse por escritura pública, excepto en el caso de que los bienes no fueren inmuebles ni excedieran en total de 2.500 pesetas, en cuyo caso y no habiendo notario en el pueblo de su residencia podrán otorgarlas ante el Secretario del Ayuntamiento y dos testigos (1321, 1324).

b) *Sociedad legal de gananciales*. Entra en vigor por fuerza de la ley cuando los cónyuges la hayan elegido expresamente o no hubieran otorgado capitulaciones o éstas hubieran sido nulas, el mismo día de la celebración del matrimonio, teniéndose por nula cualquier estipulación en sentido contrario (art. 1315, 1393); mediante esta sociedad de gananciales el marido y la mujer harán suyos por mitad al disolverse el matrimonio las ganancias o beneficios obtenidos indistintamente por cualquiera de los cónyuges durante el mismo matrimonio (artículo 1332). No puede renunciarse a esta sociedad durante el matrimonio más que en caso de separación judicial. Esta renuncia cuando hubiere lugar habrá de hacerse por escritura pública (art. 1394). Se rige la sociedad de gananciales por las reglas del contrato de sociedad en todo aquello en que no se oponga a lo expresamente determinado por este capítulo (art. 1395).

A) *Clasificación de los bienes*. El código distingue a este efecto dos clases de bienes:

a) *Propios* de cada uno de los cónyuges: son los que aporta al matrimonio cada uno de los cónyuges como de su pertenencia, los que adquiere durante él por título lucrativo, los adquiridos por derecho de retracto o por permuta con otros bienes propios, los comprados con dinero exclusivo de la mujer o del marido.

Tienen especial consideración en los bienes

propios los de la mujer, a saber: los *dotales*, que son aquellos que en concepto de dote aporta la mujer al matrimonio al tiempo de contraerlo, y los que durante él adquiere por donación, herencia o legado con este carácter. Llámase *dote estimada* cuando se transfiere el dominio de los bienes al marido, de lo contrario se llaman *dote inestimada*. *Parafernales* son los que la mujer aporta al matrimonio sin incluirlos en la dote y los que adquiere después de constituída ésta sin agregarlos a ella (art. 1381). La mujer conserva el dominio y administración de estos bienes (arts. 1372-1384).

b) *Gananciales*, que son los adquiridos por título oneroso durante el matrimonio a costa del caudal común, bien se haga la adquisición para la comunidad, bien para uno solo de los esposos, los obtenidos por la industria, sueldo o trabajo de los cónyuges o de cualquiera de ellos, los frutos, renta o intereses percibidos o devengados durante el matrimonio procedentes de los bienes comunes o de los peculiares de cada uno de los cónyuges (art. 1401).

B) *Administración de los bienes*. Corresponde al *marido* la administración de los bienes y ganancias comunes, sobre los que ambos cónyuges tienen dominio a partes iguales (arts. 1412, 1392); el dominio pleno y la administración sobre la dote estimada, con la obligación de restituir su valor al disolverse el matrimonio (art. 1346); el usufructo y administración de la dote inestimada, cuyo dominio conserva la mujer (art. 1360). La *mujer* tiene la propiedad y administración de los bienes parafernales, a no ser que los hubiera entregado al marido ante notario con intención de que los administre (artículos 1382, 1384) (los frutos de estos bienes forman parte del haber de la sociedad conyugal y están sujetos al levantamiento de las cargas del matrimonio [art. 1385]); conserva solamente el dominio y son suyos el incremento y el deterioro de la dote inestimada (art. 1360), pasando el usufructo y administración, como hemos dicho antes, al marido.

C) *Obligaciones de la sociedad de gananciales*. Serán de cargo de la sociedad de gananciales: 1) todas las deudas y obligaciones contraídas durante el matrimonio por el marido, y también las que contrajera la mujer en los casos en que pueda legalmente obligar a la sociedad; 2) los atrasos o réditos devengados durante el matrimonio de las obligaciones a que estuviesen afectos así los bienes propios de los cónyuges como los gananciales; 3) las reparaciones menores o de mera conservación hechas durante el matrimonio en los bienes peculiares del marido o de la mujer (las reparaciones mayores no serán de cargo de la sociedad); 4) las reparaciones mayores o menores de los bienes gananciales; 5) el sostenimiento de la familia y la educación de los hijos comunes y de los legítimos de uno solo de los cónyuges (artículo 1408). A levantar las cargas del matrimonio concurrirán los bienes familiares y propios en el orden siguiente: bienes comunes, bienes propios del marido, bienes dotales, bienes parafernales.

D) *Disolución y liquidación de la sociedad de gananciales*. Se disuelve la sociedad de gananciales al disolverse el matrimonio, al ser declarado nulo o al decretarse la separación de bienes entre los cónyuges en virtud de providencia judicial (arts. 1417, 1432). El cónyuge que por su mala fe hubiere sido causa de la nulidad no tendrá parte en los bienes gananciales.

Formado el inventario, siempre que hubiere lugar (art. 1418), se liquidará en primer lugar la dote de la mujer y sus parafernales; después de esto se pagarán las deudas, cargas y obligaciones de la sociedad y finalmente el capital del marido hasta donde alcance el caudal inventariado (arts. 1421-1423); hechas estas deducciones el remanente del caudal constituirá el haber de la sociedad de gananciales (1424); abonadas las pérdidas o deterioro de los bienes propiedad de cualquiera de los cónyuges en el caso que tuvieren derecho a ello (bienes muebles), el remanente líquido de los bienes gananciales se dividirá por mitad entre marido y mujer o sus respectivos herederos (arts. 1425, 1426).

Todas estas disposiciones no contienen nada que las haga aparecer injustas o lesivas del derecho natural y por consiguiente se han de considerar obligantes aun en conciencia, excepción hecha de las leyes irritantes. *Pal.-Tr.*

BIBL. — R. Plus, *La morale cattolica del matrimonio*, Torino, 1944; P. Ciprotti, *Coniugi. Diritti e doveri*, en EC, IV, 357-361; A. P., *De dominio uxorum*, en *Monitore ecclesiastico*, 67 (1942), 54-48; 107-109; V. Vangheluwe, *De legali commutatione bonorum inter coniuges*, en *Collat. brugenses*, 43 (1947), 338-346; 420-424; J. M. Lasala Samper, *El régimen matrimonial de bienes*, Barcelona.

COOPERACIÓN. — 1. Naturaleza. - La naturaleza social del hombre lo mueve a cooperar con otros y a buscar la c. ajena. La vida social no es otra cosa que una gran c. para

alcanzar un fin común. Si se trata de cooperar con otros a un fin moralmente bueno o indiferente, en una palabra, no malo y con medios no malos, la c. no suscita ningún problema moral especial. Pero si la c. se ordena a un fin moralmente malo surge un problema moral bastante difícil y complicado. Ésta es la razón de que tratemos aquí de la c. al mal ajeno.

2. MORALIDAD. - De dos modos diversos podemos cooperar al mal ajeno: podemos cooperar con otro que obra mal porque también nosotros queremos el mal que quiere el otro, p. ej., si ayudo a Ticio a llevar las mercancías del comercio de Cayo, porque quiero el hurto, para que Ticio se enriquezca o para sacar provecho yo mismo; puede ocurrir también que no queramos precisamente el mal que quiere el otro como fin, pero con todo cometamos actos en sí pecaminosos, p. ej., si mato a Cayo para hacer posible el hurto de Ticio, pero no porque me agrada este hurto o sus consecuencias, sino porque quiero salvar mi vida, por haberme amenazado Ticio que me matará si no le ayudo matando a Cayo. Tampoco en este caso es nunca lícita la cooperación, sino que es siempre pecado.

Pero hay otros casos. Con frecuencia se aprovechan otros de las obras que yo realizo normalmente y que son buenas y lícitas y hechas con un fin honesto, para conseguir un fin malo pretendido por ellos. O también quieren que yo haga una cosa de suyo buena y honesta, la cual desean ellos por su parte y la piden para alcanzar un fin malo; p. ej., Ticio pide al conductor de un coche de alquiler que le lleve a una casa donde quiere cometer un hurto u otros pecados; Cayo quiere que le venda mi pistola para herir con ella a su adversario. El conductor del coche y yo hacemos estas obras no porque queramos estos pecados, sino por motivos honestos, p. ej., ganar el pan de la familia, evitar daños inminentes si nos negamos a lo que se pide, etc.

Esta segunda especie de c. puede ser lícita y estar libre de pecado; y así ocurre cuando tenemos razones suficientes para no negar o rehusar tal c.; o sea, cuando las circunstancias son tales que no exijan una suspensión o negativa de nuestra actividad honesta sólo por el hecho de que otro ha de abusar de ella para fines malos. Pero tampoco puede decirse sin más que sea lícita, porque si podemos impedir o prevenir pecados ajenos u otras consecuencias malas, incluso daños físicos y materiales, no estamos excusados si no los impedimos. Pero hay casos en los que podemos impedir el pecado o al menos la ejecución del pecado ajeno rehusando nuestra c. Hay también casos en que no podemos impedir el mal ajeno en sí mismo, pero sí al menos prevenir los malos efectos que la c. de un hombre honesto al mal ajeno puede causar. Estos efectos son: *a*) el escándalo dado a los demás, porque el que colabora a un mal ajeno fácilmente se juzga, especialmente por los hombres sencillos y de poca instrucción, que aprueba aquel mal; *b*) el peligro moral en que acaso nos ponemos. Nuestra negativa, además, si no consigue retraer al pecador de su mal, puede ser al menos para él una advertencia saludable que le haga reflexionar tarde o temprano. Por esto para que la c. de que hablamos sea lícita se requiere un motivo excusante proporcionado. Este motivo puede hacer lícita la c., ya que no estamos obligados a impedir a cualquier costa todo el mal que los demás quieran hacer.

La c. al mal ajeno por medio de actos de suyo honestos es un fenómeno tan general a causa de la intensa vida social en que participan muchas personas buenas y muchas malas y deshonestas, y se presenta bajo formas tan diversas y casi infinitas, que es imposible establecer en pocas normas cómo se ha de obrar en cada caso. Las reglas más útiles son: *a*) la c. al mal ajeno puede ser lícita solamente cuando no se pretende el mal y no se coopera por medio de acciones malas en sí; *b*) la c. debe estar justificada por un motivo bueno y proporcionado; *c*) este motivo ha de ser tanto más grave cuanto mayor es el mal al que se coopera o próxima es la c.; *d*) en igualdad de condiciones se requiere un motivo más grave para rehusar un acto, que comúnmente se cumple para todos los que lo piden, que para rehusar un acto que no estamos dispuestos a realizar sino por razones especiales: p. ej., vender un arma según que el vendedor sea comerciante de ellas o no; *e*) en igualdad de condiciones se requiere también un motivo más grave según que tengamos mayor certeza o más fundada sospecha de que el otro hace o hará mal uso de nuestra c.

En muchos casos la conciencia cristiana bien educada y la práctica de los principios cristianos nos servirán de guía para los casos comunes de la vida ordinaria: quien cuida de hacer el bien, aunque no sea obligatorio, y el que no trata de mantenerse tan sólo en

el límite de lo permitido, encuentra fácilmente el camino recto. En algunos casos excepcionales y difíciles, cuando graves intereses, incluso en el sentido noble de la palabra, se encuentran en conflicto, conviene pedir consejo a personas más competentes en la doctrina moral y no interesadas en la solución, para evitar un juicio parcial, formado bajo el influjo de un egoísmo pernicioso. Es muy importante conocer el problema general y sus dificultades: saber que hay una categoría de cooperaciones que jamás son lícitas, a saber, la c. formal, y que precisamente porque la licitud de la c. material depende de un motivo justificante que puede existir en un caso y faltar en otro, debemos ser cautos y no sacar fácilmente la conclusión de que lo que es permitido a uno ha de ser también permitido a otro. Los casos no son siempre iguales. *Ben.*

BIBL. — S. Frassinetti, *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de Liguori*, tratt. IV, *Del primo precetto del decalogo*, cap. 2, diss. 5.ª: *Sulla cooperazione al peccato*, Torino, 1944, p. 124-136; St. Willelms, *De restitutione facienda a cooperatoribus negativis*, en *Collationes brugenses*, 38 (1948), 105-111.

COOPERADORES (al mal). — 1. Noción. C. al mal se llaman no precisamente los que por sí producen el daño, sino los que influyen física o moralmente en el daño realizado por medio de otros o con otros. La cooperación (v.) al mal puede ser positiva o negativa. Son c. al mal de una manera positiva: el mandante, el consejero, el consenciente, el estimulador, el encubridor, el participante.

Son c. negativos los que teniendo la obligación de defender las cosas ajenas callan o no hacen resistencia alguna al violador del derecho o no lo denuncian.

Los cooperadores tanto positivos como negativos pueden ser cómplices en la culpa física o moralmente. La cooperación positiva moral ejercita su influjo sobre la voluntad del prójimo; la física concurre con la acción ajena. La cooperación negativa moral consiste en la omisión de una acción debida por justicia que debe impedir el daño, ejercitando su influjo sobre la voluntad de aquel que quiere ocasionar el daño; la cooperación negativa física existe en la omisión de la acción que pudiera influir en la acción del ejecutor del daño, impidiendo que se siga de ella el daño a un tercero.

Los cooperadores positivos, cómplices en a culpa física o moralmente, pueden prestar u. concurso a la ejecución de forma mayor menor, como autor principal, inductor o simple coadyuvador. Bajo diversos títulos cooperan a una empresa injusta los financieros, los directores que la rigen, los consejeros que dan su voto o la aprueban, los escritores que la propagan, y los empleados subalternos que voluntariamente y a conciencia la ejecutan.

Como se ve por la terminología usada hasta aquí, son sinónimos de cooperación al mal los términos complicidad y codelincuencia.

La *complicidad* existe cuando se ofrece la ayuda propia para la consumación del pecado. Esta ayuda puede ser material o moral. En cualquier caso debe ser prestada al autor del pecado formalmente como tal e influir eficazmente en la ejecución. No interesa que haya sido prestada directa o indirectamente, mediata o inmediatamente. En cambio, interesa, y mucho, el que sin tal ayuda el pecado hubiera sido igualmente cometido o no. En efecto, si el pecado sin esta ayuda no hubiera sido cometido, el que presta la ayuda se hace condición necesaria, o sea, que él mismo se convierte en autor principal del pecado (can. 2209, § 3). En cambio, en el caso de que la ayuda haya servido sólo para hacer más fácil el pecado, el cual sin ella hubiera sido cometido igualmente, el cómplice se ha de juzgar sólo cooperador accesorio (can. 2209, § 4).

La *codelincuencia* en sentido propio existe cuando varias personas de común acuerdo llevan a cabo el pecado, tanto si éste por su naturaleza exige un cómplice (can. 2209), como si no lo exige (can. 2209, § 1). En la codelincuencia no interesa el modo o la razón por la cual cada uno participa en la ejecución material. Por esta razón, p. ej., los que de común acuerdo tienen intención de cometer un homicidio, son todos reos del acto, aunque la muerte haya sido provocada por el disparo de uno solamente, y los demás hayan hecho solamente acto de presencia para guardarle las espaldas. Más aún, después de consumado el acto se imputan a la codelincuencia también los actos preparatorios que de común acuerdo fueron puestos para lograr el fin malo.

2. Diversos modos de cooperación. - Se indican en estos términos:

«Jussio, Consilium, Consensus, Palpo,
Recursus, Participans, Mutus, Non
obstans, Non manifestans».

Los seis primeros son cooperadores positivos, morales (Jussio, Consilium, Palpo, Recursus) y físicos (Consensus, Participans), los

tres últimos negativos (Mutus, Non obstans, Non manifestans).

a) El *mandante* es el que induce a otro a ocasionar un perjuicio a un tercero en su nombre. El mandante se distingue de suyo del que pudiéramos llamar imperante (Jubens); éste, en efecto, abusa de su autoridad, en cambio el otro puede por diversas razones inducir al otro a obrar mal. No importa la razón (temor, esperanza de lucro, obligación libremente aceptada) por la que el otro sea inducido a obrar, aun cuando algunas veces según la razón por que haya sido movido surgen diversas obligaciones. Se requiere, sin embargo, siempre que exista el mandato, o sea que uno (mandante) induzca a otro (mandatario) a obrar expresa o implícitamente, y que este último obre en nombre del mandante y obre verdaderamente en virtud del mandato. El mandante o imperante es causa principal; el mandatario o ejecutor es causa secundaria o instrumental. Por esta razón se imputan principalmente al mandante los daños que se derivan de la ejecución de la acción injusta.

b) El *aconsejante* es el que con su consejo mueve, induce a otro a ocasionar daño a un tercero. Se suele dividir el consejo en doctrinal (si influye en el entendimiento) e impulsivo (si obra sobre la voluntad), el impulsivo a su vez en nudo o vestido (según que se funde o no en motivos intelectuales).

El aconsejante tiene de común con el mandante el hecho de inducir a otro a obrar mal; distínguese porque el aconsejante ordinariamente es causa secundaria del daño, mientras que el mandante es su c. principal. El ejecutor del consejo obra efectivamente de ordinario en nombre propio, mientras que el ejecutor del mandato obra en nombre ajeno. De aquí se sigue que el ejecutor del consejo está obligado principalmente a la restitución y el aconsejante sólo secundariamente.

c) Entiéndese por *consenciente* el que aprueba un hecho determinado. El consentimiento es sólo causa *per accidens*, cuando no influye de suyo en el daño ocasionado, de modo que no se puede llamar verdadera causa de la injusticia. En cambio, cuando el consentimiento es de suyo verdadera causa de la injusticia, acepción en la que lo tomamos en el caso presente, se suele llamar consenciente al que aprobando externamente o con un voto injusto o absteniéndose injustamente del voto, coopera eficazmente al daño del prójimo.

d) Se llama *instigador* al que con alabanzas o burlas, tachando de pusilánime o exagerando la ofensa recibida o de cualquier otro modo parecido mueve a otro a cometer un daño o a no reparar la injusticia cometida. El instigador que obra de esta manera es causa verdadera eficaz y formal del pecado, no es necesario que pretenda directamente el pecado; basta que lo quiera indirectamente previendo su realización a consecuencia de su acción. El instigador se puede considerar como un aconsejante particular que obra estimulando.

e) *Encubridor* es el que acoge a los ladrones, bandidos, en cuanto tales, para ocultarlos, o guarda o compra a vil precio objetos robados o los vende. Decimos ladrones en cuanto tales, porque si los acogiese en cuanto amigos o consanguíneos o por compasión no se podría considerar como encubridor. Encubridores en el verdadero sentido de la palabra son principalmente los llamados chatarreros y vendedores de objetos de segunda mano que compran, a sabiendas, objetos robados.

f) El *participante* puede considerarse bajo un doble aspecto: participante en la rapiña (el que participa en la división de la cosa robada), participante en la acción que coopera en sentido estricto a la misma acción, sea ejercitándola inmediatamente con el agente principal y bajo su dirección, sea mediatamente ofreciendo los medios de los cuales se sirve el agente principal para el acto pecaminoso, dando, p. ej., las llaves de casa al ladrón.

Los tres últimos son cooperadores negativos. Su distinción en *mutus, non obstans, non manifestans* distingue los tres modos de cooperación negativa sólo materialmente, no formalmente.

g) *Mutus* (mudo) es el que no habla antes de que se cometa el daño, ni avisa al perjudicado pudiéndolo hacer, y estando obligado a ello por oficio o por contrato.

h) *Non obstans* (que no pone obstáculos) es el que mientras se comete el daño no lo impide estando obligado a ello por justicia.

i) *Non manifestans* (que no denuncia) es el que cometido el daño no denuncia el nombre de su autor al dueño que ha sido perjudicado o al superior cuando por oficio está obligado a ello.

Los casos concretos de posible cooperación al mal se puede decir que son innumerables. Problemas de esta clase angustiaron a los primeros cristianos y se presentan todavía

en nuestros días en el mundo misionero, p. ej., acerca de la licitud para un cristiano de fabricar ídolos o imágenes de los dioses, construir sus templos, etc. (Sda. Congr. de Propaganda Fide, 8 enero 1851; Sto. Oficio, Decr. 14 enero 1818, 15 marzo 1848, 31 enero 1872, 26 marzo 1875, 26 julio 1885, 26 julio 1888, 15 junio 1889, 12 diciembre 1898).

Las modernas legislaciones laicas de muchos países han creado otros nuevos casos de cooperación para los magistrados, funcionarios, etc., en la aplicación, p. ej., de leyes sobre el divorcio, sobre la escuela laica, sobre la confiscación de bienes eclesiásticos. A menudo estas cuestiones las hace más arduas la presencia de especiales circunstancias de dependencia o la posición económica de las personas en cuestión.

3. IMPUTABILIDAD DE LOS DIVERSOS COOPERADORES. - Los principios que rigen la imputabilidad del pecado en relación con los diversos cooperadores se pueden exponer tomando por analogía como guía el can. 2209, donde se habla de cooperación al delito.

A) He aquí cuanto se ha de observar a propósito de los cooperadores positivos:

a) El *mandante:* la primera figura que se nos presenta es el que induce a otro a ocasionar un daño a un tercero. El mandante es el autor principal del pecado (can. 2209, § 3); el mandante está obligado a reparar el primero todo el daño cometido en nombre suyo y por su mandato, dentro de los términos del mismo. Puede estar obligado también a reparar los daños sufridos por el ejecutor del mandato cuando le haya inducido a esto con medios injustos (abuso de autoridad, temor, violencia), pero solamente en la medida de lo previsto; el mandatario o ejecutor es causa secundaria e instrumental.

b) El *aconsejante:* la imputabilidad del aconsejante, cometido el pecado, es la misma que la del ejecutor principal (can. 2209, § 3), ya que él ha sido causa del pecado. En cambio si el consejo ha sido ineficaz, la acción podrá equipararse a la tentativa de cometer el pecado (can. 2212, § 3). Si el ejecutor del pecado había determinado ya cometerlo, el aconsejante que lo ha confirmado en su mala intención contrae una imputabilidad menor (can. 2209, § 4). Si el ejecutor comete un pecado distinto el aconsejante no es responsable de él, excepto el caso de que éste esté comprendido en el pecado aconsejado. No es tampoco responsable *ex culpa,* si el aconsejante podía prever los excesos del ejecutor. El aconsejante debe responder del daño *in solidum* con el agente principal en la medida en que el consejo influyó eficazmente en la producción del daño y si fué culpable, a no ser que el consejo haya sido eficazmente revocado.

No hay obligación de restitución, cuando se aconseja a alguno que ocasione algún daño menor que aquel al que ya el otro estaba decidido, a no ser que se le aconseje hacer daño a una persona determinada, que de otra manera, sin este consejo, no lo hubiera sufrido.

c) El *consenciente* debe responder *in solidum* con todos los demás votantes de los daños ocasionados por su voto eficaz y culpablemente. No está obligado por lo tanto si el voto ha sido dado después de obtenida la mayoría, aunque subsista igualmente el pecado.

d) El *instigador* está obligado a la reparación lo mismo que el aconsejante. Sin embargo, la aprobación subsiguiente no importa ninguna obligación de reparación.

e) El *encubridor* está obligado *in solidum* con el agente principal a la reparación, ya que por este medio disminuye para el ladrón el peligro de ser descubierto y para el dueño la posibilidad de recuperar la cosa robada.

f) El *participante* que viene en posesión de parte de la cosa ajena se ha de considerar como un poseedor de mala fe. En cambio el que participa en una acción injusta que causa daño, debe reparar el daño *in solidum,* si su cooperación es formal o solamente material, pero sin motivo suficiente.

B) *Cooperadores negativos.* Aun cuando todos están obligados (al menos por obligación de caridad) a impedir el pecado, sin embargo no pueden juzgarse cómplices todos los que no lo impiden. Si por oficio uno está obligado a impedir el pecado y descuida su deber, comete un pecado determinado en sí mismo que consiste en la negligencia de su propio oficio y en la falta de caridad para con el prójimo, pero no puede ser considerado como partícipe del pecado ajeno (canon 2209, § 6).

Es distinto el caso si descuida su deber de acuerdo con el delincuente, ya que entonces su mala voluntad viene a unirse al mal del otro y él mismo se convierte en partícipe del mismo pecado. Los cooperadores negativos están también obligados *in solidum* a la reparación cuando por contrato, por oficio, etc., estaban obligados a impedir el daño,

lo hubieran podido hacer sin grave incomodidad y sin embargo no lo han hecho.

4. Retractación del influjo. - La retractación del influjo sobre el pecado existe cuando se quita toda relación de causalidad entre la cooperación y el efecto pecaminoso. Según las diversas figuras de cooperadores, diversos son los modos de retractación. La imputabilidad de los cooperadores cesa con la plena retractación del influjo, si no es completa la disminuye solamente (can. 2209, § 5). Si no obstante la retractación de los cooperadores morales, el ejecutor principal comete el pecado, éste solo es su responsable (canon 2209, § 5). Si el ejecutor principal se retira de la acción ya iniciada, queda libre de toda imputabllidad en el pecado externo, si no ha habido escándalo o algún daño (can. 2213, § 3); en cambio, si se ha seguido algún daño o escándalo, es responsable del daño o del escándalo provocado.

Si después de haber puesto todos los actos necesarios para el pecado, el ejecutor o uno de los codelincuentes o cómplices espontáneamente impide su consumación a aquel a quien se debió el impedimento se le imputa la tentativa de cometer el pecado, a los demás el pecado frustrado.

5. Favor y ratihabición. - a) El *favor* se puede mostrar a los delincuentes antes del pecado (consejo), durante su ejecución (ayuda), o después de que el pecado ha sido consumado (alabanza del pecado, participación de sus frutos, ocultación de la mercancía, protección del delincuente).

Del primero y segundo caso hemos hablado ya, como de verdadera cooperación al pecado; es distinto el tercer caso, ya que el favor prestado después del pecado no puede influir ya ni sobre el propósito ni en la ejecución, ya que el pecado está ya realizado. Pero si el favor había sido ya prometido antes del pecado o si éste se realiza en un tracto sucesivo que el favor concurre a conservar (can. 1705, § 2), existe verdadera complicidad. Finalmente, si el favor constituye un pecado por sí mismo, tiene una propia imputabilidad (can. 2209, § 7).

b) La *ratihabición* es la aprobación de un hecho realizado por otro sin haberlo conocido antes de su ejecución. De suyo es un acto sucesivo a la consumación del pecado, por lo cual no se puede juzgar verdadera cooperación, excepto en el caso de que el pecado tenga un tracto sucesivo y que quien lo aprueba concurra con su aprobación a su definitiva ejecución. Puede, sin embargo, la ratihabición constituir un pecado por sí mismo que puede ser de complacencia pecaminosa, de escándalo, etc. *Pal.*

BIBL. — St. Willelms, *De restitutione facienda a cooperantibus positivis stricto sensu*, en *Coll. Brug.*, 38 (1938), 262-369; íd., *De restitutione facienda a cooperatoribus negativis*, ibíd., 38 (1938), 106-111.

COOPERATIVA. — 1. Noción. - Es una asociación voluntaria de varias personas que con su mutua aportación de medios o de prestaciones tratan de obtener una ventaja económica.

Fundamentalmente los asociados se proponen o aumentar el rédito de su trabajo o disminuir el precio de los productos y de los servicios; por lo cual las cooperativas pueden ser: *a)* de trabajo y de producción; *b)* de consumo; *c)* de crédito y mutualidades aseguradoras.

Se suelen denominar también, teniendo en cuenta el campo en que desenvuelven su propia actividad; y así existen, p. ej., cooperativas constructoras, agrícolas, de transporte.

2. Reflejos económicos y morales. - Los reflejos económicosociales de las cooperativas son muchos y aquí nos fijamos tan sólo en los que nos parecen más dignos de ser puestos de relieve: las cooperativas contribuyen ante todo a conservar e incrementar la pequeña propiedad rural. El progreso científico técnico exige que la agricultura se industrialice cada vez más tanto en el cuidado de la tierra como en los tratamientos a que deben someterse sus productos. Un modesto propietario no dispone de capital suficiente para adquirir los instrumentos de trabajo, los fertilizantes y mucho menos para levantar plantas industriales; por lo cual si quedase solo, en su aislamiento terminaría por ser arrollado por las exigencias del progreso. Pero si varios propietarios modestos reúnen sus disponibilidades y cooperan entre sí: *a)* pueden afrontar las necesidades de la técnica agraria en proporciones notables y hacer surgir y dar vida a industrias agrícolas; *b)* contribuyen por la misma razón ya citada a conservar y a incrementar el artesanado; *c)* reducen el salariado; los componentes de las cooperativas de trabajo y de producción si no se asociaran serían probabilísimamente asalariados; *d)* mejoran el nivel de vida; bien rindiendo en favor del trabajo más bien que del capital el provecho obtenido en las cooperativas de producción, bien disminuyendo el precio de los productos en las cooperativas de consumo; *e)* desarrollan el sentido de la responsabilidad en los aso-

ciados; los adiestran en funciones administrativas; los educan para que subordinen el interés individual al común y los preparan al gobierno de la cosa pública.

Tantos y tan evidentes efectos han impresionado el ánimo de algunos estudiosos de los problemas sociales; hasta el punto de hacerles juzgar que las cooperativas unas vez difundidas, cambiarían radicalmente la estructura de la sociedad; esto es, que eliminarían, superándola, la forma capitalista. Pero la experiencia enseña que las instituciones cooperativas pueden en general encontrar provechosa aplicación en haciendas de modestas dimensiones; pero que es muy difícil que puedan sustituir a los grandes complejos industriales, que no se pueden eliminar en la economía moderna.

3. Reflejos morales. - Las cooperativas presuponen en los asociados una discreta capacidad profesional; en efecto; son ellos mismos los dirigentes responsables de su propia hacienda; y exigen igualmente determinadas cualidades morales. Toda c. nace de la confianza de los socios entre sí; y de su mutua confianza se alimenta. La confianza brota de la honestidad. Por lo cual el nacimiento, progreso y difusión de cualquier movimiento cooperativista está en intima relación con la evolución técnicomoral de las clases trabajadoras. *Pav.*

BIBL. — E. Landofi, *Teoria e pratica della cooperazione*, Roma, 1946; O. Felt, *Il corporativismo ricchezza di un piccolo paese*, Roma, 1947; L. Almarcha, *La cooperación como sistema económico social*, Madrid, 1945.

CORAZÓN DE JESÚS (Sagrado). — 1. Origen del culto. - El Evangelio nos narra que después de la muerte de Jesús, uno de los soldados abrió con una lanza el costado del Divino Salvador y que de allí salió sangre y agua (Jn., 19, 34). Ya en los primeros siglos de la Iglesia esta apertura del costado de Cristo fué objeto de afectuosas consideraciones: fué indicada por los Padres de la Iglesia como fuente misteriosa de todas las gracias. En la Edad Media contemplativos de ambos sexos hicieron del Corazón del Salvador herido por la lanza objeto de culto particular. Sólo en tiempos más recientes la Iglesia aprobó formalmente el culto explícito del Sdo. Corazón y este culto se difundió rápidamente entre los fieles. En 1765, casi un siglo después de las apariciones y revelaciones del Señor a Sta. Margarita María Alacoque, Clemente XIII aprobó el Oficio y la Misa en honor del Sdo. Corazón; Pío IX extendió su fiesta a la Iglesia Universal; León XIII elevó la fiesta a un grado superior y consagró el género humano al Sdo. Corazón; Pío XI, finalmente, enriqueció la fiesta con una octava privilegiada y modificó el formulario del Oficio y de la Misa.

2. Naturaleza del culto. - A la Humanidad de Cristo se le debe un culto absoluto y de latría, por razón de su unión hipostática con la segunda Persona de la Sma. Trinidad. Y como el Corazón del Salvador fué abierto por la lanza y existe una particular e íntima conexión entre los sentimientos del alma —el amor sobre todo— y el corazón que es su órgano manifestativo y su símbolo, era natural que se honrase de un modo particular el C. de Jesús. El objeto material del culto del Sdo. Corazón es el corazón físico y vivo de Jesús —aquel Corazón que es horno ardiente de caridad y abismo de todas las virtudes— y al mismo tiempo la Persona del Verbo, a la cual el C. de Jesús está hipostáticamente unido y en la cual subsiste. El culto mismo consiste no sólo en la adoración, sino también y especialmente en el amor, que recibe una expresión concreta en la consagración de nuestra persona y de nuestros bienes al Sdo. Corazón y en la reparación por la indiferencia y las ofensas de tantos (Pío XI, Enc. *Miserentissimus Redemptor*, AAS, 20 [1928], 165-178).

El culto del Sdo. Corazón es cosa muy buena en sí y produce efectos muy saludables; siendo, en efecto, el C. de Jesús el más perfecto modelo del amor a Dios y al prójimo, y modelo de todas las virtudes, no es posible tener una sincera devoción a este Corazón sin entregarse a la imitación de sus ejemplos.

3. Práctica. - Son de aconsejar, además de la práctica de los nueve primeros viernes, la comunión reparadora todos los primeros viernes de mes, y la participación en las funciones en honor del Sdo. Corazón que en todas las iglesias se hacen en este día; la celebración de la Fiesta del Sdo. Corazón; alguna pequeña práctica de devoción en honor del C. de Jesús todos los días del mes de junio; el rezo frecuente y devoto de las letanías del Sdo. Corazón aprobadas por la Iglesia; el exponer y honrar con flores y luces la imagen del Sdo. Corazón, la cual no debiera faltar en ninguna familia cristiana; la consagración de sí mismo, de la familia y de los bienes propios al Sdo. Corazón. *Man.*

BIBL. — *La devozione al Sacro Cuore: dottrina e storia*, Milano, 1942; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1252-1261; V. CARBONE, *Teologia del S. Cuore*, Roma, 1953; J. SOLANO, *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús según las Encíclicas Pontificias*, Bilbao, 1951.

CORO. — La palabra c. puede significar un grupo de cantores o el espacio de la iglesia donde se reza el oficio divino o el mismo servicio coral. Aquí hablamos del servicio coral.

Según el derecho vigente todos los Cabildos, sean catedrales o colegiales, y algunas Órdenes religiosas están obligados al servicio coral, que sin embargo difiere un poco en cada caso.

1. EL SERVICIO CORAL DE LOS CABILDOS (cánones 413 y ss.).

a) *Noción.* El servicio coral consiste en la obligación diaria de rezar en común las horas canónicas y celebrar la Misa conventual, así como otras Misas, prescritas por derecho litúrgico o en virtud de piadosas fundaciones, que se han de celebrar en c. La Misa conventual debe ser cantada, exceptuados los días en que el Obispo u otro en su lugar celebra Misa pontifical en la Iglesia (canon 413).

b) *Obligación.* 1) En primer lugar es obligación de cada Cabildo el rezar el oficio divino todos los días, de no existir por ley de fundación o por posterior indulto apostólico una reducción para cumplir a diario sólo parte del oficio o para cumplir el oficio en determinados días solamente, lo cual concede la Sta. Sede alguna vez por graves causas.

2) Al cumplimiento del oficio divino en la manera indicada están obligados todos los que tienen beneficio coral en la Iglesia Catedral o Colegial (dignidades, canónigos, beneficiados menores o racioneros), que deben asistir por lo tanto todos los días a las horas canónicas y a la Misa conventual, a no ser que por ley de fundación o por indulto apostólico se conceda el cumplimiento por turno. En cuanto a la celebración de la Misa conventual que se ha de aplicar por los bienhechores, los estatutos del Cabildo establecen también el turno, según el cual cada uno ha de hacer el oficio de celebrante, de diácono y de subdiácono, pero del oficio de diácono o subdiácono están siempre dispensadas las dignidades, el canónigo teólogo o lectoral y el canónigo penitenciario, y cuando existen en un Cabildo prebendas distintas, también los canónigos del orden presbiteral (can. 416).

Como el servicio coral es una parte del oficio, más aún, la parte principal, sólo los que lo cumplen o los que están legitimamente excusados tienen derecho a la parte correspondiente de las rentas (frutos) del beneficio, esto es, de la prebenda (can. 2381, n. 1); además los presentes tienen derecho a las llamadas distribuciones, tanto a las diarias como a las entre presentes *(inter præsentes)*. Los que están legitimamente excusados del coro (enumerados en los cánones 418-421), tienen todos derecho a los frutos correspondientes de la prebenda, por ej., los canónigos excusados por las vacaciones a las cuales tienen derecho según el can. 418, los que con licencia del Ordinario son profesores de teología o de derecho canónico, etc. (can. 421); además, algunos excusados, no obstante la ausencia del c., tienen derecho también a las distribuciones cotidianas, p. ej., el canónigo teólogo o lectoral, el canónigo penitenciario, los enfermos, etc. (can. 420, § 1); más aún, algunos hasta a las distribuciones entre los presentes *(inter præsentes)*, p. ej., los canónigos jubilados, los canónigos que asisten al Obispo en las funciones pontificales según el can. 412, § 1, etc. (can. 420, § 2).

2. EL SERVICIO CORAL DE LOS RELIGIOSOS (can. 610).

a) El derecho canónico común no impone a los religiosos el servicio coral, sino que establece sólo en qué consiste para los religiosos que están obligados a él por derecho particular o por costumbre. Según la doctrina de los canonistas se trata principalmente de las Órdenes antiguas, nacidas antes del siglo XVI (monjes, canónigos regulares, mendicantes y monjas de clausura papal); pero también hay Órdenes y Congregaciones religiosas (cfr. Pont. Comisión para la Int. auténtica del CIC, 20 mayo 1923, en AAS, 16 [1924], 113-114) de siglos posteriores que pueden tener esta obligación por derecho particular.

b) La obligación coral de estos religiosos consiste, como la de los Cabildos en el cumplimiento cotidiano coral del oficio divino, esto es, en el rezo de las horas canónicas y de la Misa conventual.

c) Sin embargo, esta obligación no se impone a todas las iglesias y a todas las casas de los religiosos como se establece para los Cabildos, sino sólo en aquellas donde hay al menos cuatro religiosos obligados al c. (clérigos o monjas coristas, aun con votos temporales), y actualmente no impedidos legítimamente, a no ser que el derecho particular imponga la obligación del c. aunque

haya menos de cuatro religiosos. A la comunidad religiosa como tal corresponde, esto es, en primer lugar al Superior como representante de la misma, cuidar la observancia del cumplimiento de esta grave obligación. Todos los religiosos ligados al c. y no impedidos o excusados legítimamente deben asistir tanto a las horas canónicas como a la Misa conventual.

d) En cuanto a la Misa conventual está estrictamente prescrita solamente para los religiosos; para las religiosas, sean monjas de clausura papal, sean otras religiosas, que tienen obligación del c. sólo si les es posible (CIC, 20 mayo 1923, en AAS, 16 [1924], 113-114). Se prescribe una sola Misa conventual, no otras como para los Cabildos (S. R. C., 2 mayo 1924, en AAS, 16 [1924], 248-249). El CIC no prescribe que ésta sea cantada o se haya de aplicar por los bienhechores, como se establece para los Cabildos; para los religiosos todo esto está regulado por el derecho particular. *Led.*

BIBL. — Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, II (1928), n. 685-694; III (1933), n. 383; E. Richmann y K. Moersdorf, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, 1949, p. 410-413; T. Schaefer, *De Religiosis*, 1940, n. 366 ss.; S. Goyeneche, *De Religiosis*, Roma, 1938, n. 78; P. Sawicki, *De missa conventuali in Capitulis et apud Religiosos, historice, canonice, liturgice* (Dissertatio Pont. Univ. Greg.), Cracovia, 1938.

CORPORATIVISMO. — 1. Orígenes. - Es el programa de reconstrucción de la sociedad aprobado solemnemente por la Iglesia *(Rerum novarum, Quadragesimo anno)*, que los sociólogos católicos elaboraron en la segunda mitad del siglo pasado, principalmente para poner remedio a la proletarización de las clases más humildes, producida por la llamada revolución industrial.

2. Impulsos a su elaboración. - Los sociólogos católicos fueron movidos y guiados a la invención de este programa por impulsos dialécticos negativos y positivos. Como impulso en parte positivo, aunque especialmente negativo, obró el socialismo que los ayudó a darse cuenta de que el malestar social creado por la revolución industrial, además de ser un efecto de la falta de caridad, era la consecuencia de flagrantes injusticias, pero los puso principalmente alerta contra el mal de la proletarización, que el socialismo juzgaba fatalmente necesaria, y en el fondo incluso benéfica, como preludio necesario al renacimiento revolucionario de toda la sociedad. Como impulso sobre todo positivo obró el sindicalismo obrero que en diversos países se había afirmado fuera de la influencia socialista con el programa, esencialmente pragmatista, de promover los intereses de la clase obrera. Un grandísimo influjo positivo ejerció finalmente el florecimiento de los estudios neoescolásticos y de historiografía medieval que les proporcionó un instrumento ideológico para diagnosticar de un modo completamente independiente de los socialistas las causas profundas del malestar social y puso al mismo tiempo bajo su mirada un tipo de sociedad pluralista.

3. Principales autores. - Los abanderados de la doctrina corporativista no fueron aquellos pocos pensadores como Max Müller, que escribieron y pensaron inmediatamente después de la Revolución francesa como nostálgicos del *ancien régime*, sino algunos escritores y pensadores católicos que en la segunda mitad del siglo pasado, en Alemania, Francia, Italia y América, así como en otros países, trataron de comprender las razones de las quejas de la clase obrera, determinar su validez y formar instituciones adecuadas para mejorar su suerte. En esta lucha valerosa se distinguieron principalmente G. Toniolo en Italia y A. De Mun en Francia.

4. Premisas doctrinales. - Las premisas generales del c. son ante todo la conciencia del doble elemento personal individual de que está formado el hombre y de sus consecuencias, que son por una parte la sociabilidad, la multiplicidad de las funciones sociales y en especial de las funciones autoritativas y subordinadas, y hasta cierto punto —como dato ontológico y no puramente cultural— también la especialización de las mismas, y de otra parte el valor que el hombre tiene en cuanto persona subsistente, valor que trasciende infinitamente todas las funciones sociales y las asociaciones constituídas para su desenvolvimiento y que por lo tanto necesariamente es fin de unas y otras, ya que el hombre no puede ser medio de éstas, sino que ontológicamente ha de ser su fin. Otra conciencia fundamental del c. está constituída por la certeza dogmática de la inclinación radical al mal del hombre que tiende a profanar no sólo sus acciones individuales, sino también las institucionales (asociativas) y que lleva al mismo c. no sólo a hacer controlar la acción de cada una de las entidades asociativas intermedias, sino también a multiplicar estas mismas entidades intermedias o asociativas para realizar un sistema que en la jerga constitucionalista americana se diría de *Checks and balances* (de mutuos controles y equilibrios). De aquí la caracterís-

tica concepción de la prioridad de la organización social respecto de la política y del pluralismo de entrambas.

5. NOTAS ESPECÍFICAS. - Las aplicaciones concretas de estos principios, mucho más universales y aun por esta sola razón mucho más realistas que los socialistas (que niegan al hombre la personalidad, confunden la organización social con la política y reducen su sustancia a una dialéctica económica entre propietarios y no propietarios) fueron estudiadas por los corporativistas especialmente en función de la solución de la cuestión social, como entonces se solía llamar el conjunto de los problemas creados por la transformación social obrada por el industrialismo.

El reconocimiento de la situación histórica vigente, desde este punto de vista, que ellos alcanzaron para llegar a dicha solución les persuadió: *a*) de que en cualquier forma que se organice la producción industrial habrá siempre dadores de trabajo y trabajadores; *b*) que entre trabajadores y dadores de trabajo existe una oposición inmediata de intereses materiales y morales (el dador de trabajo está tentado no sólo a discutir el jornal del obrero, sino también a considerarle como un puro instrumento de trabajo, olvidando las consideraciones debidas a su dignidad de hombre); *c*) que en la defensa de sus intereses cada obrero es mucho más débil que cada dador de trabajo; *d*) que la comunidad de intereses, de tradiciones, de géneros de vida, de aspiraciones crea en el seno de estas dos categorias una natural asociabilidad; *e*) que en un plano más elevado entre obreros y dadores de trabajo, como copartícipes de una obra común existe cierta solidaridad de intereses; *f*) que finalmente esta solidaridad puede crear la base de una asociabilidad. Estas persuasiones son comunes a todos los corporativistas y los indujeron a insistir en la asociación para quitar del medio los estados de descontento creados en sociedades democráticas por particulares cristalizaciones institucionales de las relaciones entre los dadores de trabajo y los obreros, quitando del medio las causas y para remediar al mismo tiempo la debilidad intrínseca de los trabajadores en la defensa de sus intereses (en estos estados de hecho los corporativistas hacen consistir la esencia de la cuestión social) y también para una más eficaz defensa de los intereses comunes o industriales. El ideal para todos los corporativistas fué la asociación mixta que había de representar tanto a los trabajadores como a los dadores de trabajo; pero los más perspicaces y experimentados han reconocido que la desconfianza histórica creada entre los dadores de trabajo y los trabajadores hacía imposible su realización y en cambio aconsejaba empezar por las asociaciones simples de solos trabajadores y dadores de trabajo. A cada una de estas asociaciones los corporativistas les señalaron como misión específica la de reanudar la amistad entre todos los miembros con objeto de lograr una defensa unitaria de sus intereses ante terceros, una asistencia mutua moral y material, y sobre todo el renacimiento del espíritu de cuerpo, reivindicándoles no sólo el derecho de autogobierno dentro de los límites del respeto al bien común, sino también el de venir a ser con el tiempo junto con otras asociaciones la base estructural para la constitución de los órganos políticos esenciales.

6. SEUDOCORPORATIVISMO. - Esta es, en resumen, la esencia del c. En tiempos recientes algunos movimientos políticos se han apoderado de este nombre juzgando que habian de poder crear las asociaciones de que hemos hablado por decreto privándolas después de toda autonomía y reduciéndolas a la condición de órgano del Estado y a la función de ejecutoras de sus directrices. Estos movimientos evidentemente no tienen de común con el c. sino solo el nombre. *Mal.*

BIBL. — M. ZANATTA (A. DE GASPERI), *I tempi e gli uomini che prepararono la Rerum novarum*, Milano, 1931; J. MARITAIN, *Humanisme integral*, París, 1936; G. TONIOLO, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, vol. II, Ciudad del Vaticano, 1949; id., *Democrazia cristiana. Istituti e forme*, vols. I y II, Ciudad del Vaticano, 1951; J. AZPIAZU, *El Estado corporativo*, Madrid, 1952.

CORPUS IURIS CANONICI. — 1. CONCEPTO Y EXTENSIÓN DEL TERMINO. - *Corpus iuris* (cuerpo del derecho) se dice en general de una colección completa de documentos jurídicos. Así las cuatro colecciones de Justiniano (Pandectas, Código, Instituciones y Novelas) formaban el cuerpo del derecho romano *(Corpus iuris romani)*.

Esta expresión fué recogida por el derecho canónico y la coleccion dedicada a Anselmo *(Collectio Anselmo Dicata)*, compuesta en Italia septentrional hacia el a. 882-886, fué llamada precisamente *Corpus canonum*. Así también el Decreto de Graciano fué llamado *Corpus decretorum* y *C. iuris canonici*. Igualmente se llamaron asi las antiguas Compilaciones y especialmente la colección de Gregorio IX. Prevaleció este uso después del Concilio de Basilea, indicando con el nombre

de *C. iuris canonici* las colecciones auténticas (Gregorio IX, Bonifacio VIII, Clemente V), que el Conc., en materia de reserva de beneficios, había distinguido de las *Extravagantes* y de las *Regulæ Cancellariæ*.

Gregorio XIII en su Constitución *Cum pro munere* de 1 julio 1580, por primera vez añadió el *Decretum* de Graciano y las Extravagantes y llamó *C. iuris canonici* a la colección que contenía el Decreto de Graciano, las Decretales de Gregorio IX, el Libro Sexto de Bonifacio X, las Clementinas, las Extravagantes de Juan XXII y las comunes; colección que pasó después con este nombre a las ediciones, especialmente a partir del siglo XVII. En realidad después de la colección Clementina, no se editó ninguna otra colección auténtica hasta el Conc. de Trento.

2. LAS COLECCIONES CANÓNICAS QUE COMPONEN EL «C. IURIS CANONICI». - *a*) En orden cronológico, que es también el orden de las diversas ediciones, la primera es el *Decretum Gratiani*, obra del monje camaldulense Juan Graciano, realizada hacia el 1140 y titulada por su autor *Concordia discordantium canonum*. El *Decretum* es una colección de cánones seudoapostólicos, de concilios celebrados del s. IV al XII, de cartas de Papas (algunas espurias) de Anacleto a Inocencio II, de pasajes de Padres y escritores eclesiásticos, de fragmentos del *Corpus iuris civilis*, del *Codex Theodosianus*, etc. Se divide en tres partes: I) subdividida en 101 *distinctiones*, repartidas a su vez en *canones;* II) dividida en 36 *causæ*, subdivididas en *quæstiones*, repartidas en *canones;* III) dividida en 5 *distinctiones*, subdivididas en *canones*.

La obra de Graciano no tuvo aprobación oficial ninguna y los documentos utilizados conservan su valor originario. Sin embargo, esta obra fué fundamental para el derecho canónico.

En nuestra obra la citamos de la siguiente forma: libro I: T. I., 1; libro II: C. I., 1; libro III: D. I., 1 de consecr.

b) *Decretales de Gregorio IX*. Obra realizada por San Raimundo de Peñafort, al que se encomendó en 1230, y fué publicada como colección auténtica por Gregorio IX con la bula *Rex Pacificus* (5 septiembre 1234).

Consta de decretales pontificias (en su mayor parte del período 1145-1234), de unos pocos cánones conciliares, de pasajes bíblicos y de los Padres, de leyes civiles, etc.

La materia se distribuye en 5 libros, subdivididos en títulos y capítulos. Por esta razón las Decretales Gregorianas se citan en esta obra con la sigla convencional para las Decretales, X (abreviación de *extra*, esto es, fuera del material del Decretum), seguida del libro, título, capítulo, p. ej., X, II, 4, 2.

c) *Libro Sexto (Liber Sextus) Bonifaciano*. Es la compilación que mandó hacer Bonifacio VIII para las decretales posteriores a 1234, que se habían de añadir a modo de libro sexto a los 5 de Gregorio IX, y fué promulgada con la Bula *Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ* de 3 marzo 1298. Consta no sólo de Decretales, sino de los cánones de los Concilios de Lyon I (1245) y II (1274), y de las Decretales de 1239 a 1298. Se añaden 88 *Regulæ iuris* de Dino de Mugello. A pesar de llamarse libro sexto se divide también en cinco libros, subdivididos en títulos y capítulos. Citamos en nuestra obra este *Liber Sextus* como las Decretales Gregorianas, sin la X y añadiendo *in VI*; p. ej., I, 6, 2 *in VI*.

d) *Clementinas*. Es la colección de las Decretales, publicadas por Clemente V, mandadas recoger por Juan XXII, que la publicó con la Const. *Quoniam nulla iuris* de 25 octubre 1317. También se divide en cinco libros, subdivididos en títulos y capítulos. Su cita la hacemos en este nuestro Diccionario como para el *Liber Sextus* agregando, en lugar de *in VI, in Clem.*, p. ej., I, 2, 1 *in Clem.*

e) *Extravagantes*. Son decretales agregadas al Libro sexto o a las Clementinas (por lo que *vagan* fuera de las colecciones auténticas) en los manuscritos y en las ediciones. Varían en las primeras ediciones de número y no siempre se agregan a ellas.

De 1550 en adelante se añadieron establemente estas dos colecciones no auténticas: *Extravagantes Joannis XXII*, colección de 20 Decretales de este Papa, distribuidas en 14 títulos, subdivididos en capítulos (colección hecha por Iesselin de Cassagnes a partir de 1325), y *Extravagantes Communes*, colección de Decretales pertenecientes al período 1281-1478, distribuída en 5 libros (de los cuales falta el 4.º), subdivididos en títulos y capítulos.

Estas dos colecciones entraron a formar parte del *C. iuris canonici* tradicional. Después de la citada constitución de Gregorio XIII *Cum pro munere*, el *C. iuris canonici* tuvo su edición (1582) oficial (pero no la promulgación) y por este motivo desde entonces el *C. iuris canonici* fué señalado como el *C. iuris canonici* verdaderamente práctico, pero no oficial o legal.

En efecto, el *C. iuris canonici* no formó nunca una sola colección cuyas partes tu-

vieran el mismo valor: las Decretales de Gregorio IX, el Sexto y las Clementinas hasta el Código de derecho canónico eran colecciones auténticas, en tanto que el Decreto de Graciano, las Extravagantes de Juan XXII y las Extravagantes comunes no lograron nunca el valor de colecciones auténticas, si bien formaban con las demas el *C. iuris canonici.*

3. ADICIONES AL «C. IURIS CANONICI». - Al *C. iuris canonici* se agregaron varias adiciones, y muchos índices, reunidos éstos por Pedro Guenols, jurisconsulto francés del siglo XVII; estos índices, sin embargo, no entraron a formar parte de la edición de Richter-Friedderg o de Leipzig.

Los apéndices más comunes son: al pie del Decreto de Graciano: *a)* 47 cánones penitenciales tomados de la *Summa Aurea* del Card. Ostiense; *b)* 84 cánones de los Apóstoles, sacados de una traducción de Gregorio Hoffmann, jurisconsulto alemán († 1531).

Al pie de las Extravagantes: el libro 7.° de las Decretales de Pedro Mateo. Este jurisconsulto de Lyon recogió las Decretales de Sixto IV (1471-1484) hasta Sixto V (1583-1590), añadiendo otras Decretales de los predecesores de Sixto IV y muchas disposiciones del Conc. de Trento. La colección no tuvo aprobación ninguna de la Sta. Sede, más aún, en 1623 fué puesta en el índice.

Otro apéndice al *C. iuris canonici* fué el de las Instituciones de derecho canónico de Juan Pablo Lancellotti (1522-1590), compuestas por encargo de Paulo IV, pero que no fueron nunca aprobadas. En cambio, no se insertó en el *C. iuris canonici* otro material autoritativamente más importante.

Los actos de los Pontífices fueron recogidos posteriormente en los *Bullaria* y después en los *Acta Gregorii XVI, Pii IX, Leonis XIII, Pii X;* los *Acta Concilii Tridentini* y *Vaticani* fueron editados aparte, así como los actos de las Sdas. Congregaciones dieron origen a *Collectiones* o *Collectanea* propias, hasta que se llegó a los *Acta Apostolicæ Sedis* (véase) para los actos oficiales de la Santa Sede y al CIC.

4. PRINCIPALES EDICIONES DEL «C. IURIS CANONICI». - Las ediciones más interesantes del *C. iuris canonici* fueron: la edición de Juan Chappuis y Vital de Thebes (París, 1500, 1503); la edición hecha en 1582 en Roma por orden de Gregorio XIII; la edición de Pedro Pithou y de su hermano Francisco (París, 1687); la de Cristóbal Enrique Freiesleben (Praga, 1728); de Justo Henning Böhmer (Halae, 1747), que en algunas partes se aparta del texto auténtico; la de Emilio Richter (Leipzig, 1839); la de Emilio Friedberg (Leipzig, 1879-1881), que fué más tarde la edición anastática de 1928.

Después de la promulgación del CIC (1918), el *C. iuris canonici* tiene sólo valor de fuente. *Pal.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *Prolegomena,* Mechliniæ-Roma, 1945, p. 368-369; es clásica la obra de I. F. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts...,* Stuttgart, 1875-1882; E. FRIEDBERG, *Prolegomena* a su edición del *C. iuris canonici;* F. LAURIN, *Introductio in CIC,* Friburgo i. B., 1889; F. X. WERNZ, *Ius Decretalium,* I, Prato, 1913, n. 263-264; E. FERNÁNDEZ REGATILLO, *Institutiones iuris canonici,* Santander, 1951.

CORRECCIÓN FRATERNA. — 1. NOCIÓN. Es un acto de caridad hacia el prójimo que se encuentra en un estado de miseria espiritual por haber pecado y no se levanta de su pecado, teniendo necesidad de nuestra ayuda para salir de este estado. La ayuda consiste en una advertencia o amonestación o instrucción encaminada a hacerle cambiar de vida. Pertenece a la esencia de la c. fraterna el que sea hecha para liberar al prójimo de su miseria espiritual; para hacer cesar el mal del pecado como dañoso para el alma. Corregir al prójimo por otros motivos, p. ej., porque su mala conducta es un daño espiritual o temporal para los demás o para la sociedad es también un acto bueno y útil, pero no es c. fraterna verdadera y propiamente tal. La c. fraterna es, pues, obra de misericordia, de ayuda en el campo de los bienes espirituales.

2. OBLIGACIÓN. - El mandamiento de amar al projimo nos obliga a hacer cuanto podamos para librarle de cualquier miseria, incluso espiritual. Por esto la c. fraterna en general es obligatoria del mismo modo que la limosna o cualquier otra ayuda material. Pero precisamente porque se trata del bien espiritual y del mal del pecado hay elementos especiales que limitan esta obligación. Con relación a los bienes materiales no hay necesitado que no quiera librarse de su miseria y que no quiera ser ayudado por otro. La ayuda temporal es siempre agradecida.

En cambio, con relación a los bienes espirituales la situación es totalmente distinta. Muchos no quieren ser ayudados a librarse de su miseria espiritual porque prefieren los placeres o las riquezas fruto de su vida pecaminosa a los bienes espirituales. Por esto la c. fraterna es con frecuencia un acto penoso y odioso para el que la tiene que hacer, es

más, puede tener efectos malos como la indignacion, el disgusto, la enemistad y a veces hasta la venganza, la persecución u otras acciones dañosas por parte de la persona a la que se hace la corrección. Mucho depende de las circunstancias concretas, del carácter y de la cualidad de las personas y también de las relaciones que entre ellas existan: pero no se ha de negar la posibilidad de disgustos, daños y peligros. Otra diferencia entre la miseria espiritual y la temporal es que la primera depende mucho más de la voluntad del pecador, de manera que él mismo está en condiciones muy a menudo de librarse de ella. En esta consideración se basa la doctrina según la cual, fuera de las personas que tienen autoridad o responsabilidad directa en la conducta ajena (padres, educadores, maestros, superiores, etc.), los demás no tienen normalmente obligación grave de hacer la c. fraterna. Para que haya obligación grave se requieren dos cosas: *a*) que la corrección pueda ser hecha sin grave daño o grave incomodidad de quien la hace; *b*) que sea cierto que el prójimo se encuentra en verdadera necesidad espiritual, de manera que no pueda salvarse fácilmente a sí mismo sin la correccion. No existe además la obligación cuando no haya fundada esperanza de que ha de tener éxito. Por esto es rara vez obligatoria para con una persona desconocida. La c. fraterna es una obra buena cuando se hace con verdadera caridad y benevolencia y también con prudencia. Depende mucho del modo con que se hace, esto es, si se hace con buenos modos, con humildad, sin dureza o desprecio y en general también con dulzura. El pecador ha de sentir realmente que el otro no trata más que de ayudarle y no quiere más que hacer bien al prójimo. Es también de gran importancia buscar y esperar el momento más propicio para el mejor resultado. El buen cristiano, guiado por el amor de Dios y del prójimo, procura hacer también en este campo todo el bien posible sin esperar a que se lo pidan, a no ser en el caso especifico en que tal obra sea obligatoria para él. *Ben.*

BIBL. — STO. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1; Id., *Sum. Theol.*, II-II, q. 33, a. 1.

CORRUPCIÓN DE MENORES. — 1. NOCIÓN. Bajo esta expresión se entiende cualquier atentado a la inocencia de personas menores de edad, esto es, cualquier acto o serie de actos, que pueda excitar, favorecer, facilitar la depravación de costumbres en personas que por su inexperiencia tienen menos posibilidad de resistencia frente a las artes de la seducción.

De suyo en el campo moral se restringe a una forma de cooperación al mal en materia de lujuria (v.), por donde además del pecado contra la castidad está el pecado de escándalo (por lo tanto contra la caridad), cuando no se añaden otras malicias especiales (p. ej., contra la virtud de la piedad).

En el derecho canónico y en el derecho penal de diversas naciones se considera también delito y su configuración consiste en los actos libidinosos cometidos con personas menores de edad (en general menores de 16 años) o en presencia de ellas.

En efecto, en estos actos, aun cuando frecuentemente no se pueda excluir el consentimiento por parte del menor, el legislador supone la existencia de la violencia. De todos modos es ciertamente grave y antisocial el abuso que se hace de la inexperiencia, de la ingenuidad de una persona adolescente, que aun no ha alcanzado o sólo desde hace muy poco la difícil edad de la pubertad. Por este motivo casi todas las legislaciones tutelan la inconsciencia de estos menores, aplicando el aforismo: *maxima debetur puero reverentia.*

2. ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL PECADO Y DEL DELITO. - Para la existencia del pecado se requieren los actos libidinosos; la cooperación al mal con el escándalo consiguiente; la menor edad del sujeto pasivo, que puede sin embargo disentir. Los mismos elementos vienen a ser poco más o menos los constitutivos del delito.

a) El primer elemento es la edad de la víctima, que se juzga inferior a la edad de plena experiencia y conocimiento.

b) Otro elemento constitutivo y que representa la materialidad del delito son los actos libidinosos, tanto los cometidos por el corruptor con el menor, como los cometidos por el menor mismo a instigación del corruptor. Éstos pueden ser logrados por medio de la violencia y entonces en algunas legislaciones se cae en el delito de violencia carnal con menor, o también puede obrar por vía de seducción, obteniendo el consentimiento de la victima. La corrupción adquiere carácter de mayor gravedad si el corruptor está ligado a la víctima por relaciones de parentesco.

La corrupción puede cometerse tanto con actos realizados sobre la persona como con actos realizados en presencia del menor. Se

trata de proteger la juventud contra los efectos perniciosos de la torpeza y por lo tanto también contra las frecuentísimas formas de ésta que, aun manifestándose sin contacto corpóreo, llevan en sí la potencia corruptora.

Desde el punto de vista moral cualquier acto de corrupción potencial basta para darnos la existencia del pecado: una conversación, un libro, una representación obscena, etc. Desde el punto de vista penal a veces se entienden sólo por actos libidinosos los actos directamente orientados a la satisfacción sexual.

De todos modos en relación con el fin y con el efecto del pecado y del delito los actos libidinosos deben ser tales que corrompan potencialmente al menor, suscitando en él el sentido de la concupiscencia. Pero basta un solo acto para configurar el pecado, siempre que potencialmente, o al menos en la intención de quien lo pone, tenga eficacia corruptora. En el campo penal se requiere a veces una serie de actos; siempre se requiere el acto externo y potencialmente corruptor.

Además de los intereses de satisfacer la pasión individual, la corrupción de los menores de edad puede ser dictada a veces por motivos de lucro (trata de blancas, etc.), por odio al bien y a la virtud, que se transforma más o menos explícitamente en odio a Dios.

3. Delito de c. de menores en la legislación española. - Aunque el CPE castiga algunos delitos deshonestos cometidos con mujeres mayores de 12 años y menores de 16 o 23 (arts. 434-437), sólo pena como causante del delito de corrupción de menores: 1) al que habitualmente promueva, favorezca o facilite la prostitución o corrupción de persona menor de 23 años; 2) al que para satisfacer los deseos de una tercera con propósitos deshonestos facilitare medios o ejerciera cualquier género de inducción en el ánimo de menores de 23 años, aun contando con su voluntad, y el que les indujere a dedicarse a la prostitución; 3) el que con el mismo objeto ayude o sostenga la continuacion de la corrupción o la estancia de menores de 23 años en casas o lugares de vicio (art. 438).

Por su parte, el CCE declara inhábiles para ser tutores y protutores a los que hubieren sido penados por el delito de corrupción de menores (art. 237). Lo mismo dispone el CPE respecto de la persona bajo cuya potestad legal estuviere un menor y que teniendo noticia de la prostitución o corrupción de éste no le recoja para impedir su continuación en tal estado, y no le ponga en su guarda o a disposición de la autoridad si careciere de medios para su custodia. Pierde igualmente la patria potestad o la autoridad marital, si las tuviere, sobre el menor, y queda sujeto a la pena de arresto mayor (art. 439).

Se requiere por lo tanto en España, para que exista este delito, que el sujeto sea un intermediario, que la acción sea habitual y que la edad sea menor de 23 años; no hace al caso que sea hombre o mujer, ni que la menor viniera dedicándose ya a la prostitución. *Tr.*

4. Penas en el derecho canónico. - En el derecho canónico se irroga automáticamente la infamia contra los seglares que hayan recibido una condena por delitos contra el sexto mandamiento, cometido con menores de 16 años (*infamia iuris:* can. 2357, § 1); el Ordinario puede irrogar otras penas según la oportunidad.

Los clérigos de órdenes menores pueden ser también suspendidos del estado clerical (can. 2358). Los clérigos de órdenes mayores pueden ser suspendidos, declarados infames, privados de cualquier oficio, beneficio, dignidad y cargo y en los casos más graves depuestos (can. 2359, § 2). *Pal.*

BIBL. — E. Manfredini, *Delitti contro la moralità pubblica e il buon costume*, Milano, 1934; J. Chelodi, *Jus pœnale*, Tridenti, 1935, p. 117-120, n. 84-85; V. Manzini, *Trattato diritto penale italiano*, Torino, 1936, p. 419 ss.; M. Dondina, *Corruzione di minorenni*, en *Nuovo digesto italiano*, IV, 289-291; A. Caratello, *La difesa sociale dei minorenni*, Macerata, 1939.

COSA JUZGADA. — 1. Concepto. - Dícese c. juzgada la solución de una controversia por medio de una sentencia que no se puede impugnar con remedios ordinarios. A esta solución la ley canónica le atribuye presunción absoluta *(iuris et de iure)* de verdad, como una persuasión legal de la justicia objetiva lograda por la sentencia (can. 1904, § 1). El interés general y el bien público exigen que después de un cuidadoso y suficiente examen de la causa se ponga fin a los debates procesales. Aquí hablamos particularmente de la c. juzgada en derecho canónico.

2. Valor jurídico. - En la sentencia se ha de distinguir la parte dispositiva de la motivación de la sentencia. La parte dispositiva sustancialmente crea el derecho o falta de derecho de las partes; de aquí se sigue el derecho a la ejecución de la sentencia y el de oponerse a que la cuestión sea nuevamente tratada en tribunal (can. 1904, § 2). La mo-

tivación es parte secundaria, aunque no puede faltar (can. 1873, § 1, n. 3), a no ser en los casos en que la sentencia provenga de la Suprema Autoridad. Así tienen vigor las sentencias del Papa o del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica (can. 1605, § 2), aunque no sean motivadas. La presunción de verdad se extiende sólo a la parte dispositiva y no a la motivación, a no ser por excepción cuando por defecto cometido en la redacción la parte dispositiva sea más restringida que la motivación por lo cual puedan nacer eventualmente efectos prácticos de la sentencia.

3. La c. juzgada en las interlocutorias. Las sentencias interlocutorias en las causas incidentales pasan también a definitivas, a no ser que se anulen sus efectos con nuevas pruebas. Así las interlocutorias que imponen o rechazan una nueva prueba. Pero la interlocutoria sobre la competencia, sospecha, capacidad de las partes, parece vincular al juez que pronuncia la sentencia.

4. La excepción de c. juzgada. - La excepción de c. juzgada, como todas las excepciones, es perpetua y perentoria, fundada como está en el principio de que no se puede tomar en examen una controversia ya juzgada y que se considera objetivamente agotada una vez lograda la verdad y la justicia objetiva.

5. Cuándo surge la c. juzgada. - La c. juzgada surge después de dos sentencias conformes, por falta de apelación o de prosecución de la misma, por abandono o renuncia a la apelación o cuando la sentencia es por derecho positivo inapelable (can. 1902). Las causas que conciernen al estado de las personas no pasan estrictamente hablando, a cosa juzgada y pueden ser sometidas a nuevo examen siempre que se den nuevas pruebas o nuevos argumentos (can. 1903). No pasan nunca a cosa juzgada por lo tanto las sentencias dadas en las causas relativas a la separación personal, al vínculo matrimonial, a la ordenación y profesión religiosa. En las causas matrimoniales se añade el principio establecido por el can. 1897, por el cual al defensor del vínculo se le da facultad para proponer la apelación aun después de haber obtenido la doble sentencia conforme declarativa de la nulidad matrimonial.

6. Eficacia de la c. juzgada en las causas contenciosas. - La c. juzgada tiene valor sólo en lo que concierne al objeto mismo de la sentencia. Por este motivo un nuevo juicio no se admite cuando la demanda judicial sea la misma, sobre el mismo objeto, por los mismos motivos, entre las mismas partes, en las mismas cualidades. Los motivos personales, que justifican la presentación de la nueva demanda, pueden variar, pero la causa no.

7. Eficacia de la c. juzgada en las causas criminales. - La sentencia en contencioso pasada a cosa juzgada no siempre prueba la existencia de un delito, aunque el juez penal haya suspendido el procedimiento en espera de este pronunciamiento; puede probar, sin embargo, la existencia de un hecho que sea el fundamento del proceso penal, como puede probar la existencia y consolidación de un derecho en otro procedimiento que consideraba aquel pronunciamiento como perjudicial. Del mismo modo la sentencia de condenación pasada a cosa juzgada prueba la existencia y los efectos de un delito, por ej., en una causa contenciosa para el resarcimiento de los daños.

8. La c. juzgada en derecho civil. - Sustancialmente el concepto de la c. juzgada en derecho civil es el mismo que en derecho canónico.

Los efectos de la c. juzgada civil son, sin embargo, con frecuencia más absolutos que en el derecho canónico. Esto se explica observando que en los procesos civiles son de gran duración las causas patrimoniales; y, por lo tanto, en las condiciones requeridas todas las sentencias pasan a cosa juzgada. El CCE admite la presunción de cosa juzgada en el art. 1251, § 2; en lo criminal está admitida por la Ley de Enjuiciamiento criminal, art. 666.

9. Aspecto moral. - La c. juzgada se presume justa y generalmente obliga en conciencia. Pero si la c. juzgada amparase un estado de hecho que con certeza resultase objetivamente injusto, el beneficiado no puede en conciencia valerse de él; el perjudicado puede valerse de la compensación oculta (v.) y el juez que hubiera sido voluntariamente su causa está obligado a la reparación de los daños. *Pug.*

BIBL. — Allard, *Étude sur la chose jugée*, París, 1875; R. Astraldi, *Le regiudicate e le sentenze interlocutorie*, en *Giurispr. ital.*, 1929, I, 1, 4977; F. Menestrina, *Il Passaggio in giudicato in rapporto della sentenza di primo grado*, en *Riv. di dir. proc. civ.*, 1926, II, 202; A. Raselli, *Della cosa giudicata in rapporto alle eccezioni ed alle domande reconvenzionali*, en *Riv. di dir. proc. civ.*, 1926, 21; A. Rocco, *Trattato della c. giudicata come causa di estinzione dell'azione penali*, Modena, 1900.

COSTUMBRE (jurídica). — 1. Concepto. Un hecho varias veces y constantemente repetido por una comunidad eclesiástica, ca-

paz de normas legislativas, puede dar lugar a la c., que por esta razón se define: un derecho objetivo no escrito, introducido por un largo uso de la comunidad, con alguna aprobación de la autoridad constituída. Para que se pueda hablar, pues, de una c. que como derecho objetivo tenga valor de ley se requiere: *a*) que exista en una comunidad capaz de normas jurídicas; *b*) que se derive de actos frecuentes, uniformes, públicos y libres, puestos con ánimo de obligarse, y por lo tanto no por cierto sentido de educación, de devoción, de liberalidad, etc.; *c*) que sea introducida para el bien común; *d*) que sea legítimamente prescrita, esto es, que esté en vigor por el tiempo determinado por la ley (el Código canónico considera ordinariamente el espacio de cuarenta años continuos y completos: can. 27, § 1, 28); *e*) que finalmente sea aprobada por la autoridad competente. Esta aprobación, que el derecho romano no requería, la requiere expresamente el legislador eclesiástico (can. 25): basta, sin embargo, la aprobación tácita que jurídicamente se presume cuando el Superior competente, libre y conscientemente no contradice. Además de la aprobación tácita y expresa está la aprobación legal que, sin embargo, se puede decir que es una especie de aprobación expresa, y que existe cuando el legislador con una ley aprueba antecedentemente todas las costumbres que reúnan determinados requisitos (cfr., p. ej., el can. 27).

2. División. - La c. se divide en: universal (si está vigente en toda la Iglesia) y particular (si existe en un territorio determinado o para determinadas comunidades de personas); en: según la ley, fuera de la ley, contra la ley (*secundum legem, præter legem, contra legem);* por su relación con las normas legislativas vigentes se divide finalmente en: ordinaria (de cuarenta años), centenaria (de cien años), inmemorial (de cuyo comienzo no existe recuerdo en memoria de hombre). La c. *secundum legem* es la mejor intérprete de la ley vigente (can. 29), antes de la prescripción en sentido doctrinal, después de la prescripción de modo auténtico. La c. *præter legem*, teóricamente tiene la misma eficacia que la ley, pero en la disciplina actual, muchas materias se sustraen a su dominio (p. ej., introducir una irregularidad, nuevas censuras, nuevos impedimentos matrimoniales, etc. Finalmente, la c. *contra legem* abroga o deroga la ley vigente; sin embargo, la c. universal abroga o deroga la ley universal; la c. particular tanto la ley particular como la universal, porque por la especie se deroga el género *(generi per speciem derogatur);* más aún, la c. centenaria e inmemorial quita valor aun a la ley que excluya las costumbres contrarias (canon 27, § 1).

3. Cesación. - La c. cesa de la misma forma que la ley: por lo tanto, *intrínsecamente*, si la materia de la c. se convierte en deshonesta o públicamente inútil; *extrínsecamente*, por una ley o por una c. contraria. Sin embargo, para la ley convendrá notar que la ley general no quita las costumbres particulares, si no es en el caso en que el legislador haga expresa mención de ello. Así cualquier ley contraria no afecta a las costumbres centenarias o inmemoriales, a no ser que el legislador las excluya expresamente. En sentido análogo la c. contraria quita la precedente, siempre que la nueva c. no pueda de algún modo conciliarse con la antigua: de otra suerte hay que conciliar la una con la otra *(iura sunt amice concilianda)*. *Fel.*

BIBL. — Couly, *La coutume en droit canonique*, en *Canoniste*, 48 (1926), 428-441; Wehrle, *De la coutume dans le droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Église au Pontificat de Pie XI*, París, 1929; A. Van Hove, *De consuetudine*, *De temporis supputatione*, Mechliniæ-Romæ, 1933.

COYUNTURA ECONÓMICA. — 1. Noción. Los movimientos que perturban sistemáticamente el equilibrio económico constituyen lo que con palabra reciente se llama c. económica. La palabra ha sido tomada por analogía de la terminología adoptada en la astronomía medieval en el sentido de que los procesos económicos en sus cruces y encuentros parecen seguir leyes que recuerdan las de la astronomía. En el lenguaje común se expresa con el término c. la marcha de los negocios, en el científico se precisa el movimiento que nace a través de la elaboración estadística después de haber depurado los datos de las variaciones estacionales y los de las accidentales.

La doctrina de la c. se ha afirmado en el curso de los últimos 20 años como desarrollo de las diversas teorías sobre los ciclos económicos que han conducido a algunos autores a la afirmación de que las oscilaciones económicas representan el elemento esencial y normal en el curso de los hechos económicos.

2. Valor ante las previsiones económicas. - Esta orientación de los estudios ha ayudado indiscutiblemente a las investigaciones sobre la dinámica económica y a la interpretación del concepto de equilibrio eco-

nómico. Parece, sin embargo, excesiva la tesis de que el movimiento coyuntural sea algo determinado, natural y durable. Sobre esta tesis se han fundado los constructores de los llamados barómetros económicos para las previsiones sobre el proceso económico.

La estricta interdependencia de los hechos económicos, la complejidad de los organismos de producción y la entidad de los cambios que se realizan en el mundo económico moderno, en la parte caracterizada aún por el sistema de competencia, hacen particularmente graves las variaciones de la c.

De aquí la sentida necesidad de intervenciones reguladoras que pueden ser realizadas por el Estado y que pueden ser realizadas también por los individuos si van guiados por una experiencia más perfecta de los hechos económicos. Los resultados limitados conseguidos por los citados barómetros económicos dejan cierto escepticismo sobre la posibilidad de atenuar las oscilaciones coyunturales por medio de la acción reguladora consciente de los particulares. La intervención del Estado, aun cuando se discuten mucho sus límites, se admite generalmente y de ella existe un ejemplo clamoroso durante la gran crisis de 1929-1933 en los Estados Unidos (v. *Crisis*).

3. ASPECTO MORAL. - Moralmente no se puede menos de aprobar la dirección de los estudios hacia las investigaciones de la dinámica económica. La acción de los particulares, si es posible, debe ser inspirada siempre en criterios de justicia y de caridad; la intervención del Estado es indudablemente licita, siempre que se contenga dentro de los límites de las exigencias del bien común (v.). *Gol.*

BIBL. — E. WAGEMANN, *Koniunkturlehre*, Berlín, 1928; F. VITO, *Le fluttuazioni economiche*, Torino, 1947.

CRÉDITO. — 1. NOCIÓN. - Además del significado común referido a una relación contractual (deudor-acreedor), esta voz tiene una acepción más amplia y abraza toda la economía de la circulación de la riqueza, esto es, el conjunto de relaciones por el cual se efectúa la mayor parte de los cambios sobre la base de la confianza. El c., en efecto, expresa «la confianza de que el deudor podrá y querrá satisfacer sus obligaciones» (Toniolo).

La confianza se basa en dos elementos: uno de carácter moral (honestidad del deudor), el otro de carácter económico (la solvencia del deudor).

Aparece además otro elemento que caracteriza esta forma especial de cambio: el tiempo.

El c. puede, en efecto, definirse el cambio de una riqueza presente por una futura.

Las dos formas fundamentales de c. son la venta a plazo y el préstamo. Este último entendido en su sentido exacto, por el cual el deudor no está obligado a restituir la misma cosa recibida en préstamo (en cuyo caso se trataría de un alquiler), sino una riqueza equivalente.

Para garantizar el c. contra todo riesgo se han creado especiales instituciones jurídicas (garantías, privilegio, hipotecas, cauciones, etc.) y formas especiales de obligaciones (billetes de banco, cheques, letras, etc.) que van a reforzar el elemento básico de la confianza.

2. MODO DE OPERAR. - El c. inició su función verdaderamente original sólo cuando (s. XIII) las riquezas futuras representadas por él fueron en cierto modo reales y negociables por medio de los títulos de crédito (letras de cambio, etc.). Iniciase entonces una verdadera revolución económica. En efecto, el c. hace menos costosa la realización de los cambios, reduciendo al mínimo el uso efectivo de la moneda, hace más activa y más rápida la circulación de los capitales, no creando nuevos capitales (como erróneamente se pensó por algunos), sino sustituyéndolos y transfiriéndolos con una rapidez prodigiosa.

Enormes masas de riqueza, no ficticias, sino futuras, se agregan al cúmulo de las riquezas existentes y circulan bajo la forma de títulos negociables o al portador. Éstos son objeto de un vastísimo comercio ejercitado por una especie nueva de comerciantes: los banqueros.

Los bancos reciben en préstamo dinero (operaciones pasivas: depósitos, cuentas corrientes, etc.) y dan en préstamo dinero (operaciones activas: descuento de letras, préstamos con garantía o sin ella, anticipos, etc.); en sustancia cumplen la función (intermediaria) de dirigir el ahorro a la actividad productiva. La compensación de su trabajo se lo da la diferencia entre el interés percibido por las operaciones activas y el pagado por las operaciones pasivas (interés).

El c. oportunamente maniobrado (concedido o negado) por parte de los institutos bancarios influye sobre la producción (costes) y sobre la distribución (precios). Los bancos de emisión, que son los reguladores del c. de un país, siguen una política de c. determinada

por las especiales condiciones económicas y monetarias nacionales e internacionales.

3. INSTITUTOS DE C. - La función confiada a los institutos de c. en general reviste un carácter eminentemente social y de una extrema delicadeza; puede ser objeto de desviaciones o de perturbaciones patológicas si no es guiada e informada por sólidos principios morales (honradez en la administración del dinero, previsión y prudencia en las inversiones, preocupación del bien común) (v. *Administración*).

4. NOTAS HISTÓRICAS. - Junto a las primeras instituciones de c. de carácter privado para los préstamos al comercio de ultramar y a los Municipios o a los príncipes, nacieron también, originadas más que por un sentimiento egoísta de lucro por el moral de luchar contra la avaricia de los detentores de la riqueza otros institutos basados en principios mutualistas de ideal cristiano (Montes de Piedad, Cajas de Ahorros) que fueron favorecidos y ayudados por la Iglesia. Siempre animados de estos principios, a fines del siglo pasado nacieron las primeras cooperativas de c. (Cajas Rurales) y los Bancos Populares, para llevar el auxilio del c. a la pequeña industria, a la agricultura y al artesanado, olvidados por los grandes bancos interesados generalmente en la financiación de grandes complejos industriales y frecuentemente con fines especulativos. Para cuestiones sobre la usura, v. *Interés*. *Tau.*

BIBL. — V. PARETO, *Cours d'economie politique*, Lausana, 1896-97; E. VAN ROEY, *De iusto actuario et contractu crediti*, Lovaina, 1903; G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale. La circolazione*, Firenze, 1924, p. 146-47; C. BARBAGALLO, *Le origini della grande industria contemporanea*, Venezia, 1929; CH. GIDE, *Cours d'économie politique*, París, 1930; M. PERNAUT, *Teoría económica*, Madrid, 1958, J. PRADOS, *El sistema bancario español*, Madrid, 1958.

CREMACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La c. es la destrucción del cadáver humano por medio del fuego o de un gran calor. Prácticamente va siempre acompañada de un rito funerario, aunque no necesariamente religioso. Puede tener un carácter civil y profano. Conviene distinguir la c. propiamente dicha, usada en los casos comunes, y la c. como medida higiénica y necesaria por circunstancias especiales (guerra, peste), para evitar peligros inminentes que no pueden ser eliminados mediante la inhumación.

2. DATOS HISTÓRICOS. - La c. en una forma simple y tosca (la pira) estuvo en uso en algunos pueblos paganos, p. ej., los que habitaban en Palestina antes de los canaanitas. De los caldeos, medas, persas, griegos y romanos se puede decir que además de la inhumación como práctica más común y estable practicaban también a veces la c., la cual, sin embargo, no fué jamás de uso común y con frecuencia fué combatida y reprobada. El pueblo hebreo, y más tarde los cristianos, rechazaron siempre la c. como indigna e incompatible con la reverencia debida al cuerpo humano. A fines del s. XIII hubo un movimiento de algunos grupos de cristianos que quisieron practicar una c. especial, que fué fácilmente deshecho por el papa Bonifacio VIII. Tampoco tuvieron ningún resultado permanente en la legislación civil durante la Revolución francesa. Más durable, aunque muy limitado, fué el éxito que tuvieron las sociedades masónicas y anticatólicas hacia 1870, comenzado en Italia. Esta acción tenía un sentido anticristiano y los masones pretendían con ella combatir la fe en la resurrección de los cuerpos. En 1872 se construyeron hornos crematorios en Padua, más tarde en otros muchos países de Europa y en los Estados Unidos. Las legislaciones civiles que hasta entonces no admitían más que la inhumación fueron cambiadas y la c. se convirtió en un acto legalmente reconocido. Sin embargo, a pesar de toda la propaganda, la gran masa del pueblo, aun los no cristianos, han rechazado siempre la c. El número de los cuerpos incinerados es relativamente pequeño.

3. MORALIDAD. - La Iglesia católica es contraria a la c. y su autoridad suprema ha declarado ilícitas las acciones siguientes: *a)* quemar un cadáver; *b)* cooperar formalmente a la c. (v. *Cooperación*); *c)* dar órdenes para que el propio cuerpo o el de otro sea incinerado; *d)* ser miembro de una sociedad cuyos miembros se comprometen a hacer quemar el cuerpo propio y el de las personas de que pueden disponer; *e)* dar la absolución sacramental a una persona que haya mandado incinerar su cuerpo y que no quiera revocar tal orden; dar a esta misma persona después de muerta sepultura eclesiástica (S. C. S. Of., 1886, y cans. 1203, 1240, § 1, n. 5, y 2339).

La razón por la cual la Iglesia se opone a la c. no es porque esté en contradicción con un dogma de la fe católica. La resurrección no es más difícil después de la c. que después de la corrupción total del cuerpo sepultado. Los masones y otros sedicentes *iluminados* enemigos de la c. tienen a veces también en este punto ideas pueriles con

respecto a la doctrina católica. La Iglesia católica condena la c. ante todo porque es contraria a la antiquísima tradición cristiana y humana, al uso tan antiguo como el mismo género humano, basado en los justos sentimientos de reverencia para con el cuerpo humano, que fué órgano del alma santificada por la gracia y por la vida divina; templo del Espíritu Santo. Bien sabemos que de suyo y para el cuerpo la c. no es más nociva ni más repugnante que la corrupción natural, pero para nosotros la reverencia pide que el cuerpo quede intacto; que no sea destruído violentamente, sino depositado piadosamente en la tierra, como semilla que ha de resucitar un día a nueva vida. La sepultura no sólo se adapta mejor a la liturgia tradicional de la Iglesia, sino a cualquier rito funerario que quiere expresar e inculcar a los circunstantes los grandes misterios de la muerte cristiana y de la vida después de la muerte. Un motivo secundario y circunstancial de la prohibición eclesiástica era y lo es todavía (aunque ahora no tanto) la tendencia anticristiana de los defensores de la c. Quemar un cuerpo no es por lo tanto un acto malo por su naturaleza íntima, pero tampoco es exacto decir que se trata de una ley puramente positiva. La Iglesia, en efecto, no cambiará su posición relativa a la c. De lo que hemos expuesto resulta claro que no está prohibido quemar los cuerpos humanos cuando en circunstancias extraordinarias (p. ej., una epidemia), sea éste el medio necesario para evitar peligros o para combatir la epidemia misma. *Ben.*

BIBL. — *Incinération,* en DAFC; E. RIGHI-LAMBERTINI, *De vetita cadaverum crematione,* Venegono Inferiore, 1948.

CRETINISMO. — 1. DEFINICIÓN Y PATOGÉNESIS. - Es una enfermedad que ataca a los habitantes de muchas regiones montañosas. Obsérvase esta enfermedad sobre todo en Suiza, Tirol y Pirineos, aunque no es exclusiva de Europa, sino que se encuentra también en regiones de Asia y América, dándosele el nombre de «c. endémico». Suele ir acompañada de bocio y de otras profundas alteraciones del tiroides, que ponen a esta glándula en estado de grave insuficiencia funcional. El hipotiroidismo se encuentra en el origen de la enfermedad.

Pueden encontrarse, sin embargo, manifestaciones aisladas de esta enfermedad en medio de la población normal: entonces se habla de «c. esporádico», cuyos casos dependen de diversos procesos morbosos que han impedido o alterado gravemente el desarrollo normal de la glándula tiroides.

2. SINTOMATOLOGÍA. - En los individuos afectados por c. se nota desde su nacimiento, o en los primeros años de su vida, una tumefacción particular de los tegumentos (mixedema), especialmente en el rostro, que con la edad se va reduciendo, y la piel —seca, pálida y terrosa— se cubre de arrugas y pliegues; además, todo el organismo —comprendida la psique— sufre un enorme retraso en el desarrollo con un notable enanismo, por lo cual en los casos más graves pueden observarse sujetos que a los treinta años presentan la estatura de un niño de cinco. La pequeñez del rostro respecto del cráneo, la anchura de la boca, con la lengua gruesa y diversas anomalías dentarias, el desarrollo nulo o muy retrasado de la esfera genital (que sin embargo no siempre impide la procreación), completan las líneas fundamentales del cuadro morfológico de estos enfermos que reúnen en sí mismos, más o menos monstruosamente, características infantiles y seniles.

Las diversas funciones de la vida vegetativa son retardadas. En las mismas funciones psíquicas se nota una característica lentitud, un notable torpor y una insuficiencia global. Estos enfermos son inhábiles, tímidos, desconfiados, faltos de iniciativa. Tienen buena memoria y un acentuado sentido de gratitud para quienes les socorren; son mansos e inofensivos. Se apartan de la compañía y prefieren vegetar en el estrecho círculo familiar, revelando —aun bajo el aspecto psicológico— aquella extraña mezcla de senilidad y de infantilismo que caracteriza su aspecto exterior. No rara vez el sordomutismo completa y agrava el cuadro morboso.

3. ETIOLOGÍA Y TRATAMIENTO. - La causa primera del c. endémico es todavía completamente desconocida. Se puede decir solamente que la endemia está ligada a particulares condiciones ambientales todavía desconocidas.

La cura —extraordinariamente eficaz, sobre todo si se comienza a tiempo en los jóvenes— consiste en la suministración cotidiana de pequeñas cantidades de extracto de tiroides o de yoduros. En Italia se ha obtenido una notable reducción del bocio-c. endémico distribuyendo en las regiones más afectadas la sal de cocina adicionada con pequeñas cantidades de yoduro potásico.

4. PROBLEMAS MORALES. - La plaga de la endemia bocio-c. no ha sido afrontada todavía adecuadamente (como se ha hecho, p. ej.,

para la tuberculosis). Esta especie de olvido depende por una parte del hecho de que los enfermos son apáticos, sin iniciativas y resignados a su condición morbosa; y por otra parte de la circunstancia que la endemia afecta a poblaciones rurales pobres, apartadas del comercio con otras gentes. Esto no impide que este serio y arduo problema se estudie con amplitud de medios a fin de lograr una solución racional cuyos reflejos ético-humanitarios son por lo demás evidentes.

Otro aspecto moral relativo a los cretinos (que son objeto bastante más frecuentemente de escarnio y ridículo que no de conmiseración y de curas útiles) se refiere a su posición frente a la ley divina y humana.

Las formas más graves —que llegan a la ausencia de toda actividad psíquica, a una condición puramente vegetativa— hacen al individuo penalmente irresponsable, civilmente incapaz y ni siquiera en condiciones de contraer matrimonio válidamente, ya que los cretinos, bajo este aspecto, se han de equiparar a los idiotas o a los amentes de los canonistas.

En las demás formas se puede observar toda una gama de enfermos —definidos semicretinos— cada vez más cercanos a la normalidad; para éstos el juicio moral, penal, civil o canónico habrá de formularse en cada caso, valorando cuidadosamente la entidad del defecto tanto en las facultades psíquicas en particular como en el comportamiento global del sujeto. No será superfluo añadir —por lo que se refiere a la valoración de la responsabilidad moral y penal frente a un eventual delito— que (fuera de los raros casos en que al c. se asocian cerebropatías u otras afecciones psíquicas productoras de perversión o de impulsividad) los cretinos y semicretinos, por efecto de su peculiar *forma mentis* caracterizada por la timidez y la simplicidad, son extraños a la comisión de delitos y que cuando se hacen culpables depende esencialmente de una ingenua exteriorización de sus instintos naturales, no frenada o corregida por el raciocinio, o se trata de reacciones excesivas frente a cualquier perverso perseguidor o perturbador. En uno u otro caso los rigores de la ley no pueden caer sobre ellos; más bien se les impondrá una recuperación más o menos temporal en lugares idóneos donde junto con el tratamiento yodotiroideo se tratará de lograr la educación de estos desgraciados. *Riz.*

BIBL. — U. CERLETTI, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946.

CRIMEN (Impedimento de). — 1. NOCIÓN Y ESPECIES DIVERSAS. - Para defender la santidad del matrimonio y la incolumidad de los cónyuges, la ley canónica ha introducido después de varias vicisitudes el impedimento de crimen regulado actualmente por el canon 1075, que presenta cuatro figuras diversas: *a*) el adulterio unido a la promesa del matrimonio; *b*) el adulterio unido al matrimonio atentado, aunque sólo sea civil; *c*) el adulterio con conyugicidio por parte de uno de los adúlteros; *d*) el conyugicidio consumado de común acuerdo por los dos, aun sin adulterio. En estas dos últimas figuras, por tratarse de delitos gravísimos, jamás se concede dispensa, si se trata de un hecho público; si se trata de un hecho oculto puede darse dispensa alguna rara vez con las condiciones impuestas en cada caso por la Sagrada Congregación de Sacramentos en el foro extrasacramental o por la Penitenciaría Apostólica en el foro sacramental de la confesión.

En cambio, las dos primeras figuras constituyen impedimento de grado menor en las que no se niega la dispensa.

Para que exista el impedimento menor se requiere que los dos hechos hayan sucedido durante el mismo matrimonio de uno de los culpables. Por lo tanto, el adulterio solo, sin promesa o sin atentado del matrimonio, no produce impedimento, aunque los dos adúlteros vivan en concubinato. Es necesario que además del adulterio tenga lugar (no importa que sea simultáneamente o en tiempos distintos, siempre que sea durante el mismo matrimonio) la promesa formal dada y aceptada, o la tentativa, esto es, la celebración inválida de otro matrimonio eclesiástico o civil.

El adulterio además ha de ser formal, esto es, los dos culpables deben saber que uno de ellos al menos está ligado por matrimonio válido; finalmente, el adulterio debe ser completo.

2. MULTIPLICACIÓN DEL IMPEDIMENTO. - Cuando concurren con el adulterio la promesa y el atentado del matrimonio, el impedimento se duplica y esta circunstancia debe exponerse al solicitar la dispensa. *Bar.*

BIBL. — G. VIOLARDO, *Crimine (Impedimento del)*, en EC, IV, 872-873; J. F. DONOHUE, *The impediment of crime*, Washington, 1931.

CRISIS ECONÓMICA. — 1. DIVERSAS ESPECIES DE OSCILACIONES ECONÓMICAS. - Los fenómenos económicos se desarrollan en el tiempo sufriendo alternativas de diversa duración. Se suele distinguir: alternativas de duración brevísima, debidas a factores ocasionales (por

ej., oscilación del precio por motivos accidentales del mercado); alternativas periódicas que se suceden en el curso del año, debidas a factores estacionales; alternativas de duración cíclica, que interesan un período de 4-9 años; y alternativas de más larga duración que interesan períodos mucho más largos y de duración variable. Estas últimas no pueden estudiarse propiamente sino en el ámbito de la historia económica. Las alternativas ocasionales son objeto de comprobación estadística, no de estudio particular. Las alternativas estacionales son objeto de observación estadística, pero la teoría económica apenas se preocupa de ellas. Las alternativas de duración media por su periodicidad e importancia han movido por el contrario a los economistas a excogitar una explicación teórica y a entrar decididamente en la dinámica económica.

2. Los ciclos económicos y su periodicidad. - Las que vulgarmente se llaman crisis económicas constituyen una fase de las alternativas de duración media o cíclicas, las cuales se caracterizan precisamente por una alternativa de las fases de expansión y de regresión de la actividad económica que se suceden en los países industriales con una aparente regularidad periódica. Sobre la duración efectiva de esta periodicidad no hay sin embargo acuerdo. Se estima diversamente entre los 9 y los 4 años y parece cierto que con el curso del tiempo se va abreviando.

3. Teorías de los ciclos. - Las explicaciones de las alternativas cíclicas se han esforzado en dar razón de su ciclicidad y repetibilidad y se dividen en dos grandes categorías. A la primera categoría pertenecen las extraeconómica, que se fijan en causas propiamente extraeconómicas (desde las famosas alternativas de las manchas solares, razón supuesta de los ciclos de la producción agraria —Stanley Jevons— a las alternativas de las fases de optimismo y pesimismo social). A la segunda pertenecen las explicaciones propiamente económicas, las cuales se apoyan principalmente en los errores de previsión connaturales en los largos ciclos de la producción capitalista y en la potencialidad especial que en orden a esto posee la moneda bancaria, en las eficiencias estructurales de consumo y de inversión que se manifiestan con el progreso de la renta nacional o en una combinación de estos diversos elementos.

4. Voluntarismo en las teorías cíclicas recientes. - Los ciclos se consideraban en el pasado como fatalidades ineluctables contra las cuales no se podía hacer nada. Las teorías más modernas tienen por el contrario la ambición de permitir la elaboración de programas de acción anticíclica con el objeto de moderar la amplitud de estas oscilaciones o eliminarlas totalmente, lo cual no sólo es lícito moralmente, sino deseable en cuanto tiene por mira el bienestar social. *Mai.*

BIBL. — Gottfried Haberler, *Prospérité et dépression*, Genève, 1943; J. M. Tallada, *La política económica en tiempo de crisis*, Barcelona, 1940; A. Dauphin-Meunier, *La doctrina económica de la Iglesia*, Valencia, 1952; L. Palencia, *Crisis y competencia*, Valladolid, 1958; J. R. Hicks, *El ciclo económico*, Madrid, 1958.

CRÍTICA (acto de la mente). — 1. Concepto. - C., en sentido etimológico, equivale a un juicio cualquiera. Pero este nombre se reserva hoy de hecho a los juicios pronunciados sobre el valor de las producciones del espíritu humano; por donde tenemos una c. estética, literaria, histórica, etc. En filosofía la palabra ha venido a significar un juicio de segundo grado, esto es, el juicio acerca de la verdad de nuestros juicios, o sea, el juicio acerca del valor objetivo del conocimiento humano.

2. C. filosófica y sus repercusiones. - La solución del problema de la c. filosófica tiene graves repercusiones en la doctrina moral. La solución negativa es el *escepticismo*, el cual señala la ruina completa de las persuasiones humanas y por lo tanto también de todos los preceptos éticos. La solución positiva pudiera llamarse *dogmatismo;* y éste pudiera dividirse en idealista y realista, según que limite el valor de nuestros conocimientos a nuestras ideas o lo extienda a las cosas. (Se ha de observar, sin embargo, que los idealistas llaman dogmáticos a los realistas, y los realistas llaman escépticos a los idealistas.) Estos problemas se han agudizado en los últimos siglos por las obras de Descartes y de Kant, siendo este último considerado como el padre de la c., o mejor, del criticismo moderno. Su doctrina en lo que a nosotros nos concierne puede resumirse en estas palabras: tanto nuestro conocimiento sensible, como el intelectivo, no nos ponen en contacto con la realidad de las cosas; nuestros juicios pueden tener un valor subjetivo, pero no objetivo; nos dicen cómo se nos aparecen las cosas, no cómo son. Y es el naufragio de la verdadera objetividad de nuestros conocimientos.

La doctrina tal como fué expuesta por Kant parecía salvar todavía de la ruina el mundo

moral, porque, negado el valor de las facultades puramente cognoscitivas, se había detenido ante la conciencia del deber, y sobre ella había fundado la fe en Dios, en la libertad humana, en la inmortalidad del alma. Pero los discípulos de Kant vieron aquí una incongruencia. Si nuestras facultades cognoscitivas (pensaron ellos) no nos garantizan la verdad objetiva en el campo teórico, ¿cómo podrán garantizárnosla en el campo práctico? Para construir sobre la conciencia del deber es preciso admitir la objetividad de las ideas del bien y del mal; objetividad que es de la misma naturaleza que la de los conocimientos teóricos. Si por lo tanto son verdaderas las conclusiones de la c. de la razón pura (teórica), son falsas las de la c. de la razón práctica. Y así naufraga la misma ética. *Gra.*

BIBL. — A. FARGES, *La crise de la certitude*, París, 1907; D. SANNA, *La teoria della conoscenza in S. Tomas d'Aquino*, Firenze; G. MATTIUSSI, *Il veleno Kantiano*, Roma, 1914; E. HUGUENY, *Critique et Catholique*, Paris, 1914-1921, 2 vols.

CRUCIFIJO. — 1. NATURALEZA. - El Sto. C. es la imagen de nuestro Divino Salvador, en el acto supremo de amor que Él realizó por la salvación de las almas.

2. DATOS PRÁCTICOS. - El C. debe sernos muy estimado. Siendo la representación del Salvador moribundo es también un objeto al que debe prestarse un culto, aunque sólo sea relativo: tratar sin respeto el C. sería un pecado contra la virtud de la religión.

Conviene dar al C. el puesto de honor en las habitaciones particulares e incluso en los lugares públicos (oficinas, talleres, escuelas, hospitales, cuarteles, tribunales, etc.): es una profesión de fe y un testimonio de reverencia y de afecto; el C. además nos recuerda la presencia de Dios, la necesidad de la mortificación, la obligación de santificar nuestras acciones. Es también muy oportuno llevar siempre encima una cruz con su crucifijo, bendecida y enriquecida con la indulgencia plenaria para el momento de la muerte. Es también muy hermoso el uso de descubrirse o inclinar la cabeza cuando se pasa ante un C. Los que aman ardientemente al Señor, besan con frecuencia el C. con afecto y reverencia. *Man.*

BIBL. — H. QUILLIET, *Croix*, en DTC, III, 2339-2363; J. MARUCCHI, *Croix*, en *Dict. de la Bible*, II, 1127-1134; A. TANQUEREY, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, II, 26, París-Roma, 1942, n. 1307-1310.

CRUELDAD. — 1. NOCIÓN. - Es un vicio opuesto a la mansedumbre, la cual es una virtud que pertenece al grupo de la templanza. Mientras que la mansedumbre, llamada también clemencia, hace al hombre dispuesto y propenso a moderar su justa ira o el efecto pretendido con ella, que es el castigo justo (la justa vindicta o punición del mal), la c. mueve al hombre a infligir a otro (hombre o animal) castigos, dolores, sufrimientos, penas extraordinarias, sin razón justificante o proporcionada.

2. ACTO DE C. - El vicio se manifiesta en el acto de c., que es un pecado. La c. con el prójimo es un pecado de suyo grave: puede ser leve si se trata de excesos de poca importancia. La misma c. con los animales es pecado, aunque no fácilmente grave. Es un abuso de las cosas creadas por Dios hacer sufrir a un animal sin razón proporcionada. Además la c. con los animales endurece el corazón del hombre y lo hace menos sensible a los sufrimientos humanos (v. *Maltrato de los animales, Vivisección*). *Ben.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 159.

CRUZ (Señal de la santa). — 1. SIGNIFICADO. - Según las enseñanzas del Nuevo Testamento, la c. nos indica cómo nos redimió el Hombre Dios, Cristo (Col., 1, 20), y nos indica por lo mismo cuál es el centro de la fe cristiana (I Cor., 1, 17) y la fuente de la gracia (Eph., 2, 16). La c., por lo tanto, es un recordatorio y una invitación al cristiano para que se mortifique a sí mismo (Mat., 10, 38; Gál., 2, 19) y siga a Cristo en su camino de sufrimiento (Mat., 16, 24).

2. USO E HISTORIA. - Para conservar siempre vivo el recuerdo de estas verdades fundamentales de la religión cristiana, los primeros cristianos solían no sólo fabricarse representaciones de la c., sino también se signaban con frecuencia con la señal de la c.: al principio del dia, al entrar y salir de casa, al vestirse, al bañarse, en la mesa, en el momento de encender la lámpara (Tertuliano, *De Corona militis*, 3, 11), antes de afrontar el martirio. Signaban el pan que comían, la copa de la cual bebían (Cirilo de Jerus., *Catech.*, 22, 36). Ya en tiempo de San Agustín (*In Job*, tract. 11) el signarse con la c. se consideraba como profesión externa de fe cristiana. Con la señal de la c., que es la fuente de toda bendición, causa de toda gracia (San León I, Sermo 8, *De passione Domini*), todo en la Iglesia se sustrae a la potestad del diablo, todo se bendice, se santifica, se consagra (v. las Letanías en las ordenaciones: *ut hunc electum benedicere,*

sanctificare et consecrare digneris). Por medio de la santa c., Cristo adquirió un derecho particular sobre todas las personas y las cosas: la aplicación de la señal de la c. es como el sello de aquella adquisición (Ph. Oppenheim, *Commentationes ad ritum Baptismalem*, I, Torino-Roma, 1943, ep. 103-132). En la Edad Media no se comenzaba ninguna escritura pública, inscripción, ley, etc., sin haber trazado antes la c. Sustituía la c. la firma de los analfabetos, precedía frecuentemente la de los eclesiásticos (como precede todavía la firma de los Cardenales, Obispos, Abades, etc.). La señal de la c. se observa en las puertas de las casas y de las ciudades, en las bocas de los pozos, de las cisternas y de los hornos. La antigüedad nos ha transmitido igualmente cajitas para reliquias en forma de c., sobre las cuales se grababan a veces fórmulas de exorcismo. Desde el s. III los documentos eclesiásticos atestiguan el uso de la señal de la c. en las liturgias orientales y occidentales, especialmente en la Misa, en el Bautismo y en las Sdas. Ordenaciones (Crisóstomo, *In Matth.*, hom. 54; Agustín, *In Job*, tract. 118).

3. Formas. - En cuanto a su forma, en los primeros siglos los cristianos trazaban la señal de la c. habitualmente sólo sobre la frente con un dedo de la mano derecha (Tertuliano, l. c.); Prudencio (*Caten.*, 6) la coloca también sobre el pecho; Gaudencio de Brescia *(De Lect. Evang.)* nos habla de una triple señal: sobre el corazón, sobre los labios y sobre la frente, lo cual explica algunos siglos después Beleth (*Explicatio divini officii*, 39): «Yo no me avergüenzo del Evangelio (alta la frente), sino que lo confieso con la boca y con el corazón». En el s. VIII, Alcuino (*De Psalmorum usu:* PL, 101, 468) menciona también la señal de la c. sobre los labios. Según el *Ordo Romanus*, II, n. 8 (s. X) a la lectura del Evangelio se solía signar la frente y el pecho; desde el s. XII es uso general signarse la frente, los labios y el pecho. A los enfermos se les signaba en sus miembros dolientes (San Gregorio Magno, *Dialog.*, 2, 20; Casiano, *Collat.*, 8, 18). Para las unciones y el rito bautismal se hace la señal de la c. con el pulgar; en las bendiciones de la Edad Media era costumbre hacer la c. con tres dedos separados de la mano derecha, en honor de la Sma. Trinidad. Sólo en el s. XIII se empezó a hacer la señal de la c. en las bendiciones con la mano extendida y los dedos unidos, de modo que el dedo meñique se dirija hacia la persona o la cosa que se ha de bendecir. La c. grande, o c. latina, según la cual la mano derecha extendida va de la frente a la parte inferior del pecho, del hombro izquierdo al derecho, se hizo de uso general en la liturgia más tarde; ocasionalmente, sin embargo, se menciona ya en el s. VI. *Opp.*

Bibl. — Eugippio, *Vita Severini*, en *Mon. Germ. hist., auct. antiq.*, I, 28; J. Gretser, *De cruce Christi*, I, Ingolstad, 1600, p. 555 ss.; E. Beresford-Cooke, *The sign of the cross in the Western Liturgies*, Londres, 1907; Ph. Oppenheim, *In hoc signo vinces*, en *Ephemerides liturgicæ*, 47 (1933), 158-172.

CRUZ (sufrimiento). — 1. Naturaleza. - La palabra c., en sentido moral, significa todo lo que es causa de sufrimiento tanto físico como moral, y el sufrimiento mismo.

2. Valor. - La c. nos enseña el verdadero significado y el valor del dolor, y nos da fortaleza para llevar la c. sin sucumbir bajo su peso; más aún, para llevarla con alegría. El sufrimiento no fué querido por Dios: el pecado lo introdujo en el mundo; después que Adán perdió para sí y para su posteridad el don de la justicia original el sufrimiento se hizo inevitable para el hombre, dada su estructura orgánica y psíquica, y necesario para la expiación de sus pecados. El Divino Salvador nos redimió con indecible sufrimiento: no puede haber comunión de vida con Cristo ni participación en su gloria sin participación en la pasión del Señor (Luc., 9, 23, 14-27; Rom., 8, 17; Col., 1, 24). Además el sufrimiento nos desprende de nosotros mismos y de las cosas creadas y eleva nuestra alma hacia Dios; es también un medio poderoso para adquirir méritos y para cooperar a la salvación de las almas. Después de la culpa de Adán no se nos da ninguna gracia sino en virtud de los méritos infinitos de Cristo, pero por una especial condescendencia el Señor ha querido asociar en la obra de la santificación de las almas a otros cooperadores, cuyas obras buenas, especialmente los sufrimientos soportados con las debidas disposiciones, aunque todo su valor se deriva de la Pasión y Muerte de Cristo, son sin embargo títulos para la concesión de gracias a las almas.

3. Notas prácticas. - Tenemos el deber de aceptar y soportar los sufrimientos sin murmurar ni menos rebelarnos contra Dios que permite el dolor. Las almas más adelantadas en la vida espiritual se gozan de poder seguir la vía dolorosa y asemejarse de esta manera a su divino Modelo (Fil., 3, 10). Estas disposiciones de ánimo suponen una c. viva, un total abandono en la divina providencia

que lo dispone todo sabiamente para nuestro mayor bien. Por grandes que sean las contrariedades y sufrimientos conviene pensar: Jesús ha sufrido mucho más por salvar mi alma. Habituémonos a hacer frecuentemente (al menos todas las mañanas) el ofrecimiento a Dios de todos nuestros sufrimientos por los fines por los que Cristo sufrió y murió, en particular por la conversión de los pecadores, principalmente de los que se encuentran en los últimos momentos de su vida. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *La divinización del sufrimiento*, Madrid, 1954; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 599, 969; A. PINY, *La Chiave del puro amore*, Torino, 1942; G. FOCH, *L'amore della croce*, Torino, 1944; C. MARMION, *Venite al Cristo voi que soffrite*, Torino, 1944; R. PLUS, *La follia della croce*, Torino, 1944; R. PLUS y G. LYONNARD, *L'apostolato dei patimenti*, Torino, 1944; M. BORIES, *La cruz fuente de mi vida*, Barcelona, 1954; J. M. FERAUD, *La cruz del dolor*, Salamanca, 1955; J. M. FERNÁNDEZ PIERA, *El Kempis del enfermo*, Madrid, 1954; E. LESEUR, *Cartas sobre el sufrimiento*, Barcelona, 1941; S. GONZÁLEZ, *La fecundidad del sufrimiento*, en *Sal Terræ* (1943), 278-283; V. OSENDI, *Razón del dolor*, en *Vida Sobrenatural* (1954), 504-512.

CUARENTA HORAS. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - Es la exposición del Smo. Sacramento durante 40 horas continuas (dia y noche) o interrumpidas (sólo durante el día). Según S. Agustín (*De Trinitate*, 4, 6), Cristo estuvo durante este tiempo en el sepulcro. Parece que la primera vez que se celebraron las 40 horas fué en Milán en 1534; en 1558, Pío IV aprobó esta piadosa práctica en Roma, confirmando el *Sodalicio Romano de la Oración y de la Muerte*, cuyo propósito era hacer esta exposición del Smo. Sacramento todos los meses. En Roma las c. se dispusieron de modo que en la hora misma en que terminan en una iglesia comienzan en otra. Esta forma de adoración eucarística se hizo muy popular en el s. XVI en Italia por obra del P. José Da Fermo, capuchino, de S. Antonio María Zacaria, fundador de los barnabitas, y de S. Ignacio de Loyola. Los jesuítas llevaron las c. a Alemania, donde tomaron carácter principalmente expiatorio por los pecados cometidos durante el carnaval, aunque originariamente eran una práctica piadosa por la paz de la Iglesia: por este motivo se dice todavía en el segundo día de la exposición la Misa Votiva *pro pace*.

2. CEREMONIAL. - El ceremonial para las c., la llamada *Instructio Clementina* (aprobada definitivamente por Clemente VIII y publicada en 1705 por Clemente XI) se encuentra en el vol. III de la *Collectio Authentica Decretorum S. Rituum Congregationis* al fin, y es obligatorio en Roma y fuera de Roma sólo de consejo, aunque su observancia es necesaria para obtener las indulgencias anejas. *Pal.*

BIBL. — G. OPPENHEIM, *De libris liturgicis*, Torino-Roma, 1939, p. 113-258-278.

CUARESMA. — 1. NOCIÓN. - La c. representa el período de 40 días (cuadragésima) de preparación a la Pascua y se distinguía por un grande y riguroso ayuno de todos los días, excluídos los domingos.

2. ORIGEN. - Su origen como conjunto de 40 días no parece remontarse más allá del s. IV, tiempo en que al menos parecen encontrarse los primeros testimonios acerca de ella. Parece que en Roma, aunque introducida como período de 40 días, al principio no se observaron más que tres semanas y éstas no seguidas, sino intercaladas con semanas de ayuno más mitigado. Lo mismo parece observarse en el s. IV en Ravena y en Turín, como se deduce de los discursos de S. Pedro Crisólogo y S. Máximo. Sin embargo, desde tiempos anteriores, antes de llegar a un máximo de cuarenta días la Pascua era preparada con ayunos particulares. En el s. II-III la práctica no era uniforme, aunque casi todos convenían en el ayuno de por lo menos dos días: Viernes y Sábado Santo (esto es, los dos días en que «*ablatus est sponsus*»: Tertuliano, *De Ieiun.*, 2, 14). Éste era al menos el uso en África, como atestigua el citado Tertuliano, de Roma (*Traditio Apostolica*, de Hipólito), de las Galias (S. Ireneo). Después se introdujo el ayuno de una semana entera. No se ha de excluir que entre las razones de una preparación de 40 días haya sido decisivo tal vez el hecho de la reconciliación de los penitentes fijada para el dia de Jueves Santo. Se sabe, en efecto, que los penitentes *(lapsi)* guardaban un ayuno de 40 días (S. Pedro Alejandrino, a. 306).

3. INSTRUCCIÓN CATEQUÍSTICA EN LA C. Pero además de ser preparación general para los fieles y particular para los penitentes, la c. tenía el fin de dar una más profunda instrucción a los catecúmenos, cuya iniciación al bautismo se efectuaba precisamente durante el período cuaresmal. Los *escrutinios*, los *exorcismos*, la *traditio symboli* y *traditio orationis dominicæ* se hacían precisamente durante los días de la c.

4. LA CENIZA. - Entre los detalles de la c. se ha de notar la imposición de ceniza el miércoles anterior al primer domingo, rito que elevó el miércoles al grado de *Caput sacratissimæ quadragesimæ*.

5. FUNCIONES Y CEREMONIAS PROPIAS DE LA C. - Se han de recordar las estaciones cuaresmales (v. *Estaciones sagradas*), esto es, la celebración de la liturgia cuaresmal cada día en una iglesia distinta de Roma, estaciones que el lunes, miércoles, viernes y después los sábados eran precedidas por una procesión (Letanía).

Aun hoy se guarda como signo externo de la c. en la liturgia el uso del color violáceo (antiguamente era un color de tipo oscuro: *pullus*) y el uso para los ministros del altar de las planetas plegadas, en lugar de la dalmática y tunicela, y la abolición de todo ornamento de flores y del sonido del órgano. En cambio, actualmente no está ya en vigor la abstinencia de carnes que tan rigurosamente se observaba en otro tiempo (v. *Abstinencia y Ayuno*). *Cig.*

BIBL. — G. MOSCHETTI, *Bibliographia iuris canonici*, Roma, 1941, p. 302-303. Para la parte litúrgica, cfr. L. R. BARIN, *Catechismo liturgico*, I, Rovigo, 1938, n. 280-295.

CUASICONTRATO. — 1. NOCIÓN Y EVOLUCIÓN HISTÓRICA. - En el derecho romano y en los derechos que han recibido su influjo es la obligación que nace de algunos hechos voluntarios y lícitos (que no sean contratos) como de la gestión del negocio y del pago de lo indebido (v. *Gestión de negocio*). Para los teólogos indica la obligación y obligaciones que surgen de un oficio desempeñado.

Los antiguos teólogos, basándose en el instituto de la gestión de negocio ajeno consideraron todas las obligaciones de justicia derivadas de los oficios aceptados, como obligaciones que se derivan de un contrato implícito (c.). Así las obligaciones de los jueces, de los abogados, de los médicos, de los tutores, etc.

Los jurisconsultos romanos, en efecto, además de las dos primeras fuentes de obligaciones (contrato y delito), señalaron otras completamente distintas de las primeras que al principio recogieron bajo el título *ex variis causarum figuris*, esto es (provenientes) de diversas figuras de causas. Pero como diversas normas vigentes para esta última fuente mixta de obligaciones, aunque no convenían completamente con las reglas del contrato y del delito, sin embargo en otras muchas cosas se acercaban a ellas, creyeron oportuno, en el período justinianeo por su gusto por la catalogación escolástica, distinguir la última fuente de obligación de tipo mixto y hacer de ella dos fuentes paralelas a la primera: c. y cuasidelito.

Los juristas modernos, en diversos Códigos civiles, han sustituído la catalogación del c. por otras. El Código civil español, sin embargo, admite los cuasicontratos y a éstos dedica el capítulo primero del título 16 del libro IV, significando con este término los hechos lícitos y puramente voluntarios de los que resulta obligado su autor para con un tercero y a veces una obligación recíproca entre los interesados (CCE, artículo 1887).

Los c. definidos son la gestión de negocios ajenos (arts. 1888-1894) y el cobro de lo indebido (arts. 1895-1901).

En el lenguaje teológico convendrá tener presente que por c. se entiende una obligación voluntariamente asumida con un hecho lícito y libre, puesto por una de las partes, mientras que de la otra parte no existe consentimiento ni siquiera tácito; pero legítimamente se presume que existe, atendidas las circunstancias.

A este género de c. pertenecen todas las obligaciones, nacidas de un oficio, aceptadas en cuanto que se deducen según algunos teólogos (y son los más) de una especie de contrato (en sentido amplio) aunque implícito; o según otros de un verdadero c. en sentido estricto en que la convención consensual se tiene por concurso de muchas voluntades.

2. NATURALEZA DE LA OBLIGACIÓN SURGIDA DEL CUASICONTRATO. - Los obligados por el c. o *ex officio* de suyo están obligados a responder de las infracciones solamente por la culpa jurídica (v.) a la cual vaya unida la culpa teológica (v.). La razón esta en el hecho de que, según la opinión común de hombres timoratos, el que asume un oficio no pretende normalmente obligarse más estrictamente.

Hay que añadir que si sola la culpa jurídica sin la culpa teológica fuese suficiente, ningún hombre de conciencia timorata se atrevería a aceptar ningún oficio.

Por este motivo el superior, el juez, el abogado, el médico, el cirujano, el párroco, el confesor, etc., no están obligados en conciencia por los daños causados en el cumplimiento de su oficio, a no ser que hayan cometido al mismo tiempo una grave culpa teológica. Pero como estos oficios requieren y exigen una gran diligencia, también una negligencia, aunque parezca materialmente ligera, fácilmente puede convertirse en grave.

En un individuo, además que se presente como más perito y más diligente que los de-

más en resolver un oficio específico y por este título de mayor competencia obtiene un mayor estipendio (un especialista, p. ej.), puede existir la obligación de reparar incluso con una ligera culpa jurídica, en cuanto que de antemano implícitamente estaba obligado a hacer algo más que los otros. Por lo tanto, la negligencia, aunque de suyo ligera en él, a veces se juzga grave culpa. *Pal.*

BIBL. — S. WILLEMS, *De restitutione faciendæ pro damnificatione materialiter iniusta*, en *Collationes brugenses*, 38 (1938), 15-16; G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, París, 1944, p. 14-44; A. TRABUCCHI, *Istituzioni di diritto civile*, Padova, 1938, p. 442, 594 ss.

CUERPO (Amor y respeto al). — 1. VALOR DEL CUERPO. - Entendemos por c. la parte material y sensible que junto con el alma forma el compuesto humano.

La doctrina católica no lo ha negado nunca como realidad funcionante, incluso a los fines de la elevación humana, pero más bien ha tomado su defensa contra las diversas tentativas de una interpretación pesimista de esta materia (gnósticos, maniqueos, albigenses), y ha demostrado al mismo tiempo a cuán alta función ha sido llamada la carne en el mismo orden sobrenatural y en el plano mismo de la Redención.

Los misterios de la vida de Cristo, que en la realidad de su cuerpo ha querido verificar nuestra redención, consumándola en el sacrificio de su Carne y de su Sangre, y que por medio de ésta ha escogido en una mujer a su Madre y Corredentora del género humano; la institución de los ritos sensibles que sólo llegan a santificar el alma tocando el c.; y, finalmente, el dogma de la resurrección y de la glorificación de los cuerpos tiene un valor demostrativo contra el cual se estrellan las dificultades y las acusaciones que se levantan contra la espiritualidad cristiana.

El contraste entre la carne y el espíritu, que constituye uno de los motivos más frecuentes de la teología paulina, no toca en lo más mínimo a la doctrina expuesta. Para S. Pablo, la carne entendida en su significado físico, no es mala en sí misma; el antagonismo existe entre la carne, como expresión de la criatura vieja, y el espíritu, entendido como criatura nueva, regenerada y reeducada por la gracia (Rom., 8, 1 ss.; 12; 13; 14; II Cor., 10, 3; Gál., 5, 17, etc.).

Es necesario, sin embargo, reconocer que en el hombre caído, el c. es estímulo e incentivo del pecado; de aquí la necesidad de dominar, mediante una verdadera disciplina, sus instintos desordenados. Pero para evitar que esta afirmación, que por lo demás se apoya en una experiencia vulgar y cotidiana, esté en contradicción con los datos precedentes es necesario interpretar rectamente el significado y la fuerza de esta causalidad.

No conviene, en efecto, olvidar que el pecado, aunque ocasionado por la carne, tiene siempre su causalidad formal en el espíritu: en el fondo es el espíritu el que arruinándose a sí mismo profana también la carne. Por lo demás no se puede atribuir al c., ni siquiera en el orden de la culpa, una primacía que no le corresponde en el orden ontológico, teniendo en cuenta su esencial inferioridad y subordinación al espíritu.

Su valoración ética se subordina necesariamente a su posición ontológica en sus relaciones con el alma. Unido con ella en unidad de sustancia participa a su modo tanto de su malicia como de su santidad, ofreciéndose a su vez como arma de pecado o instrumento de justicia. Subordinado por valor y por función a la misma, no puede ser fin en sí mismo, ni puede subordinar a sí como a fin las actividades del espíritu; sino que más bien debe estar subordinado a éstas, dispuesto por ello, si fuese el caso, incluso al sacrificio.

2. AMOR Y RESPETO AL C. - El deber de amar y respetar el propio c. se deduce lógicamente de su naturaleza y de su función.

Prácticamente el amor del c. exige que exista un cuidado moderado de la salud, no sólo en razón de la función instrumental del c. y de la relación natural de la salud física con la salud del espíritu, sino también a la vista del valor intrínseco de la vida terrena.

Por otra parte, sin embargo, la natural subordinación de estos valores a los de orden superior, la provisoriedad esencial de la vida terrena y el empleo que de la misma hemos de hacer para que sea verdaderamente útil y responda a sus finalidades, impiden que el cuidado de la salud subordine a sí todas las demás solicitudes y justifican plenamente la actitud del que, a la vista de un bien superior, sacrifica a éste, en medida proporcional a su valor, sus energías físicas y el vigor de su salud física.

De aquí la honestidad de algunas profesiones que dañan indirectamente al cuerpo. De aquí también, y con mayor motivo, la plena licitud de algunas durísimas penitencias que los santos infligieron a su propio c. S. Pablo podía muy bien, y sin contra-

decirse, dar sugerencias higiénicas y estimular a sus discípulos a crucificar su propia carne con sus vicios y con sus concupiscencias (I Tim., 5, 23; Gál., 5, 24). *Pal.*

BIBL. — R. Biot, *Il corpo e l'anima*, Brescia, 1948; íd., *Salute Umana*, Brescia, 1951; E. Boganelli, *Cuerpo y espíritu*, Madrid, 1953; R. P. Ducapillon, *Valeur humaine et chrétienne de la santé*, Lyon, 1951, p. 153-173; A. Bonna, *Il medico cattolico*, Alba, 1953; A. de Castro Albarrán, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, Salamanca, 1942.

CUERPO Y ALMA. — 1. Varias concepciones. - Las relaciones entre el alma y el cuerpo se estudian en filosofía y en teología dogmática; pero el modo de concebirlas tiene también su influencia en la moral.

El que, p. ej. (en el s. XIII), decía que el alma del género humano es única y la multiplicación de los hombres no se efectúa más que en cuanto a los cuerpos, había de sacar fácilmente de aquí conclusiones inmorales, por lo menos en cuanto que liberándose del temor de la condenación personal, creía que podría abandonarse impunemente al desenfreno de los vicios.

A las mismas deducciones se puede llegar por otros caminos, entre los cuales uno de los más frecuentes es la sobrevaloración del c. considerado como única y adecuada expresión del alma. Así se cae en el sensismo y en el sensualismo afirmados lo mismo en filosofía que en literatura y en arte. Los más bajos instintos de la animalidad, que acostumbran manifestarse bajo un ropaje corpóreo, usurpan el valor de movimientos espirituales, son sublimados artificiosamente y llegan algunas veces a profanar el campo de la religión penetrando en él bajo la forma de frenesí dionisíaco.

En cambio, los que juzgan que el alma es un puro espíritu unido al c. con un vínculo accidental, exterior, violento (tal vez en castigo de algún antiguo pecado), consideran el c. como una prisión y una causa de envilecimiento del alma, por lo que ponen todo su empeño en romper los vínculos de este violento y degradante connubio. Así nacen las prácticas de un ascetismo absurdo y espantoso, de marca principalmente oriental, totalmente negativo y extensionista, pesimista y ocioso, obsesionado por el deseo de suprimir el c., a fin de que el alma pueda reconquistar su libertad; las más extravagantes mutilaciones son sugeridas como medios de ascesis. Pero aun por estos caminos se llega inverosímilmente al inmoralismo; porque entre el c. y el alma se abre un abismo tal que impide que las manchas del uno ofusquen el esplendor de la otra. Así se abandona el c. al fango de la tierra mientras el alma se levanta inmaculada sobre él.

2. Doctrina cristiana. - La doctrina cristiana es más equilibrada. El alma no es puro espíritu, sino que está destinada a vivir en el c., el cual no es ni su cárcel ni el espejo siempre fiel de las mejores tendencias espirituales. El c. es órgano e instrumento necesario (en la vida presente) al alma y, por lo tanto, no puede ser mutilado ni destruído; es inferior a ella y ha de ser dominado por ella; puede hacerse peligroso dando pábulo a las más bajas tendencias humanas, por lo que ha de ser mortificado; está destinado con el alma a la gloria eterna y ha de ser respetado. La moral cristiana tiene por lo tanto una ascética positiva en relación con el c.; trata de disciplinarlo, no de eliminarlo; no admite mutilaciones, pero inculca la mortificación; pretende hacer del c. un instrumento dócil a las órdenes de las mejores tendencias espirituales; se propone elevarlo y espiritualizarlo, para prepararlo a la espiritualización superior de los cuerpos resucitados. El principio cristiano es que como la naturaleza no ha sido destruída, sino ennoblecida por la gracia, así tampoco el c. ha de ser aniquilado en favor del alma, sino que ha de encontrar en ella una más alta dignidad. *Gra.*

BIBL. — A. Binet, *L'âme et le corps*, París, 1906; R. Biot, *Il corpo e l'anima*, Brescia, 1938; P. Lippert, *La visione cattolica del mondo*, Brescia, 1944.

CUESTIÓN AGRARIA. — 1. Noción. - En sentido circunscrito es la cuestión que se refiere a la regulación de las relaciones de trabajo y económicas en los contratos agrarios; en sentido más amplio abraza todos los problemas y todos los aspectos de un proceso amplísimo actualmente en casi todos los países y que tiende a transformar profundamente el mundo agrícola. Son los problemas que se refieren a la colonización, al reparto de la propiedad, a la adopción de métodos de laboreo y de cultivo más conformes con el progreso, a la eliminación, modificación o extensión de estructuras prediales ya existentes, a la introducción de otras nuevas, a la cooperación y crédito agrícola, a la instrucción profesional agrícola, al tratamiento industrial de los productos agrícolas, a la elevación social de las clases dedicadas al trabajo de la tierra.

2. Actualidad de la c. agraria. - La cuestión agraria, tomada en su mayor amplitud, se ha agudizado en los últimos decenios por

la accion sobre todo de tres factores: los ingentes progresos biológicos, quimicos y mecánicos ya realizados o en via de realización en el campo agrícola; la invasión de la campiña por parte de la ciudad, fenómeno opuesto al que se señala bajo el nombre de urbanismo (v.); el rápido desarrollo en la conciencia de las clases campesinas de un sentimiento de dignidad que les hace insoportable un estado de inferioridad en relación con otras clases que desarrollan su actividad en otros campos.

La solución de la c. agraria no puede ser única, dada su complejidad y la multiformidad de los ambientes en que existe; pero como quiera que se resuelva, es preciso que sean salvaguardados los derechos fundamentales de la persona humana y se permita a la institución familiar conservar y desarrollar su propia forma y organización y cumplir con su misión. *Pav.*

BIBL. — *I problemi della vita rurale*, Actas de la XXI Semana social de los católicos italianos, Roma, 1948; *Le monde rural dans l'economie moderne*, Actas de la XXXVII Sesión de las Semanas sociales de Francia, París, 1950.

CUESTIÓN SOCIAL. — 1. EL PROBLEMA. Conjunto de problemas, que se han acentuado en el siglo pasado como consecuencia del nacimiento y desarrollo de la gran industria, relativos a la mejora económicosocial de los grupos trabajadores.

Hubo ciertamente quienes querían circunscribir la c. social al problema de la distribución de la riqueza en el régimen de salariado; pero hoy comúnmente se juzga que su amplitud es mucho mayor y abraza todos los aspectos que presenta la posición económicosocial de los trabajadores en el sistema capitalista; por lo tanto no sólo el salario, sino también la instrucción técnicoprofesional, la educación social, la organización sindical, la inserción de las relaciones de trabajo en las ordenaciones jurídicas, el urbanismo, la recomposición de la organización familiar y similares; problemas todos que por su complejidad y urgencia caracterizan, dinamizándola, la convivencia humana en el siglo pasado y todavía más en el nuestro.

2. MÉTODOS DE SOLUCIÓN. - Frente a la c. social se han mostrado tres posturas fundamentales.

Los liberistas afirmaban que el mundo económico se desenvuelve según leyes de carácter determinista; por lo tanto toda intervención voluntarista —pública o privada— no podría tener más que efectos perturbadores. Hoy esta actitud no la participan ni siquiera los liberales, los cuales juzgan que los inconvenientes del capitalismo pueden y deben ser eliminados, o al menos reducidos, por una acción llevada con oportunidad y prudencia por parte de los poderes públicos.

Los socialistas sostenían y sostienen que la c. social no puede ser resuelta sino transfiriendo la propiedad de los medios de producción de los particulares a la colectividad. Una corriente socialista defiende que esto es realizable sólo por medio de la revolución (comunistas); mientras que otra afirma que esto no puede ser sino efecto de una evolución espontánea o voluntarista de la realidad social (democráticorreformistas).

Otros, finalmente, piensan —y entre éstos están los que se inspiran en los postulados de la escuela cristiana— que la c. social admite una solución humana incluso sin recurrir a la colectivización integral de los medios de producción; esto es, pensando que el sistema capitalista puede ser profundamente transformado en su estructura y en su funcionamiento, aun basándose en la iniciativa personal y conservando ampliamente la propiedad privada.

3. CUESTIÓN ECONÓMICA Y MORAL. - La c. social —contrariamente a lo que sostenía el pensamiento liberal— es una cuestión no sólo económica, sino también *moral;* más aún, es *esencialmente moral.* En efecto, nace de la consideración de que el trabajador no puede ser valorado como un simple medio de producción, sino que debe ser estimado como lo que es en realidad, esto es, un *hombre*. Por lo tanto, si en un sistema económico su *humanidad* se ve comprometida, este sistema debe ser modificado en tanto en cuanto lo exige el desenvolvimiento integral de su personalidad; pero este problema, como es evidente, no es sólo económico, sino esencialmente ético. *Pav.*

4. C. SOCIAL Y POTESTAD DE LA IGLESIA. - Si la c. social es una cuestión moral, la intervención de la Iglesia es perfectamente legítima. La potestad de la Iglesia en las cosas temporales y sociales fué afirmada por Pío XI, que condenó la afirmación de que la Iglesia no tiene competencia para establecer nada que pueda obligar la conciencia de los fieles en orden al uso de la cosas temporales (Denz. 1727).

Entre los demás documentos del magisterio eclesiástico merecen particular mención algunos pasajes de la *Rerum novarum* y de la *Quadragesimo anno* que demuestran clara-

mente la naturaleza y razones de la intervención de la potestad eclesiástica en las cosas sociales.

En la *Rerum novarum* escribe León XIII: «Entramos con pleno derecho y confianza en este asunto (el problema social); ya que se trata de una cuestión a la que no es posible hallar solución válida sin recurrir a la religión y a la Iglesia. Y como la guarda de la religión y la dispensación de los medios en poder de la Iglesia se nos ha confiado principalmente a Nos, nos parecería faltar a nuestro ministerio si callásemos.»

Y un poco más adelante prosigue: «La Iglesia saca del Evangelio las doctrinas más aptas para componer o al menos hacer menos áspero el conflicto social.» Y más explícitamente: «No se crea que la diligencia de la Iglesia se dirija tan entera y únicamente a la salvación de las almas que descuide lo pertinente a la vida mortal y terrena.»

Pío XI en la *Quadragesimo anno* continúa: «Hemos de anticipar el principio establecido ya con tanta claridad por León XIII de que en Nos reside el derecho y el deber de juzgar con suprema autoridad de las citadas cuestiones sociales y económicas. Ciertamente a la Iglesia no se le confió el deber de guiar a los hombres a una felicidad solamente temporal y caduca, sino a la eterna. Más aún, Dios no quiere que la Iglesia se entrometa sin justa causa en la dirección de las cosas puramente humanas *(Ubi arcano)*. Pero de ningún modo puede renunciar al oficio, que Dios le asignó, de intervenir con su autoridad no en las cosas técnicas, para las cuales no tiene medios oportunos ni es su misión tratarlos, sino en todo lo que tiene relación con la moral.

»En esta materia, en efecto, el depósito de la verdad que Dios Nos confió y el deber gravísimo que Nos impuso de divulgar e interpretar toda la ley moral, e incluso exigir oportuna e importunamente su observancia someten y sujetan a nuestro supremo juicio tanto el orden social como el económico. Ya que si bien la economía y la disciplina moral, cada una en su propio ámbito, se apoyan en principios propios, sería error afirmar que el orden económico y el orden moral sean tan dispares y extraños el uno al otro que el primero no dependiera de ningún modo del segundo.»

Y Pío XII justifica la intervención de la Iglesia en el juicio sobre los sistemas económicosociales: «Movida siempre por motivos religiosos, la Iglesia condenó los diversos sistemas del socialismo marxista y los sigue condenando hoy, por ser su deber y derecho permanente preservar a los hombres de las corrientes e influencias que ponen en peligro su salvación eterna» (*Radiomensaje*, 24 diciembre 1942). Y en otra ocasión: «La Iglesia ha tenido y tiene plena conciencia de sus responsabilidades. Sin la Iglesia la c. social no tiene solución» (*Radiomensaje a los obreros de España*, 11 marzo 1951). *Pal.*

BIBL. — N. TURCO, *La questione sociale*, Milano, 1922; R. SANTINI, *Lotta e collaborazione di classe*, Roma, 1946; C. MELZI, *Storia della questione sociale*, Milano, 1946; A. G. MENÉNDEZ REIGADA, *Directrices cristianas de ordenación social*, Madrid, 1949; I. GONZÁLEZ, *La cuestión social según Jaime Balmes*, Madrid, 1943; A. MARTÍN ARTAJO y M. CUERVO, *Doctrina social católica de León XIII y Pío XI*, Barcelona; J. AZPIAZU, *La acción social del sacerdote*, Madrid, 1941.

CULPA JURÍDICA. — 1. C. JURÍDICA EN GENERAL. - Culpa en general significa siempre culpa moral, acto de la voluntad libre en oposición al orden racional, esto es, violación libre de la ley. En sentido estricto, en el derecho positivo, significa un acto ilícito, con el cual el agente ha ocasionado un hecho dañoso que él no ha querido, pero que fué efecto de su negligencia en el sentido más amplio de la palabra (ignorancia, desatención, falta de cuidado, de solicitud, impericia en el arte, en el oficio, etc.).

La c. jurídica, por lo tanto, se distingue no sólo de la *culpa moral* o teológica (v. *Culpa teológica*), sino también del dolo, tanto en sentido lato (voluntad de poner un acto prohibido por la ley y conocido como tal, por lo cual el dolo coincide más o menos con la culpa moral), como en sentido estricto (toda maquinación dirigida a engañar a una persona para ocasionarle un daño).

La c. jurídica implica el defecto de atención, pero sin mala voluntad de perjudicar, sin previsión efectiva de las consecuencias del acto. La c. jurídica, por lo tanto, puede ir acompañada de la buena fe, mientras que esto no ocurre en el dolo ni en la culpa moral.

La c. jurídica se divide en civil y penal. Los códigos civiles no dan en general la definición específica de la c. jurídica, sino sólo una especificación parcial, como ocurre en el CCE, en los arts. 1093 y 1902 a 1910, en que se habla de las obligaciones que nacen de culpa por negligencia.

A este propósito los autores no siempre convienen en el principio de división entre culpa civil y penal. Se puede decir que hay culpa civil cuando el derecho quebrantado

tiene un carácter privado, mientras que hay culpa penal cuando el derecho leso resulta del hecho que uno es miembro del cuerpo social. En la práctica hay ciertamente culpa penal cuando la ley constituye en delito el acto ilícito *(delito culpable)*. De todos modos siendo único, en todo el campo del derecho, el concepto de responsabilidad por culpa, es claro que una definición del código penal puede ser utilizada también en el campo civil. La norma jurídica, en efecto, al aplicarse al sujeto operante en relación con sus semejantes y con las cosas ajenas, no sólo le prohibe violar intencionalmente los derechos ajenos, sino que le impone dirigir su propia conducta de tal modo que evite los daños y peligros que la experiencia común y la ley de causalidad indican como efectos normales y constantes de ciertas actitudes positivas o negativas, que se convierten por sí mismas en ilícitas, prescindiendo de la intención e incluso de la previsión o previsibilidad subjetiva.

La voluntariedad impera también aquí como elemento esencial de la c. jurídica (responsabilidad); pero ésta se valora en relación con la *conducta prohibida* y no más allá; es después la ley misma la que pone el suceso a cargo del agente. Ocurre, pues, que en la c. jurídica se han de verificar también los elementos comunes de toda responsabilidad: *a)* la acción voluntaria del sujeto (o juzgada voluntaria por la ley) para distinguirla de la casualidad o de la fuerza mayor, o de la realizada por un sujeto incapaz, p. ej., por un loco; *b)* el suceso del daño público o privado; *c)* el vínculo de causalidad entre éste y aquélla.

2. C. JURÍDICA Y CULPA MORAL. - La necesidad de la segura y tranquila convivencia social o de la legítima aspiración del ciudadano honesto y diligente han impuesto en todos los ordenamientos jurídicos el revisar la responsabilidad (c. jurídica) incluso donde el suceso perjudicial no entra en la representación ni por lo tanto en la previsión o en la voluntad del agente, o cuando se deriva de una apreciable impericia técnica.

Por el hecho de que el hombre se crea a veces un mundo propio individual donde obran preferentemente los motivos hedonistas y egoístas, incluso en daño del prójimo, surge la norma jurídica coactiva por la cual se determina la responsabilidad jurídica. La voluntad es por sí misma fuente y reina de toda la ética: pero en tanto que ésta la considera en su aspecto potencial e intencional (culpa moral), el derecho la considera solamente en su extrinsecación concreta. Así se explica el fenómeno por el cual algunas veces la moral condena donde el derecho absuelve y viceversa. Estas leyes determinantes de la c. jurídica son justas, porque favorecen a todos los ciudadanos y hacen que el individuo vigile con cuidado para no ocasionar daño a los demás, previniendo igualmente cavilaciones inútiles y engaños.

3. GRADUACIÓN DE LA C. JURÍDICA. - Dada la complejidad de los elementos que constituyen la c. jurídica: negligencia, impericia, inobservancia de leyes y reglamentos, se comprende cómo se pueden presentar infinitas figuras y en grado totalmente diverso. De aquí la antigua doctrina que distingue la c. jurídica en su triple grado: lata, leve, levísima para comprender las distintas especies que podían ocurrir. Pero esta tricotomía de la culpa generalmente se rechaza hoy por ser demasiado abstracta. En efecto, cada uno debe obrar como obra y puede obrar: el derecho que ha sido hecho para los hombres y debe dar una norma para los mismos, no puede ni debe exigir más. La culpa, por lo tanto, no existe cuando el deber ha sido observado y la debida diligencia (según la condición de las personas) ha sido puesta por obra, según la importancia de la acción misma y del sujeto operante.

4. CONCEPTO DE DILIGENCIA O NEGLIGENCIA. En cuanto a la naturaleza de la diligencia (o negligencia) los autores retienen la expresión del derecho romano en la figura del buen padre de familia *(bonus paterfamilias)* (cfr. art. 1903 del CCE). Esta figura no se resuelve en el concepto del hombre medio sacado de la práctica de la estadística media; sino que es un concepto deontológico, fruto de una valoración expresada por la conciencia general. Es el modelo de ciudadano y de productor que se ofrece a cada uno por la sociedad en que vive: modelo por su naturaleza mudable según los tiempos, hábitos sociales, relaciones económicas y el mismo clima político. El concepto de diligencia del buen padre de familia es por lo tanto un concepto abstracto, objetivo y relativo:

a) *Abstracto*, porque la diligencia que él requiere no es la concreta (la que un individuo determinado usa en sus cosas propias), ni la extraordinaria, ni la mínima; sino la diligencia que resume en sí aquel conjunto de cuidados y cautelas que toda persona capaz de entender y querer normalmente debe em-

plear en el cumplimiento de sus propios deberes.

b) *Objetivo*, porque la valoración de esta diligencia debe obedecer, no ya a variables criterios subjetivos e individuales, sino a un criterio general y constante, tomado de la opinión común prevalente en la vida práctica de una sociedad determinada, de una clase o categoría profesional, y en un tiempo determinado.

c) *Relativo*, porque cuando la ley habla de la diligencia de un buen padre de familia no pretende referirse al significado vulgar de las palabras, sino a su significado técnico; según el cual la diligencia debe ser valorada conforme a la naturaleza de la relación examinada, a las circunstancias que concurren a determinarla, a la índole de la prestación que forma su objeto.

5. Responsabilidad jurídica. - Dos son las categorías que se pueden distinguir en el elemento subjetivo de la c. jurídica : *a*) la que se deriva de negligencia, imprudencia, impericia; *b*) la que se deriva de inobservancia de leyes, reglamentos, órdenes o disciplinas.

Para esta segunda categoría la valoración de la responsabilidad es relativamente simple : basta con relacionar la voluntaria inobservancia y el nexo de causalidad (elemento general y constante). Para la voluntariedad de la inobservancia se ha de considerar que ésta cae sobre el hecho objetivo prohibido, no sobre la existencia de la norma, la cual por principio se presume conocida por todos. De aquí el axioma : *ignorantia legis nocet*.

Por lo que se refiere a la otra categoría de culpa, el criterio de determinación y de medida es la experiencia ponderada del juez que en cada caso ha de aplicar la norma indagando la conducta que se debiera haber tenido, según el estado de la opinión social del momento y no según abstractas concesiones éticas. La jurisprudencia normal tiene como criterio fundamental la previsibilidad mayor o menor del evento. El CIC determinando la responsabilidad jurídica supone y tiene en cuenta también la responsabilidad moral y, por lo tanto, supone la existencia del pecado. Esto sucede dentro del espíritu de la legislación de la Iglesia católica que cuida más directamente de la salud espiritual de sus miembros (cfr. cáns. 2195-96; 2199 ss.; 2218).

6. C. jurídica y conciencia. - Las leyes civiles que determinan la reparación de los daños ocasionados por una simple c. jurídica no obligan en conciencia, siempre que esta obligación no esté determinada por contrato, o que no haya intervenido la autoridad judicial para definir en última apelación el litigio; en cuyo caso el resistir equivaldría a subvertir toda ordenación social.

En algunos casos particulares queda uno obligado a resarcir los daños, aun antes de toda intervención de la autoridad judicial, pero sólo por caridad, cuando el lesionado estuviese en condiciones miserables, de manera que no pudiera sostener los gastos del pleito. *Tar.*

BIBL. — G. J. Waffelaert, *De Iustitia*, I, Brugis, 1885, p. 445-51; M. D'Amelio, *Colpa*, en EI, X, 890 ss.; Hasse, *Die «culpa»*, Kiel, 1815; S. Vitocolonna, *Teoria generale della Colpa penale*, Torino, 1924; Carrara-Tovo, *Medicina legale*, II, Torino, 1940, p. 275, 286.

CULPA TEOLÓGICA. — 1. Concepto de c. teológica. - El concepto de c. teológica (en el campo moral) se identifica comúnmente con la noción de pecado, como acto humano realizado con deliberada advertencia y pleno consentimiento : y bajo esta luz se aplican los principios morales a toda la actividad humana, dando el nombre de culpa al acto pecaminoso, dirigido contra una ley. Pero en realidad el término culpa indica más bien la consecuencia de un acto humano que es causa de ella. El hombre al tiempo que peca incurre en una culpa (o comete una culpa). La culpa está en el pecado, nace con el pecado y existe por él. Con el pecado se convierte uno en culpable.

Para nosotros el concepto de c. teológica o moral debe verse más bien a la luz de los términos «imputabilidad-responsabilidad», en cuanto los efectos de un acto se atribuyen a un ser libre. Resulta esto más claro cuando examinamos la definición dada de la responsabilidad que es la necesidad de dar cuenta de nuestros actos a una autoridad competente para sufrir las consecuencias.

La c. teológica implica por lo tanto el deber de dar cuenta a Dios de una acción pecaminosa : como en la c. jurídica debe dar cuenta uno a la competente autoridad humana.

2. Requisitos. - Requiérense por lo tanto dos cosas para que haya c. teológica, o mejor se suponen necesarias :

a) el *concepto* de una norma obligatoria en conciencia ante Dios;

b) un *acto libre* del hombre que contradice a tal norma o ley moral. De aquí se sigue que donde falta el conocimiento de esta norma (v. *Ignorancia*), o donde no exista la actividad libre de la voluntad (v. *Libertad*, *Pa-*

siones), tampoco existe el concepto de c. faltando la responsabilidad.

Tratándose de culpa, y por lo tanto de cierta malicia de la acción, no se requiere que pretenda uno el mal en sí; basta para hacerse culpable que lo conozca, aunque sólo sea confusamente y no lo evite o no huya de él (v. *Efecto doble*). El mal no puede jamás ser querido ni siquiera con buena intención, porque ésta no salva la naturaleza del mal; por lo tanto, el no evitarlo es hacerse culpable en sentido teológico. *Tar.*

BIBL. — V. HEYLEN, *Tract. de iustitia et iure*, Mechliniæ, 1950, p. 535 ss.; THOUVENIN, *Imputation*, en DTC, VII, 1443; S. CARTON DE WIART, *De peccatis et vitiis*, Mechliniæ, 1932.

CULTIVADORES DIRECTOS. — Son los que cultivan directamente un terreno de su propiedad (propietarios directos) o los que cultivan directamente por su iniciativa y responsabilidad un terreno que no es propio, pagando al propietario un canon anual o renta.

Los c. directos pueden ser autónomos o no autónomos, según que el terreno que cultivan sea suficiente o no para absorber el trabajo de una familia agrícola media durante todo el año. Los c. directos autónomos, de ordinario, llevan un nivel de vida modesto, pero no dificultoso, y en general son elementos de orden, ligados a la tradición en todos los campos mientras que el nivel de vida de los c. directos no autónomos presenta no rara vez aspecto de descontento extremo. En los países más desarrollados de Europa y de América en el siglo pasado la agricultura, al contrario que la industria, se ha ido desenvolviendo hacia un número cada vez mayor de haciendas de dimensiones familiares administradas por c. directos autónomos: esto explica el hecho de que en el mundo agrícola haya presentado proporciones menores la disgregación de la familia; más aún, se ha verificado con frecuencia el fenómeno contrario: la familia se ha consolidado, conservando y desarrollando la forma y sustancia de una comunidad de trabajo. *Pav.*

BIBL. — *I problemi della vita rurale*, Actas de la XXI Semana social de los católicos de Italia, Roma, 1948; *Le monde rural dans l'économie moderne*, XXXVII Sesión de las Semanas sociales de Francia, París, 1950; *International Catholic Congress on the problems of rural life*, Roma, 1951.

CULTO. — 1. NOCIÓN. - Es clásica la siguiente definición del c.: una señal de sumisión a la reconocida superioridad ajena (*nota submissionis ad agnitam excellentiam alterius*). Es el reconocimiento de la superioridad ajena basada en nuestra dependencia en relación con esa persona superior, y no simplemente el reconocimiento de las excelencias y cualidades ajenas (honor, alabanza). De donde el verdadero acto de c. es el que reconoce la superioridad ajena mediante la manifestación de la sumisión propia. De aquí se deduce claramente que el c. religioso es una realización de la virtud de la religión (v.) que inclina al hombre a reconocer su total dependencia de Dios fundada en su supremo dominio como primer principio y último fin.

2. DIVISIONES. - El c., según las diversas especies de superioridad que trata de honrar, se puede dividir en varias categorías, esencialmente diversas entre sí. El c. civil considera a los hombres que nos son superiores a causa de nuestra dependencia natural (padres, superiores, gobernantes, patria) y es un acto de la llamada virtud de la piedad (v.). El c. religioso considera a Dios, supremo Señor, y a las personas y cosas que tienen especial relación con Él. Si se limita a la sola relación natural creatura-Creador, es c. religioso natural. En cambio, si se dirige a Dios, autor del orden sobrenatural, es c. religioso sobrenatural, en el cual además del elemento de la servidumbre entra también el elemento de la filiación (Dios es Señor y Padre).

El c. religioso se dirige a Dios y le tributa el honor que únicamente corresponde a su incomunicable superioridad de Creador, y es c. de adoración (v.) o *latría* (c. lautréutico), o se dirige a los Santos en razón de su santidad y del puesto que ocupan en el Cuerpo Místico de Cristo, y es c. de veneración o *dulía*. Un c. especial corresponde a la Sma. Virgen, no sólo por causa de su eminente santidad, sino sobre todo por causa del puesto eminente que tiene en el orden de los seres, por ser la Madre de Dios. Este c. se designa con el nombre de *hiperdulía*. Muchos teólogos modernos, por razones análogas (eminente santidad y relación con la persona de N. S. Jesucristo), defienden un c. especial para San José y lo designan con el nombre de *protodulía*.

El c. es absoluto si se dirige a la persona. Si se detiene en las cosas que tienen una relación especial con la persona venerada (imagen, cosa perteneciente a ella, despojos mortales) es c. relativo.

Fuera de estas divisiones esenciales hay algunas otras que se refieren más bien al

modo de realizar el c. Según las facultades que lo realizan se distingue el c. interno del c. externo. El interno se limita sólo a las facultades internas, especialmente las espirituales (entendimiento y voluntad), el externo se realiza con actos de las facultades externas y del cuerpo. Puede ser público (hecho oficialmente en nombre de la comunidad religiosa) o privado (individual o de grupos que no representan la comunidad religiosa como tal: can. 1256). El c. público puede, sin embargo, desarrollarse privadamente (sin la asistencia de la comunidad religiosa o sin su participación directa). El sacerdote, p. ej., que celebra la Sta. Misa con sólo el acólito o reza el breviario él solo realiza un acto de c. público. El c. público en cuanto se refiere a la administración de los sacramentos y de los sacramentales organizada por la Iglesia en un conjunto de actos de c. es la liturgia (v.), pero hay también algunas maneras extralitúrgicas de realizar el c. público (p. ej., bendición con el Santísimo).

3. Actos. - Los actos propios del c. interno son: la devoción (v.), con la cual la voluntad se pone al servicio de Dios, y la oración (v.), con la que sometemos nuestra inteligencia a Dios. Los actos de c. externo humillan nuestro cuerpo (adoración) o nuestras cosas (sacrificio, oblación, voto), ante Él. Finalmente, podemos honrar la superioridad divina testimoniando nuestra dependencia en el empleo respetuoso de las cosas que Dios ha puesto al servicio de nuestra santificación (Sacramentos y Liturgia), y del mismo nombre divino con el juramento (v.), con el conjuro (v.) y con la alabanza que es la manifestación externa de la oración (véase *Liturgia, Oración*).

4. Necesidad. - La necesidad del c. nace lógicamente de la necesidad de la virtud de la religión (v.). Una dificultad especial determinada más bien por una mentalidad hiperespiritualista e hiperindividualista suelen poner algunos contra el c. externo y público. Se llega a aducir el texto del Evangelio de San Juan (4, 23), que sin embargo sólo habla de la índole espiritual de la nueva ley, como se comprueba abundantemente por la conducta de N. S. y de la Iglesia primitiva que observaron siempre el c. público y externo, judaico o cristiano (Eucaristía, Sacramentos). La necesidad de este c. por lo demás está tan profundamente ligada con la naturaleza humana, la cual aun en su ser sensitivo, corporal y social depende enteramente de Dios y no puede por otra parte vivir sin manifestar externamente sus sentimientos interiores, que aun entre los mismos protestantes el movimiento litúrgico que pretende precisamente un c. externo y público va ganando cada vez más terreno.

Es evidente que el c. externo debe ser siempre una manifestación sincera de una actitud religiosa e interna, pero por otra parte si se asimila sirve maravillosamente para excitar una sincera piedad. *Pal.*

BIBL. — F. Suárez, *De virtute religionis*, tr. 1, l. 2; Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, II-II, q. 81, 103; F. Cabrol, *Culte chrétien*, en DAFC, I, 832-851; A. Chollet, *Culte en général*, en DTC, III, 2404-2427; F. Tillamann, *Die katholische Sittenlehre*, Düsseldorf, 1935, p. 192-203; I. B. Umberg, *De religioso cultu relativo*, en *Periodica de re morali*, 30 (1941), 172-192; R. Guardini, *El espíritu de la Liturgia*, Barcelona, 1936; Odo Casel, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián, 1953.

CULTURA FÍSICA. — 1. Naturaleza. - La cultura física o corporal es la actividad humana que tiene por objeto tener sano, robusto y fuerte el cuerpo, para perfeccionarlo bajo el aspecto físico. La c. del cuerpo y el cuidado normal del cuerpo son dos conceptos tan semejantes que muchas veces no es fácil determinar si ciertos actos pertenecen a la una o a la otra. El *cuidado* comprende todo lo que es necesario siempre y para todos, o en circunstancias especiales, para conservar la vida y la salud, para evitar enfermedades y curarlas, para corregir defectos, etc. El término *cultura* sirve más bien para indicar todo lo que sobrepasa este mínimo: el mejoramiento del cuerpo, ya sano y normal, bajo el aspecto físico. Son formas de la cultura corporal el deporte, la gimnasia y el baño.

2. Moralidad. - La moral con respecto a la cultura del cuerpo se rige por el principio de que el cuerpo es una parte esencial del hombre, pero sólo una parte y no precisamente la principal. La parte principal es el alma. En virtud de este principio la moral católica condena dos extremos: el uno es el punto de vista de los herejes como los maniqueos, que consideraban la c. corporal como obra del diablo y todo lo que se hace por el cuerpo como un daño del alma. El cuerpo es criatura de Dios y por lo tanto es de suyo bueno; el alma unida al cuerpo para formar un solo ser (el hombre), depende en sus operaciones, aun las más espirituales, del estado del cuerpo. El otro extremo comprende una escala de excesos. Ante todo la moral condena el culto del cuerpo como efecto de una mentalidad que busca el perfecciona-

miento del cuerpo como el bien sumo a que todo debe subordinarse y sacrificarse. Además condena la manera de organizar y practicar la c. del cuerpo sin tener en cuenta los intereses naturales y sobrenaturales del alma, es decir, que no da a los hombres y especialmente a los jóvenes tiempo y oportunidad para cultivar el espíritu y especialmente la vida sobrenatural. Es de lamentar la costumbre de organizar demostraciones o ejercicios deportivos que ocupan una gran parte del domingo, sobre todo de la mañana, de manera que los participantes o asistentes no pueden asistir, si no es con graves dificultades, o se les distrae de su obligación de asistir a la Sta. Misa. El deporte y otros actos de c. corporal, cuando se ejercitan con moderación y a modo de diversión, no están prohibidos en domingo. Pero conviene no olvidar que el domingo es y debe ser el día del Señor y que, por lo tanto, se ha de reservar mucho más a la c. del alma que a la del cuerpo. Es un gravísimo abuso social permitir, promover o favorecer el que el domingo se convierta para el pueblo en el día del deporte, en el cual se reserva tan sólo media hora al culto divino, y esto con prisas y puramente por evitar el pecado grave. Una justa c. corporal es un provecho también para el alma, porque exige del hombre energías y sacrificios. En efecto, muchos la descuidan no porque den preferencia a la c. del espíritu, sino porque no tienen coraje para vencer su pereza y afrontar los sacrificios que lleva consigo una verdadera y provechosa c. del cuerpo.

En general, y sobre todo para los jóvenes, es preferible la c. del cuerpo *indirecta*, que es aquella que no mira directamente al cuerpo, sino que busca otros fines: la diversión, un puesto honroso o un premio en las competiciones deportivas, etc. En algunas ramas del deporte, especialmente en gimnasia, exige la ley moral que no hagan juntos los mismos ejercicios individuos de diverso sexo; que las jóvenes no hagan ejercicios exhibicionistas y que los hagan siempre bajo la dirección de personas del mismo sexo. Aunque no se puede rechazar el uso de ropas convenientes al deporte que se practica, con todo es necesario también aquí observar las normas de la decencia y de la moral cristiana. Se han de evitar, por lo tanto, el desnudismo y exhibicionismo innecesarios a los fines del deporte y nocivos bajo otros aspectos. *Ben.*

BIBL. — MONCHANIN, *Santé, sagesse, sainteté. Médecine et éducation*, I, Lyon; R. BIOT, *Il corpo e l'anima*, Brescia, 1948; A. DE CASTRO ALBARRÁN, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, Salamanca, 1942.

CURA DE ALMAS. — Es el conjunto de obligaciones jurídicas y morales que incumben en la Iglesia a los pastores de almas en relación con la santificación de las mismas. Son pastores de almas, además del Sumo Pontífice, los Obispos y los Párrocos.

1. DEBERES DEL PÁRROCO. - La actuación práctica e inmediata de la c. de almas se considera especialmente en los párrocos. Tiene aspectos positivos y negativos, porque se ordena tanto a alejar los peligros como a proporcionar a las almas los medios oportunos de santificación.

El párroco satisface a estas obligaciones: *a*) conociendo a sus fieles; su número, su vida cristiana, la frecuencia con que asisten a Misa y a los Sacramentos; sabiendo quién de ellos debe considerarse pecador público, quién está apartado de la fe, etc. Es muy útil a este efecto tener al día el «status animarum» y la visita a las familias, con ocasión sobre todo de la bendición pascual que en todas partes debiera hacer personalmente el párroco;

b) corrigiendo a los que yerran (can. 467, § 1), o sea, a aquellos que descuidan sus deberes cristianos y viven en pecado o en peligro de caer en él;

c) teniendo cuidado paternal de los pobres y de los desgraciados (can. 467, § 1), interesándose por su número en la parroquia y socorriéndolos con limosnas, visitándolos, favoreciendo y promoviendo las instituciones de beneficencia y recomendando a sus pobres a quien los pueda ayudar con trabajo o de alguna otra manera;

d) teniendo cuidado de los enfermos (canon 468, § 1), informándose de su estado, visitándolos a menudo, aunque no se lo pidan, cuidando de que reciban a tiempo los últimos sacramentos, el Viático y la Extremaunción;

e) vigilando la fe y costumbres de su parroquia (can. 469); con todas sus energías ha de oponerse a la mala prensa, a las sociedades perversas, a los espectáculos indecentes y peligrosos;

f) promoviendo las obras de caridad y piedad (can. 469); particularmente promoviendo la Acción Católica, las cofradías y demás asociaciones piadosas, las escuelas religiosas, las asociaciones para la difusión de la buena prensa.

2. Medios para proveer a la c. de almas. En particular el párroco provee a la c. de almas:

a) Con la predicación sagrada, a saber: 1) con la homilía dominical (can. 1344, § 1), obligación grave y personal, de la que no se puede eximir si no es por grave impedimento y proveyendo en tal caso por medio de otro; 2) con la predicación que los Ordinarios han de cuidar se tenga en las iglesias catedrales y parroquiales principalmente en tiempo de cuaresma (can. 1346) y en forma de misión cada diez años por lo menos en todas las parroquias (can. 1349); 3) con la instrucción catequística (can. 1329), la cual comprende: el catecismo a los niños que se preparan a los sacramentos de la confirmación y de la confesión (can. 467); en la preparación a la primera comunión, especialmente durante la cuaresma (can. 1330); el catecismo llamado de perseverancia a los niños después de recibir la primera comunión (can. 1331); el catecismo a los adultos que se ha de tener todos los domingos y fiestas de guardar en la hora más conveniente para que acudan los fieles (can. 1332).

b) Con la celebración de los divinos oficios (can. 467, § 1), a saber: la Misa parroquial de los días festivos, las funciones prescritas por las leyes litúrgicas, como la bendición de las candelas, de los ramos, de la pila bautismal el Sábado Santo, las rogativas, las procesiones de costumbre, las vísperas dominicales, donde aun subsista esta hermosa costumbre, el rosario de la Sma. Virgen, las Cuarenta Horas, etc., funciones que deben tener por objeto no el lucro, sino la gloria de Dios y la edificación de los fieles, eliminando todas las ceremonias que tengan carácter supersticioso o inconveniente al decoro del culto.

c) Con la administración de los sacramentos (can. 467), tanto a los fieles sanos que razonablemente los piden como a los moribundos. La obligación es de suyo grave, no sólo como carga real, sino también como carga personal, especialmente si el párroco es requerido personalmente, de manera que pecaría gravemente si pusiese límites irrazonables tanto respecto de los días y las horas, como si habitualmente se mostrase descontento de estas peticiones; más aún, en la extrema necesidad de un fiel, o caso equivalente, está obligado incluso con peligro de su vida a administrar los sacramentos necesarios para la salvación, como son el bautismo, la penitencia o la extremaunción. La administración de cada uno de los sacramentos obliga según la naturaleza y necesidad o utilidad de los mismos. *M. d. G.*

Bibl. — V. al pie de *Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Extremaunción, Matrimonio.*

CURIA. — 1. Acepción del término. - Este término que originariamente parece haber indicado una de las divisiones del pueblo romano (precisamente la décima parte de la tribu), pasó a significar también la sede del senado romano y después de algunos otros oficios de Roma; con análogo significado se usó en los municipios. En la Edad Media tuvo varias acepciones, pero pronto prevaleció la de tribunal o conjunto de despachos de la administración de la justicia.

En el derecho canónico, además del significado medieval (desaparecido ya de la terminología oficial y casi completamente del lenguaje ordinario) de organismo judicial, el nombre c. fué y es usado sobre todo para designar el conjunto de los órganos que ordinariamente auxilian al Sumo Pontífice o a un Ordinario en el ejercicio de su potestad de jurisdicción y en las funciones anejas de algún modo a éste. Así hay diversas especies de c.

2. C. romana. - Es el conjunto de los órganos que auxilian al Sumo Pontífice en el gobierno de la Iglesia Universal.

Forman parte de la C. Romana en primer lugar los Cardenales (v.), como Prepósitos de los Sagrados Dicasterios, las Congregaciones Pontificias (v.), los Tribunales Pontificios (v. *Penitenciaría Apostólica, Rota, Signatura Apostólica*), y los Oficios en sentido estricto (v. *Cámara Apostólica, Cancillería, Dataría Apostólica, Secretaría de Estado*), todos los cuales constituyen la Sta. Sede en sentido lato (can. 7); y además las comisiones Pontificias, o sea, aquellas comisiones de personas (en general Cardenales, Prelados y peritos) a quienes se confía, en dependencia directa de la persona del Sumo Pontífice, algún encargo, temporal o permanente, en las actividades propias de la Iglesia. Se puede considerar perteneciente a la C. Romana también la Administración de los bienes de la Sta. Sede.

En cambio, no entran en la C. Romana, aunque a veces prácticamente estén comprendidos en ella: el Vicariato de Roma y el de la Ciudad del Vaticano (v.), que más bien se han de equiparar a la c. diocesana (v. más abajo), en cuanto que auxilian al Papa en las cosas relativas a la diócesis de Roma; y los oficios que tienen funciones relativas

al Estado de la Ciudad del Vaticano, los cuales no desempeñan funciones que se refieran directamente al gobierno de la Iglesia.

La C. Romana, en su sustancia, ha existido desde los orígenes de la Iglesia, aun cuando ha tenido una organización diversa según los tiempos, esto es, más rudimentaria en sus orígenes y más compleja a medida que pasaba el tiempo. La ordenación actual de la C. Romana se puede considerar que nació cuando se comenzaron a instituir las Congregaciones de Cardenales (la primera fué instituída por Paulo III en 1542), y sobre todo cuando Sixto V, con la Const. *Immensa* (22 enero 1588), determinó establemente su número y competencia. En tiempos más cercanos a nosotros realizó otra notable ordenación de la C. Romana S. Pío X con la Const. *Sapienti Consilio* de 29 junio 1908, reordenación que, salvo alguna modificación, permanece hasta el día de hoy.

Si bien, como hemos dicho, la C. Romana en su sustancia es antiquísima, no parece que la denominación sea anterior al s. XIII; pero a partir de esta época se encuentra cada vez con más frecuencia.

Dado que el conjunto de los órganos que constituyen la C. Romana, ha tenido, salvo períodos excepcionales, su sede en Roma, se usó frecuentemente la expresión C. Romana o también C. simplemente para indicar la diócesis o la ciudad de Roma; de este uso queda todavía alguna huella cuando, p. ej., se habla de un Cardenal en C. (cfr. cáns. 237, § 2, y 238, § 3), y de los Cardenales de C. (esto es, residentes establemente en Roma, aunque, como excepcionalmente puede ocurrir, no tengan ningún cargo en la C. Romana).

3. C. DIOCESANA O EPISCOPAL. - Está constituída por el conjunto de despachos administrativos y judiciales (por lo regular no beneficiados: v. *Beneficio*) que auxilian al Obispo o a quien rige la diócesis en lugar del Obispo, en el gobierno de toda la diócesis (canon 363). Análogamente puede haber una c. en las circunscripciones territoriales paralelas a las diócesis, como son los vicariatos y las prefecturas apostólicas, y las prelaturas o las abadías *nullius* (en cuyas circunscripciones la c. puede estar constituída de un modo más reducido), y además en los patriarcados (c. patriarcal) y en las sedes metropolitanas (c. metropolitana).

La c. diocesana se puede considerar constituída por dos secciones, una para las prácticas administrativas, otra para las judiciales. De la sección administrativa forman parte:

a) el *Vicario general*, cuando existe; éste viene a ser como su jefe o director, aunque en estrecha dependencia del Obispo;

b) el *Canciller*, con funciones de archivero y notario; y eventualmente un vicecanciller o vicearchivero, y otros notarios que excepcionalmente pueden ser también laicos (cáns. 372-384);

c) los *examinadores sinodales* (v.) y los *párrocos consultores* (v. *Párroco*).

De la sección judicial forman parte los jueces sinodales o prosinodales, teniendo al frente un oficial que puede ser ayudado por uno o más viceoficiales; y los demás pertenecientes al tribunal, esto es: el promotor de justicia y el defensor del vínculo; el notario o actuario que a veces es el mismo canciller; los cursores.

De la c. diocesana no forman parte, aunque participan en el gobierno de la diócesis, ni el cabildo catedral (v. *Cabildo*), ni el colegio de consultores diocesanos.

4. C. GENERALICIA. - En muchas órdenes religiosas masculinas, sobre todo clericales, se suele llamar c. generalicia la Oficina del Superior general, con los religiosos que forman parte de ella.

BIBL. — TORQUEBIAU, *Curie romaine*, en DDC, IV, 971-1008; S. D'ANGELO, *La C. diocesana a norma del Codice di diritto canonico*, Giarre, 1924; H. F. DUGAN, *The judiciary department of diocesan Curia*, Washington, 1925; PH. MAROTO, *De consultoribus diocesanis*, en *Apollinaris* (1931), 252; I. A. HICKEY, *De iudice synodali ac pro-synodali*, Roma, 1951; C. T. TOLIWSIS, *De notario curiæ diœcesanæ*, Roma, 1951; N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti Storico-giuridici*, Roma, 1952; J. B. FERRERES, *La curia romana*, Madrid, 1911; E. F. REGATILLO, *Curia Romana*, en *Sal Terræ* (1920), 260-304, 379-386.

CURIOSIDAD. — 1. NATURALEZA. - La c. consiste en sobrepasar la medida justa respecto del conocimiento, tanto intelectivo como sensitivo.

En el campo del conocimiento intelectivo la tenemos cuando se aplica la mente a cosas que sobrepasan la capacidad propia, o a cosas que de ningún modo nos interesan ni nos son de utilidad alguna; aplicando a destiempo, con mengua de los deberes propios, la inteligencia a cosas fuera del lugar, aunque sean útiles; aplicando la mente sin razón suficiente a cosas que crean un peligro de pecar; leyendo con precipitación de manera que no se pueda asimilar lo que se lee; usando de medios ilícitos para venir en conocimiento de alguna noticia; en el campo del conocimiento sensitivo hay exceso: en ver

y oír lo que no nos interesa ni tiene utilidad ninguna para nosotros; en ver y oír cosas, aunque sean útiles, con mengua de nuestras obligaciones; en ver y oír sin razón suficiente cosas que nos ponen en peligro de pecar. Es necesario, además, que en la aplicación de nuestras facultades cognoscitivas nuestra intención sea recta.

2. MORALIDAD. - La c. de suyo es pecado venial. Es pecado mortal cuando origina un peligro grave de pecar mortalmente, cuando nos hace descuidar un deber grave e importante, cuando se emplea un medio gravemente ilícito para llegar al conocimiento de alguna noticia. Sería también culpa mortal obrar por un fin que estuviera en contradicción grave con la ley moral.

3. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Para estar seguro de no ceder a la c. se impone una gran reserva en la vista: el que tiene voluntad seria de salvarse mortifica el deseo desordenado de mirar especialmente en circunstancias delicadas. Para conseguir mejor cerrar el oído a todo lo que puede perturbar la pureza, la caridad u otras virtudes cristianas, es necesario mortificarse a veces, no preguntando aquellas cosas que incitan nuestro deseo de oír y saber; convendrá también llevar la conversación por caminos no sólo innocuos, sino también edificantes, pero sin hacerse pesados. No se debe leer sino parcamente lo que alimenta más la fantasía que la inteligencia, como son la mayor parte de las novelas, y lo que se refiere a las noticias y rumores del mundo, como ciertos periódicos y revistas. En el estudio no conviene dar preferencia a lo que más agrada, sino a lo que es más útil y necesario; debemos procurar además tener siempre una intención recta y noble, lo cual vale también para el estudio de las cuestiones espirituales, en las que a veces se pretende apagar la c. y satisfacer la soberbia, más bien que purificar el alma y tender a Dios. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma, 1928, n. 199-201, 808; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie interieure*, I, París, 1938, p. 480-495; F. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1937, p. 238-240; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, vol. XII, Torino, 1939, p. 205-221; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 517-521.

CUSTODIA DE LA SMA. EUCARISTÍA. — 1. NOCIÓN. - Una realización de la promesa de Jesús: «He aquí que estaré con vosotros hasta el fin de los siglos» (Mat., 28, 20), es la custodia de la Sma. Eucaristía, por la cual las especies consagradas se conservan en el tabernáculo para ser visitadas por los fieles (v. *Adoración Eucarística*), para la distribución en la Sma. Comunión (v.), incluso fuera de la Sta. Misa, y en caso necesario para el viático, bendición y exposición eucarística (v. *Bendición Eucarística, Cuarenta horas*).

2. DATOS HISTÓRICOS. - Aparte del uso de los primeros siglos de conservar la Sma. Eucaristía en las casas privadas, uso que fué más tarde abolido para evitar peligros de profanación, por lo que se refiere a la custodia en los lugares de culto, antiguamente el lugar destinado era el *conditorium* (armario), que se colocaba en lugares especiales en forma de edículos o en la sacristía, en la mesa del altar o en el muro del ábside.

Desde el s. XI comenzó a conservarse la Eucaristía sobre el altar y entraron entonces en el uso litúrgico las palomas eucarísticas, suspendidas bajo el *tegurium* o *ciborium*. En el s. XII se usaron los edículos practicados junto a los muros del altar y las torres eucarísticas góticas. G. Matteo Giberti (1524-1543) fué el primero que construyó en su catedral de Verona el primero y verdadero tabernáculo y lo colocó en medio del altar mayor. Comienza entonces en el campo del arte una verdadera iconografía de los tabernáculos, tanto más que los Papas tomaron de Paulo V en adelante gran interés en recomendar su uso haciéndolo obligatorio en Roma. Este uso se difundió por Italia y más tarde por las demás naciones. No se hizo, sin embargo, obligatorio universalmente hasta 1868 por una carta (de 21 agosto) de la Sda. Congr. de Ritos al Obispo de Limburgo.

3. LEGISLACIÓN ACTUAL. - Hoy, después del Código de derecho canónico, la conservación de la Sma. Eucaristía es obligatoria en la iglesia principal de las abadías o prelaturas *nullius*, en los Vicariatos y prefecturas Apostólicas, en las iglesias parroquiales o cuasiparroquiales y en las iglesias anejas a casa de religiosos o religiosas exentos (canon 1265, § 4, n. 1).

Se puede guardar con permiso del Ordinario en las iglesias colegiales, en el oratorio principal público o semipúblico de las casas piadosas o religiosas, de los colegios eclesiásticos, dirigidos por religiosos o clérigos seculares (can. 1265, § 1, n. 2).

Para su conservación en las demás iglesias u oratorios es necesario un indulto apostólico (can. 1265, § 2).

Las iglesias en que se conserva la Sma. Eu-

caristía deben estar abiertas al público algunas horas al día (can. 1266). En todo lugar donde se conserva la Sma. Eucaristía debe haber un sacerdote que cuide de ella y que celebre o haga celebrar allí por lo menos una vez por semana (can. 1265, § 1).

Ya no se permite la conservación de la Sma. Eucaristía en las casas privadas; ni tampoco en el interior de las casas religiosas o en el coro de las monjas de clausura (can. 1267). No se permite tampoco llevar consigo en viaje la Sma. Eucaristía (canon 1265, § 3).

La Sma. Eucaristía en las iglesias u oratorios donde se permite su conservación debe ser custodiada sobre el altar (y en un solo altar), en el tabernáculo: ni el Obispo puede dispensar de esto, salvo la excepción de la conservación nocturna en lugar más seguro (can. 1269, § 3); no se admite tampoco ninguna costumbre contraria, aunque sea centenaria o inmemorable (can. 1269, § 1). El altar donde se conserva la Sma. Eucaristía debe ser ordinariamente el altar mayor, a no ser que haya otro altar donde se concentre de una manera especial la devoción (can. 1268, § 2).

Sin embargo, en las catedrales, colegiatas o iglesias conventuales, donde el altar mayor se reserva a las funciones corales, será oportuno que la Sma. Eucaristía se conserve en otro altar.

Recientemente (1 junio 1957) la Sagrada Congr. de Ritos dictó nuevas disposiciones respecto de la custodia de la Sma. Eucaristía, recogiendo las ideas de Pío XII en su discurso de 22 de septiembre de 1956 a los asistentes al Congreso Internacional de Liturgia Pastoral celebrado en Asís. Además de lo ya señalado prescribe la Sda. Congr. las disposiciones siguientes: Lo que se dice de las catedrales y colegiatas se puede aplicar a los grandes santuarios donde la piedad de los fieles se dirige a otro objeto (p. ej., una reliquias de la Pasión, una imagen de la Sma. Virgen, etc.); en el altar donde se guarda la Sagrada Eucaristía se ha de celebrar habitualmente la Sta. Misa; en la iglesia donde haya un solo altar, éste no puede construirse de manera que el sacerdote celebre de cara al pueblo; rigurosamente se prohiben los sagrarios eucarísticos colocados fuera del mismo altar; la costumbre centenaria, ya sea sobre el modo de guardar la Eucaristía, ya sea sobre la forma del sagrario, no puede permitirse a no ser que se trate de una costumbre centenaria o inmemorial (canon 62, § 2) como, p. ej., en el caso de algunos sagrarios construídos en forma de torre u hornacina. Sin embargo, estas formas no pueden ser reproducidas.

4. Tabernáculo. - El tabernáculo debe ser inamovible, para remover cualquier peligro de irreverencia o profanacion, y puesto en medio del altar. La costumbre de conservar la eucaristía en un tabernáculo puesto al lado del altar o en otra parte ya no puede ser tolerada.

El tabernáculo debe estar cerrado sólidamente por todos los lados, adornado decorosamente según las leyes litúrgicas, vacío de cualquier otra cosa, y debe ser custodiado con tanta diligencia que se aleje cualquier peligro de profanación sacrílega (can. 1269, § 2). A este propósito dió nuevas y más estrechas precisiones la Sda. Congr. de Sacramentos en su Instrucción de fecha 26 mayo 1938 (AAS, 30 [1938], 198-207).

La misma reverencia debida al Augusto Sacramento del Altar requiere que el tabernáculo esté elegantemente construido. Sin determinar su forma y materia, la Iglesia prescribe que el tabernáculo tenga una sola abertura, esté dorado en su interior o forrado al menos de un paño de seda blanca, o de un tejido dorado o plateado. Es necesario además que esté cubierto por el conopeo o velo en forma de tienda. El conopeo puede hacerse con paño tejido de algodón, lana, cáñamo u otro material; ha de ser de color blanco o del oficio que se celebra. Pero si el oficio requiere el color negro (el 2 de noviembre y en las exequias de adultos) el conopeo debe ser de color violáceo o blanco.

En la exposición del Smo. Sacramento se ha de usar siempre el color blanco, salvo el caso de la continuidad de la función.

Aunque el tabernáculo del Santísimo sea de plata o de oro, o de otra materia preciosa, debe sin embargo estar cubierto del conopeo. Puede excusar solamente la imposibilidad física o moral de tener dicho ornamento o la estructura particular del tabernáculo.

El tabernáculo debe estar vacío de toda otra cosa, de manera que fuera del copón o píxide, vasos que contienen la Sma. Eucaristía, y los que la han contenido y no han sido todavía purificados, no se puede tener ningún otro. Por este motivo en el tabernáculo no se pueden conservar junto con el Santísimo los vasos vacíos purificados, los óleos sagrados, las reliquias de la Sta. Cruz y de los santos, y mucho menos las llaves, purificadores, etc.

En la parte externa del tabernáculo no

puede haber más que el conopeo; sin embargo, a los lados se pueden colocar las reliquias, las imágenes, las flores, etc.

Pero las imágenes de los santos, las reliquias, incluso de la Santa Cruz, no pueden ser colocadas sobre el tabernáculo, de modo que el tabernáculo sirva de base.

La puerta del tabernáculo, esculpida con la imagen de Nuestro Señor no se puede cubrir con vasos de flores. Tampoco pueden exponerse ante ella las reliquias o imágenes de los santos, aunque aquel día se celebre su fiesta; toda costumbre contraria se ha de rechazar como un abuso.

El tabernáculo debe estar colocado en el medio, en la parte superior del altar.

Sobre el tabernáculo se puede poner solamente una cruz pequeña. La cruz mayor con la imagen del crucifijo que se ha de poner en medio de los candeleros es preferible ponerla fuera del tabernáculo; sin embargo, no está expresamente prohibido que se ponga sobre el tabernáculo, especialmente si el altar está construído de modo que no se puede poner en otra parte cómodamente.

5. Llave del tabernáculo. - La llave del tabernáculo en que se conserva el Smo. Sacramento, que ha de ser de oro o de plata, o al menos de hierro dorado o plateado, debe ser custodiada diligentemente con obligación grave para la conciencia del sacerdote que cuida de la iglesia o del oratorio (canon 1269, § 4).

La obligación de custodiar con suma diligencia la llave del tabernáculo es grave, tanto por el fin de la ley como por el modo con que se expresan las palabras de la ley misma. Por este motivo peca mortalmente el sacerdote al que por derecho corresponde la custodia, si falta en esta materia. Las negligencias cometidas en materia tan delicada pueden dar lugar en el foro externo incluso a proceso administrativo contra el sacerdote negligente (cfr. Const. cit. de la Sda. Congregación de Sacr.). El sacerdote a quien corresponde ordinariamente y de suyo custodiar la llave del tabernáculo es el rector de la iglesia o del oratorio; y él la puede custodiar llevándola consigo o dejarla en la sacristía o bajo otra llave.

6. Lámpara. - Donde se conserva el Santísimo debe arder continuamente una lámpara, colocada cerca del altar, pero no sobre la mesa o sobre las gradas superiores del altar. Esta lámpara debe estar alimentada con aceite de oliva; pero en caso extraordinario el Obispo puede permitir otros aceites, prefiriendo sin embargo siempre los aceites, aunque sean minerales, a la luz eléctrica. Esta última puede ser permitida a falta de cualquiera clase de aceites (Decr. 4334, canon 1271). La presencia de la lámpara que arde continuamente, además de ser una advertencia para los fieles de que allí se conserva la Sma. Eucaristía, es de un simbolismo bien evidente y significativo. *Pal.*

BIBL. — L. Koster, *De custodia SSmæ. Eucharistiæ*, Roma, 1940; M. Brillant, *Eucharistia*, París, 1947, p. 335 ss., 643 ss.; G. Costantini, *Fede ed arte*, II, Roma, 1946, *passim*.

CUSTODIO. — 1. Noción. - Se llama c. aquel que está al cuidado de la conservación o custodia de objetos muebles o inmuebles, o también la vigilancia de las personas. Esta noción implica la idea de la naturaleza del contrato de depósito, es decir, el acuerdo en el propósito entre las dos voluntades contratantes. No sería suficiente por lo tanto a constituir una relación de obligación el simple hecho de confiar una cosa a manos ajenas, es decir, sólo la entrega material, sin una manifestación expresa o tácita de voluntad por parte del que recibe la entrega. El concepto de custodia no se reduce como ha pretendido alguno a la simple obligación de restituir al fin la cosa; consiste sobre todo en una actividad de vigilancia y conservación cuya consecuencia ulterior y necesaria es la restitución de la cosa al propietario. La vigilancia y conservación están ligadas estrechamente entre sí con una relación como de medio a fin, y la conservación se ordena en sustancia a hacer posible en todo tiempo la disponibilidad del depósito a voluntad del deponente.

2. Obligaciones. - Según esto son dos las obligaciones fundamentales del c.: la conservación de la cosa depositada, y su restitución apenas sea pedida por el deponente. Es obligación grave del c. emplear en la conservación de los objetos el cuidado de un diligente padre de familia. El c. tiene la obligación de entregar los objetos en el día indicado y en la naturaleza en que fueron dados. No puede sustraer o dañar la cosa puesta a su cuidado. Las obligaciones del c. son personales y de suyo no se transmiten a sus herederos. Pero los herederos son civilmente responsables para con los interesados en la conservación y exhibición de los objetos, y de los daños que pudieran originarse por su culpa al depositario. El c. tiene derecho a constatar preventivamente el estado de los objetos declarados y consignados; tiene derecho además a

que se le satisfagan los gastos hechos en la conservación de los objetos.

Son muchos los casos que se pueden dar, de los que vamos a señalar algunos: *a*) los soldados que guardan las fronteras deben dar el alto a los contrabandistas que traten de pasarlas o de darse a la fuga, y si no consiguieran detenerlos de esta manera pueden herirlos para impedir su fuga; *b*) los guardas de montes, viñas, bosques, ríos, etc., están obligados a resarcir los daños que pudiendo no han impedido y a manifestar los hechos que han callado culpablemente; *c*) los guardianes de prisiones están obligados a los daños que pudiesen ocurrir en el caso de que hubieran aconsejado la fuga a los prisioneros; o que tratasen a éstos de un modo inhumano; o que no cumpliesen las órdenes justas o fuesen injustos en las recompensas y castigos; *d*) los que cuidan de niños, enfermos, la casa, los animales, que no pueden encontrar quien les sustituya, están excusados de oír Misa. *Tar.*

BIBL. — D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, II, Friburgi Br., 1928, p. 105, n. 110, 4; A. LEHMKUHL, *Theologia moralis*, Friburgi Br., 1914, n. 798, 987, 979, 998, 1174 y 1208.

CH

CHARLATANISMO (en general). — 1. CHARLATANISMO PURO Y SIMPLE. - El ch. puro y verdadero, esto es, el conjunto de las malas artes usadas para sorprender la buena fe ajena, es contrario a la ley de la honestidad y constituye un acto ilícito, fundamentalmente contrario al principio del derecho natural de no ocasionar daño a otros *(alterum non lædere)*.

En este caso, en efecto, no hay duda que en las malas artes usadas por el «charlatán» hay una acción ilícita, en cuanto que ellas constituyen una ofensa a la buena fe y en general a la confianza recíproca que debe presidir la formación de toda relación humana, especialmente cuando esta relación se convierte en relación jurídica, como, p. ej., en un contrato. En el ch. puro y simple el fraude y dolo son directamente queridos, por lo tanto imputables a la gente, haciendo surgir en él siempre una obligación de responder, esto es, una obligación de reparar total y completamente la lesión grave ocasionada. En cambio, si el llamado charlatán está realmente en posesión de un secreto terapéutico, a él le competen los derechos de inventor (v. *Propiedad inmaterial*), salvo siempre el daño de tercero que en este caso son frecuentemente los médicos.

2. EL CHARLATÁN EN JUEGOS DE DIVERSIÓN. Si se trata de juegos de diversión, excluidas otras circunstancias malas, de suyo son honestos y admisibles, estando ordenados a la sana recreación. De estos juegos se han de excluir los medios ilícitos, especialmente si se trata de los juegos llamados aleatorios que dependen de la suerte. En cambio, en los juegos en que interviene en su mayor parte la industria personal o el valor del ilusionista, debe observarse la equidad natural que se resuelve de un modo particular en la paridad personal: no es por lo tanto lícito intentar estos juegos, p. ej., con los menores de edad o con los viejos.

3. VENDEDOR CHARLATÁN. - En general el criterio discretivo de lo lícito y de lo ilícito se ha de tomar solamente de la conciencia social, de las ideas dominantes en la sociedad donde el charlatán se pone a hablar. La opinión común tolera como innocuas ciertas exageraciones, malicias y lisonjas usadas por ciertos vendedores ambulantes, en cuanto que, si es cierto que todo vendedor las suele usar, es también cierto que todo comprador prudente y avisado sabe cuánta fe ha de prestarles. Algunos teólogos moralistas juzgan injustas las artes usadas para atraer al comprador por parte del charlatán. Creemos con el P. Vermeersch que no lo son, ya que entre el charlatán y el comprador no hay ninguna relación jurídica. Pecaría por el contrario el charlatán que vendiese mercancía adulterada y nociva, prohibida por la ley, etc., o se aprovechase de la credulidad popular para vender mercancía totalmente falsa, p. ej., objetos de oro, que sólo tienen de oro el baño.

4. EL CH. EN RELIGIÓN. - No es lícito a un fiel usar del ch. para sorprender la buena fe ajena en lo que es patrimonio sagrado de la fe sobrenatural, divulgando supersticiones, fórmulas tenidas como mágicas, talismanes, etc. Todas las artes, en una palabra, que contradicen no sólo al buen sentido común y a la ciencia natural más rudimentaria, sino que están en oposición con la pureza y sinceridad de la fe, sea atribuyendo al sobrenatural lo que es simplemente fenómeno natural, sea valorizando y atribuyendo al natural lo que éste no puede dar.

Bajo este aspecto el charlatán peca gravemente contra la virtud de la religión y de la fe además de contra la caridad del prójimo, disminuyendo en él la confianza en Dios y se le pueden aplicar las penas canónicas sancionadas en los cáns. 2325-2326 del CIC. *Tar*.

BIBL. — P. A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, Roma, 1937, n. 241.

D

D'ANNIBALE (Card. JOSÉ). — 1. Vida. - Teólogo moralista del siglo pasado, llamado el Tácito de la teología moral por las características de su estilo, exposición y lenguaje que le asemejan muchísimo al famoso historiador romano.

Nacido en Borbona (Rieti) el 22 de septiembre de 1815, fué ordenado sacerdote el 21 de septiembre de 1839.

En 1851 fué nombrado profesor de teología moral en el seminario reatino. Pero ya antes, y por circunstancias especiales, había hecho un serio estudio del derecho romano y civil, aunque hasta 1852 no se doctoró *in utroque iure*. En sustancia fué un autodidacta.

Vicario capitular de la diócesis de Rieti y más tarde Vicario general, Obispo titular de Caristo (1881), canonista de la Sda. Penitenciaria, Consultor (1883) y después Asesor (1884) del Sto. Oficio y Canónigo de San Pedro. En 1889 fué elevado a la púrpura y poco después nombrado Prefecto de la Sagrada Congr. de Indulgencias. Murió el 17 de julio de 1892, en Borbona.

2. Obras. - Su primer trabajo (1873), *In Constitutionem Apostolicæ Sedis Commentarii*, impreso en Rieti, fué muy apreciado y tuvo varias ediciones.

Pero su obra principal es la *Summula theologiæ moralis*, en la que trabajó veinte años y que salió a la luz entre 1874 y 1876. Después de su muerte se publicaron otras dos ediciones; sin embargo, no se ha hecho hasta la fecha una adaptación del libro al nuevo código de derecho canónico y a los nuevos códigos de derecho civil.

La condensación de la materia y la concisión a veces excesiva de la forma hacen difícil la lectura de la obra, así como la abundancia de notas, lo que hace que este autor sea más claro en el pensamiento que en la frase y más útil a los profesores que a los alumnos. Sin embargo, la claridad en las conclusiones, la erudición inmensa, la armonía entre la moral y el derecho —sobre todo en el *De iustitia et iure*— han conquistado a la *Summula* una autoridad enorme entre los teólogos y canonistas.

En las sentencias rotales distadas desde 1909 al presente no hay autor más citado que el cardenal D'Annibale.

Fuera de algunas posiciones hoy abandonadas (cierto equiprobabilismo, la licitud de la embriotomía, etc.). D'A. es todavía hoy uno de los maestros más seguidos en el campo de la teología moral. *Pal.*

BIBL. — P. De Sanctis, *Biografia del card. Giuseppe D'Annibale*, Roma, 1898; T. Ortolan, *Annibale (Giuseppe d')*, en *Diction. hist. géograph. ecclés.*, III, París, 1924, 390-393; S. Romani, *Il Card. D'Annibale, moralista e giurista del secolo XIX*, en *Rassegna di morale e diritto*, I (1935), 456-475.

DAÑO. — 1. Noción. - Según el jurisconsulto Paolo (D. 39, 2, 3) la palabra d. *ab ademptione et quasi diminutione patrimonii dicta est.* Pero la etimología de esta palabra hay que buscarla en una de estas raíces: *dap* (violar), *dabh* (destruir), *dam* (perder). D. es «la privación de una cosa que nos pertenece, hecha sin el concurso de nuestra voluntad y de manera que no podamos recobrarla» (Volfio). En esta noción se comprende toda disminución del ser y de los bienes tanto materiales como espirituales, como, p. ej., la fama.

2. Varias formas. - Los civilistas reconocen solamente dos formas de d.: el d. penal y el d. civil; entendiendo con el primero el que es requisito de todo delito castigado por la ley; el segundo, el que se satisface pecuniariamente. Los códigos civiles no admiten fácilmente el d. moral. El concepto del d. es para ellos de naturaleza específica, esencialmente material, físico, natural, por lo que no coincide ni con las definiciones teóricas ni con la noción de d. en sentido civilista-moral, sino que se reduce al *damnum datum* por medio de hechos materiales, exteriores, apreciables físicamente. Así tampoco consti-

tuye en la jurisprudencia común daño el impedimento a gozar la cosa a que uno tiene derecho.

El campo éticomoral es mucho más vasto, porque se extiende también al reino del espíritu, como, p. ej., al d. causado con el mal ejemplo, a la consecución impedida de un bien a que se tenía derecho, etc., títulos todos o daños que ante la ley moral deben ser reparados o resarcidos.

3. Figura del delito de d. y del pecado correspondiente. - En las antiguas legislaciones el d., como ofensa voluntaria a la propiedad ajena sin fin lucrativo, se consideraba más bien como delito privado y se castigaba con pena pecuniaria. Solamente en casos más graves de peligro común era considerado como delito en el sentido moderno. Las legislaciones modernas, en cambio, han seguido diversos sistemas al regular el delito de d., algunas distinguiendo según los medios con que se comete la destrucción o el daño; otras tomando por base el motivo; otras, finalmente, considerando la naturaleza de los objetos destruídos o dañados. En cuanto a las circunstancias agravantes, algunas de ellas son comunes a todos los códigos, otras varían de código a código. Pero en general en la inmensa mayoría de las legislaciones modernas el daño se considera como reato especial limitado a la figura dolosa, que cae sobre una cosa que al menos en parte es de otro y no del culpable. En la práctica, los términos que se emplean son «destruir, deteriorar o hacer inservible» una cosa mueble o inmueble ajena, empleando así el término d. como sinónimo de d. resarcible. Se distingue por lo tanto del simple valor de la cosa o de la prestación que no se ha realizado; es algo más e indica la disminución del patrimonio ajeno ocurrida por un suceso personal y libre. El d., para ser verdaderamente tal, tanto en sentido jurídico como moral, debe ser causado por una persona libre y no por causas necesarias naturales, p. ej., aluviones, rayos, etc. Lo esencial es la disminución del patrimonio (entendido en sentido amplio) por una causa imputable a una persona. El hecho que origina el daño puede ser además negativo o positivo, o, si se quiere, activo o pasivo.

El d. sufrido puede ser o una pérdida real o una ganancia frustrada, o como se dice en el foro, un *damnum emergens* o un *lucrum cessans*. Estos lucros han de ser tales que ciertamente se hubieran tenido de no haber intervenido el hecho ajeno. Por esta razón señalan los códigos civiles los *daños y perjuicios* o *intereses*.

4. Obligación de reparar. - El fundamento por el cual se obliga al damnificador a resarcir o reparar el d. es la ilicitud del acto que lo produjo. El que obra con derecho no es nunca responsable, aunque de su acto se derive un d. al prójimo. Puesta la ilicitud del acto se es responsable del d. ocasionado no sólo personalmente por hecho propio, puesto con dolo y culpa, sino también por negligencia o imprudencia. Igualmente se está obligado no sólo por el d. ocasionado con el hecho propio, sino también por el causado con los actos de las personas de las que uno es responsable, así, p. ej., un padre, un maestro, un amo, un guardián, etc. Así el propietario de un animal o el que se sirve de él, durante el tiempo que lo usa.

En el caso de que el hecho causante del d. proviniera de un delito además de la reparación por el perjuicio causado, se da lugar también a la aplicación de penas criminales o correccionales según la gravedad del delito cometido. Si se trata de hechos calificados por la ley de cuasidelitos, éstos asumen en la legislación penal el carácter de contravenciones y se castigan con penas correccionales. Si se trata de un hecho producido por una simple culpa por la que el orden público no se ve comprometido, entonces el autor del d. no está obligado más que a la reparación.

6. Damnum emergens et lucrum cessans. Bajo el aspecto del d. emergente *(damnum emergens)* y del lucro cesante *(lucrum cessans)* se ha de tener presente que las convenciones (contratos, préstamos, etc.) obligan no solamente a lo expresado en el contrato, sino también a todas las consecuencias que la equidad natural (por lo tanto la justicia en sentido riguroso y altruísta), la costumbre y la ley atribuyen a la obligación según su naturaleza. La principal de estas consecuencias consiste precisamente en resarcir los daños e intereses debidos a una de las partes por aquella otra que no cumple su obligación, y el pago de los daños e intereses es obligación que nace de la misma justicia. Por lo tanto, los daños e intereses han de ser reparados tanto por el incumplimiento como por el retraso en la ejecución de una obligación. Así, pues, si se verifica el incumplimiento o retraso en la ejecución de una obligación por dolo o culpa de una de las partes contrayentes, nace la obligación de pagar los daños y perjuicios al acreedor

por la pérdida sufrida o por la ganancia de que se le privó. Adviértase con todo que cuando se trata solamente de culpa y no de dolo el deudor está obligado en conciencia (antes de la intervención de la autoridad judicial) sólo a los daños e intereses que fueron previstos o que se pudieron prever al tiempo del contrato. En el caso en que el incumplimiento de la convención provenga del dolo del deudor se han de reparar los daños sufridos realmente y no los que son solamente hipotéticos.

En cambio, si el retraso o incumplimiento fuese debido a un caso fortuito o a fuerza mayor, el deudor no está obligado al pago de los daños e intereses según el axioma: *casum nemo præstat* (23 ff., *De reg. Jur.*).

El título del lucro cesante y del d. emergente, cuando es verdadero y real, es un título moralmente justo para exigir en el préstamo un interés mayor que el ordinario (cfr. Billuart, *De Contr.*, diss. IV, a. 5). *Tar.*

BIBL. — A. Del Giudice, *Danno*, en *Digesto Italiano*, XXIV, n. 44-58, y en *Nuovo Digesto Italiano*, IV, 524 ss.; G. Waffelaert, *De Iustitia*, I, Brugis, 1885, p. 445 ss.; G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935, *passim*.

DEBER. — 1. Concepto. - Es la norma reguladora de la libertad, en la cual introduce el grado máximo de necesidad compatible con ella, consistente en la obligación impuesta al sujeto libre, de usar de su libertad de un modo determinado. Es uno de los fundamentos de la vida moral. Es sinónimo de obligación (moral); su transgresión constituye el pecado.

En el reino de la libertad hay sectores en los cuales, aunque hay reglas, éstas no crean un d.; tales son el campo de la literatura, del arte, de la técnica. En cambio, hay tres sectores de la libertad humana en que las reglas van acompañadas del sentido del d., y son la moral, la religión, el derecho. Pero dondequiera que se manifieste el d. lleva consigo la nota moral en cuanto que todo deber lo mismo en el campo jurídico que en el religioso, si verdaderamente es d., tiene un carácter ético, obliga en conciencia y la violación voluntaria del mismo es un acto pecaminoso.

La voz del d. es uno de los rasgos más señalados que elevan la naturaleza humana racional por encima de la naturaleza bruta; es un hecho misterioso ante el cual enmudece toda forma de positivismo, lo mismo que enmudeció la crítica demoledora de Kant. Todas las tentativas hechas para explicar su existencia y origen basadas en hipótesis materialistas, evolucionistas, asociacionistas son impotentes para esclarecer el misterio de la voz del d. en la conciencia humana; voz que, aunque no se la escuche, jamás calla totalmente; más aún, a menudo se hace tanto más fuerte y urgente cuanto más se trata de sofocar.

2. Gama de deberes. - Los moralistas suelen dividir nuestros deberes (en sentido objetivo) en tres clases: para con Dios, para con nosotros mismos, para con el prójimo.

Hay otro esquema que distingue los deberes generales del hombre o del cristiano de los deberes específicos, propios de los estados particulares de nuestra vida (deberes del propio estado). Pero no será inútil observar que esta distinción la entienden de un modo diverso los antiguos y los modernos. Para los antiguos los diversos estados eran preferentemente las diversas formas y grados de la perfección cristiana; para los modernos en cambio se han transformado en las diversas profesiones de la vida social; de donde tenemos que el tratado moral de los deberes de estado tiene una estructura bastante diferente en la *Suma Teológica* de Santo Tomás y en los manuales de los moralistas contemporáneos (v. *Deberes del propio estado*). *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I, q. 113, a. 2, ad 1; II-II, q. 187, a. 3; III, q. 67, a. 8; A. Farges, *La libertà e il dovere. Fondamento della morale e critica dei sistemi della morale contemporanea*, Siena, 1909; Cicala, Bassi, Bianchi, etc., *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934; G. Tampieri, *I doveri morali di ciascun stato di vita secondo i «Praeloquia» di Raterio vescovo di Verona* (sec. X), Bagnacavallo, 1943; J. P. Bulnes, *La filosofía del deber*, Madrid, 1947; A. D. Sertillanges, *Deberes*, Bilbao, 1952; J. G. Bayón, *Deberes profesionales generales*, en *Virtud y Letras*, 10 (1951), 69-75; J. Hinojosa, *Deber profesional, deber moral, deber religioso*, en *Rev. Cat. Cuestiones Sociales*, 25 (1914), 325-337.

DEBERES DEL PROPIO ESTADO. — 1. Nociones generales. - En el lenguaje ordinario la palabra «deber» tiene subjetivamente el significado de obligación moral, objetivamente el de ley moral. Por lo tanto se entiende por deber en abstracto y sin especificación ninguna la obligación de hacer u omitir alguna acción. En concreto significa la misma acción u omisión a que estamos obligados. En este sentido afirmamos que uno es fiel a su deber, queriendo decir que cumple con fidelidad cuanto está obligado a hacer. El deber, por lo tanto, es el centro y quicio de todo el orden moral: es el efecto de una ley, esto es, una obligación que se nos ha

impuesto. Así, en el lenguaje ordinario se suele decir: deber de oficio, profesional, ciudadano, de amistad, etc. Los deberes, por lo tanto, del propio estado son aquellas obligaciones morales correspondientes a especiales condiciones (o estado) en que uno se puede encontrar en la vida y que se deben cumplir en determinadas circunstancias.

2. Diversos deberes. - En la vida social existen necesariamente diferentes estados a fin de que los hombres puedan alcanzar su destino terreno y eterno. Del mismo modo que el cuerpo humano no podría subsistir ni cumplir su misión si no poseyese todos y cada uno de sus miembros, cada uno con su oficio y destino particular (cfr. I Cor., 12, 12-27), así en la sociedad humana han de existir estados diferentes, misiones más o menos especiales o comunes, actividades diferentes orientadas todas al bienestar de toda la sociedad. Esto se funda en la naturaleza del hombre y tiene su confirmación en la revelación divina que afirma: «Dios con suma sabiduría ordenó una distinción entre los hombres y les señaló diferentes caminos» (Ecli., 33, 11). Los Mandamientos del Decálogo no son en sustancia otra cosa que d. naturales, es decir, d. que provienen de la misma condición natural del hombre y valen para todos en todas las edades, lugares y tiempos. Pero, además de los mandamientos comunes, tenemos también los deberes que nos impone nuestra propia condición o estado. Estos fueron también impuestos por Dios con la creación, en cuanto que Él creó al hombre naturalmente sociable y, por lo tanto, dentro de la necesidad social no sólo de que hubiera gobernantes y súbditos, sino también de las variadísimas condiciones y circunstancias de estado y sociedad. Estos deberes u obligaciones no están formulados explícitamente en la redacción simple y breve del Decálogo; sino que están incluídos explícitamente en cada uno de ellos, especialmente en los siete últimos, por los cuales se regulan las relaciones para con el prójimo en las diversas condiciones y circunstancias. Así son diversos los deberes y obligaciones que corresponden, p. ej., al legislador y al súbdito, al médico y al enfermo, al maestro y al discípulo, al abogado, al juez y al reo, al sacerdote y al religioso, etc.

3. Importancia de los d. del propio estado. Cualquiera que sea el camino al que Dios llama a un hombre, si éste quiere seguirlo cristianamente, debe comenzar conociendo los d. del propio estado que especifican sus obligaciones. Y en estas reglas del deber profesional es donde ha de encontrar cada uno la manera de concretar los Mandamientos de Dios y la parte de los consejos evangélicos relativos a su estado. No se pueden contemplar jamás ni los mandamientos ni los consejos fuera de esta perspectiva, porque de otra manera nos expondríamos al peligro de aplicarlos de un modo equivocado. El que no sabe ver su deber propio en el cuadro profesional según las exigencias del propio estado no comprenderá jamás bien lo que ha de hacer para responder al deber que Dios le impone. Todo buen cristiano puede y debe santificarse en las condiciones en que se encuentra y no debe soñar inútilmente en otras mejores. Además, el deber del propio estado es siempre algo que influye no sólo en el bien individual y personal, sino también en el social.

En los tiempos en que vivimos es de grande importancia buscar la elevación moral de las funciones y de los oficios que el hombre realiza o ha de realizar en la vida social, y estudiar los deberes relativos a cada una de las funciones sociales, deberes que a menudo olvidamos llevados del prejuicio de que los deberes relativos a profesiones y oficios no tienen carácter moral o de obligatoriedad. *Tar.*

BIBL. — F. B. Cicala, D. Bassi, C. Bianchi, etc., *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934; G. Tampieri, *I doveri morali di ciascun stato di vita secondo i «Praeloquia» di Raterio vescovo di Verona*, Bagnacavallo, 1943; A. D. Sertillanges, *Deberes*, Bilbao, 1953; J. G. Bayón, *Deberes profesionales generales*, en *Virtud y Letras*, 10 (1951), 69-75; J. Hinojosa, *Deber profesional, deber moral, deber religioso*, en *Rev. Cat. de Cuest. Sociales*, 25 (1914), 325-337.

DECÁLOGO. — 1. Naturaleza. - D. (del griego δέκα = diez, y λόγος = palabra) es un conjunto de diez mandamientos morales propuestos en fórmulas muy breves y de gran sentido que encontramos reproducidas casi en la misma forma dos veces en la Biblia, a saber: en el Éxodo (20, 1-17) y en el Deuteronomio (5, 6-18). Fueron dados por Dios en el monte Sinaí (Arabia) al pueblo hebreo, escritos por Dios, por medio de Moisés, en dos tablas de piedra (Éx., 34, 27). En los textos que se conservan encontramos algunas variantes en el orden de algunos preceptos.

2. División. - La Biblia habla de dos tablas, pero no dice cómo estaban divididos los mandamientos en las tablas. Hay dos tradiciones. Una, según el número, habla de cinco y cinco; otra, según su contenido, los divide en tres y siete (o cuatro y seis), es

decir, obligaciones para con Dios y obligaciones para con el prójimo. Decimos cuatro y seis porque en relación con la división del conjunto total hay también dos tradiciones. Se puede contar el precepto de reconocer y adorar a un solo Dios y el precepto de no hacer ni venerar estatuas e imágenes idolátricas como dos partes de un mandamiento único o como dos mandamientos distintos. En el primer caso se cuentan los diez mandamientos como acostumbramos a hacer nosotros y se termina con dos mandamientos relativos a los pecados internos (pecados de deseo). En cambio, en el segundo caso se tienen cuatro mandamientos correspondientes a las obligaciones para con Dios, de manera que el mandamiento de honrar a los padres es el quinto, terminándose con un solo mandamiento sobre los deseos, el cual comprende los dos bienes del prójimo, su mujer y sus posesiones materiales. Este último modo de contar está en uso en muchas iglesias orientales y en Occidente entre los calvinistas y anglicanos.

Los luteranos, como nosotros los católicos occidentales, siguen el orden de San Agustín. Cuando un calvinista habla de séptimo mandamiento se refiere a no cometer adulterio; en cambio, cuando lo hace un luterano se refiere, como nosotros, a no hurtar.

3. Valor. - Si exceptuamos la prohibición de hacer imágenes y estatuas y el precepto de celebrar precisamente el sábado como día del Señor, el contenido de los diez mandamientos pertenece a la ley natural. Repiten, inculcan, dan nueva autoridad a los preceptos que todo hombre conoce por sola su razón natural. Aunque Dios no hubiese dado el d. en el Sinaí estaríamos obligados a observar lo que contiene. Se trata de actos que son prescritos o prohibidos por ser buenos o malos, no son buenos o malos por estar prescritos o prohibidos. Pero la promulgación e inserción en la Biblia ha contribuído mucho a conservar la ciencia cierta y exacta de estas leyes importantísimas en sí mismas y fundamento al mismo tiempo de otros muchos preceptos morales que de ellas podemos deducir fácilmente. En las legislaciones de otros pueblos, primitivos o civilizados, encontramos huellas más o menos extensas del d. Ningún pueblo en conjunto tiene leyes morales tan perfectas y de tan alto espíritu como el pueblo hebreo. Las ideas principales por las cuales el d. sobresale enormemente por encima de las legislaciones de otros pueblos son: el monoteísmo, la grandeza y santidad de Dios; la amplitud de la obligación moral que se extiende hasta a los actos internos y ocultos como el deseo. Dados a un pueblo determinado, no contienen ningún elemento nacional, sino que valen para toda la humanidad y para todos los tiempos, incluso después de la derogación de la religión hebraica, o sea bajo el Nuevo Testamento.

El d. no es un resumen de toda la ley moral natural. Dividir la moral según los diez mandamientos es un método relativamente reciente y muy defectuoso. Da resultados poco satisfactorios aun cuando se recojan bajo los diversos mandamientos materias que no tienen con ellos otra relación que la de semejanza externa y a veces superficial, p. ej., tratar las obligaciones de los padres y junto con éstas las de los amos para con sus criados o patronos con sus obreros en el cuarto mandamiento. Para hacer un buen examen de conciencia es una preciosa ayuda la lista de los diez mandamientos, pero no basta con examinarse solamente sobre estos mandamientos. Conocerlos de memoria, según el orden y explicación que encontramos en los libros del catecismo, no es ciertamente obligatorio en absoluto, pero sin duda pertenece al mínimum de cultura religiosa que debe tener un cristiano por inculto que sea en otras materias. *Ben.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I-II, q. 98-108; F. Suárez, *Tractatus de legibus*, lib. 4, 9-10; G. Semeria, *La morale e le morali*, Firenze, 1934, p. 99-114; M. Valentini, *Le condizioni sociali del decalogo e la sua autenticità mosaica*, en *Salesianum*, 1 (1939), 407-420; S. Lach, *Le décalogue à la lumière de la critique moderne*, en *Atheneum Klapanskie*, 45 (1946), 225-244; P. Lumbreras, *El Decálogo según Sto. Tomás*, en *Rev. Esp. de Teología*, 4 (1944), 391-428; J. J. Valentí, *El Decálogo*, en *Rev. Ecl.*, 48 (1921), 65.

DECLARACIONES (de las Sdas. Congregaciones). — Las interpretaciones de las leyes eclesiásticas dadas por las Sdas. Congregaciones en respuesta a las dudas propuestas, se llaman *declaraciones*. Su valor depende de su forma y contenido. En efecto, pueden ser:

1. D. formalmente particulares. - Son las decisiones dadas para casos particulares, en rescriptos particulares, en las respuestas a las dudas y otros actos que consideran casos particulares. Estas d., aunque jurídicas y auténticas, no constituyen una norma de derecho general, sino que hacen derecho sólo para las partes a las cuales se dirigen. De hecho no son sino aplicaciones de las leyes generales a casos particulares y dependen de las circunstancias particulares de cada

hecho. Las d. sin embargo uniformes y constantes pueden formar una verdadera jurisprudencia que sirve como norma común para casos similares.

2. D. EQUIVALENTEMENTE GENERAL. - Éstas se contienen en los actos emanados a instancia de una o varias personas o para un lugar particular; pero las respuestas o d. son generales porque las dudas se proponen de un modo general. De aquí que estas d. con respecto a la forma, lugar o personas que las obtienen son particulares; pero respecto de su efecto son generales, ya que la materia que consideran es general y por lo tanto también la declaración constituye una norma obligatoria para todos. Síguese de aquí que estas interpretaciones o d., cuando se refieren a leyes ciertas, no es necesario que sean promulgadas; en cambio cuando aclaran leyes dudosas, extienden o restringen una ley, entonces deben ser promulgadas para obligar a todos, de otra manera hacen derecho sólo para las partes.

3. D. FORMALMENTE GENERALES. - Se llaman así las d. cuando no sólo las dudas propuestas y las respuestas son generales, sino que los mismos actos con los cuales se dan las respuestas tienen una forma general. En este caso las d. constituyen normas obligatorias para todos después de su promulgación. *Toc.*

BIBL. — F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, Prati, 1913, I, n. 146; PH. MAROTO, *Institutiones iuris canonici*, Roma, 1921, n. 343 D.; *Soluciones y decretos de las Sdas. Congregaciones*, en *La Ciudad de Dios*, 9 (1885), 160; F. FUSTER, *Comisión de cardenales para resolver las dudas acerca de la competencia de las Sdas. Congregaciones*, en *Razón y Fe*, 66 (1923), 492.

DEDICACIÓN. — 1. NOCIÓN. - Es el término oficial con que se indica el rito por medio del cual una iglesia nueva, o renovada en su mayor parte, es destinada al culto divino. Se distingue de la bendición, que puede ser impartida por un simple sacerdote, siempre que esté autorizado, mientras que la d. está reservada al Obispo y por privilegio a los Cardenales de la Sta. Iglesia Romana *ubique terrarum*, y a los abades en los lugares de su jurisdicción. Así la d. está reservada a los edificios destinados al culto público y por lo mismo se excluyen de ella los oratorios, en tanto que es obligatoria para las catedrales y aconsejada para las iglesias parroquiales.

Se puede bendecir, pero no se puede dedicar con solemne consagración una iglesia de madera o de metal. Toda la legislación relativa se encuentra en el CIC, cáns. 1165-1171 (v. *Iglesia, Lugar sagrado, Oratorio*).

2. RITO DE LA D. - La d. como tal, prescindiendo de la diversidad natural del rito, era usual entre los antiguos romanos para los cuales representaba sobre todo el homenaje que la ciudad o el Estado hacía de un edificio a la divinidad. Consecuentemente el permiso para una d. se reservaba a la autoridad civil, hasta el punto de que en los primeros siglos cristianos no hay dedicaciones, si no es por impulso de los emperadores cristianos.

La d. como rito, en la antigüedad era de una simplicidad absoluta, consistiendo principalmente o en la traslación a la iglesia, que no fuese ya *memoria* de mártires, de reliquias santas y en la celebración de la Misa sobre el nuevo altar o en la simple celebración de la Misa en el caso de una *iglesia-memoria*. Hoy el rito de la d. es muy complicado, pero muchos de sus elementos no son de origen romano: la crismación y la unción, la escritura del alfabeto y del monograma de Cristo (X) sobre el pavimento de la iglesia.

Por el contrario, el uso del agua, como elemento de exorcismos, dado el gran uso que de él se hacía en el culto romano, entró fácilmente en el rito de la d. desde sus primeros tiempos. Para San Gregorio Magno, en efecto, el uso del agua bendita en una d. de iglesia es un rito preliminar casi natural. Rito preliminar, por lo tanto, no propiamente dedicatorio.

3. ANIVERSARIO DE LA D. - La d. es como el nacimiento oficial de una iglesia y, por lo tanto, la liturgia celebra todos los años su recuerdo con oficio y misa propia. *Cig.*

BIBL. — F. INTERLANDI, *La consacrazione della chiesa, suo concetto, sue cerimonie*, Caltagirone, 1913; PH. OPPENHEIM, *Dedicatio ecclesiæ et altaris*, Torino, 1949.

DEFECTO DOMINANTE. — 1. NATURALEZA. Con la palabra d. se designa entre otras cosas la propensión o proclividad a un determinado acto pecaminoso producida por la repetición frecuente del mismo acto. Todos nacemos con predisposiciones naturales a ciertos actos buenos y a otros malos. Si la voluntad no se opone desde el principio a estas predisposiciones connaturales al mal, éstas adquieren pronto mayor vigor y se convierten en verdaderos defectos.

D. dominante en el hombre es aquella proclividad cuyo impulso es más frecuente y más fuerte, aunque no siempre se observe.

2. EFECTOS. - El d. dominante es un enemigo que llevamos siempre y en todas partes con nosotros y que a menudo nos lleva a cometer faltas o pecados. Este d. es tanto más temible cuanto que es un arma poderosa

de la cual se sirve el demonio para inducirnos al pecado. Si el d. dominante no es combatido enérgicamente irá cegando poco a poco la mente llevando al hombre a culpas cada vez más frecuentes y más graves.

3. MODOS DE COMBATIRLO. - Para combatir el d. dominante es necesario ante todo conocerlo, lo cual no se consigue fácilmente; más aún, muchas veces parece que no hay cosa que nos repugne tanto o nos dé tanto miedo como conocernos a fondo. Para conocer nuestro d. dominante hemos de orar y examinarnos acerca de las infidelidades que más fácilmente y a menudo cometemos, indagando la causa íntima de estas culpas; es también conveniente observar el objeto a que se dirigen nuestros pensamientos y deseos espontáneamente, así como lo que más nos desagrada en los demás, que con frecuencia suele ser lo que domina en nosotros. Otro medio de actuar es abrir sinceramente el corazón al confesor que de esta manera nos conocerá a fondo y podrá indicarnos nuestro d. dominante. Demos también oídas a las reprensiones que se nos hacen, frecuentemente nos pueden servir para conocer el estado de nuestra alma.

Después de haber conocido nuestro d. dominante es necesario trabajar sin tregua en extirparlo, especialmente con el ejercicio de las virtudes más directamente contrarias a él. Para conseguir nuestro intento habremos de orar mucho y examinarnos sobre los progresos que hacemos: San Ignacio y otros santos aconsejan que se anoten las veces que durante el día o durante la semana cae uno en el d. dominante, para poder darse cuenta del adelanto o del posible retroceso. Para desarraigar el d. dominante es un medio muy eficaz el excitarse internamente a dolor e imponerse una pequeña penitencia cada vez que se cae en tal d.

A veces se requieren varios años de dura lucha para desarraigar un d., pero no se crea nunca que estos esfuerzos son inútiles: con la gracia del Señor se pueden reformar las naturalezas más rebeldes. Tampoco nos hemos de creer vencedores hasta el punto de descuidar toda vigilancia. *Man.*

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 365 ss.

DEFENSA LEGÍTIMA. — 1. NATURALEZA. - El derecho es coercible. Por lo tanto es lícito usar la violencia física necesaria para impedir la violación del derecho. Generalmente, sin embargo, las personas privadas no pueden ejercer esta violencia física directamente, sino tan sólo invocando la intervención de la autoridad pública. Sin embargo, es lícita a la persona privada la d. legítima de su derecho contra un agresor injusto actual; así lo exige la seguridad del derecho.

2. CONDICIONES. - A fin de que el uso de la violencia, que puede llegar hasta la occisión del injusto agresor, se ejerza sin pecado se han de observar algunas condiciones: *a*) no es lícito hacer al agresor un daño mayor del que sea necesario para la defensa legítima. Quien puede defender su derecho hiriendo solamente al agresor, peca si le mata. Si la amenaza es acuciante, es lícito hacer lo que en aquel momento se cree necesario. *b*) El agresor es injusto si su acto es contra las leyes divinas o humanas que determinan el derecho. No se requiere que sea culpable en su conciencia. Puedo defenderme incluso contra un loco o contra quien por error cree tener derecho a matarme. No es agresor injusto el hombre que realiza un acto, que me ocasiona un gran daño, pero que es conforme a las leyes justas. Hay actos justos que hacen perjuicio o daño a algunas personas, p. ej., tener encerrados en la cárcel a los delincuentes condenados es un acto perjudicial y dañoso para ellos, pero no es injusto, por lo que a los condenados no les es lícito emplear la violencia contra sus guardianes, matarlos o herirlos. *c*) La violencia es lícita para impedir una violencia actualmente en acto. No bastan el peligro, el conocimiento y la sospecha de una agresión futura. Si la agresión es un hecho verificado y se trata solamente de resarcirse del daño sufrido, no hay ya razón para la defensa, sino que el perjudicado debe seguir otro camino, a saber, pedir la intervención de la autoridad publica (policía, juzgado, etc.). *d*) Es necesario que haya una justa proporción entre la violencia con sus probables consecuencias para el agresor y el bien que defendemos. El derecho que tengo sobre mi gato es coercible y puedo defenderlo también con la violencia. Pero ciertamente no estaria justificado el matar o herir gravemente a un hombre para impedir que mate injustamente a mi gato. Falta aquí la proporción necesaria entre el medio y el fin. En virtud de esta última condición la occisión del agresor es solamente lícita para defender la vida propia, la integridad corporal contra una grave mutilación o heridas defender la vida propia, la integridad corporal. Si se trata de defender solamente los bienes, o sea las riquezas, la occisión no será

fácilmente lícita. Puede serlo en casos excepcionales, cuando se trata de bienes tan importantes que el poseedor no los perdería sin verse reducido a la miseria absoluta o incluso relativa (notable y dolorosa disminución en el estado social) y el conjunto de circunstancias no da esperanza de poder volver a adquirir los bienes por medios legítimos. *Ben.*

BIBL. — D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, II, 4-5, p. 113-117, n. 120-123; B. SCHOPF, *Quomodo legitimari possit cruenta repulsio iniusti aggressoris*, Viena, 1938.

DELIBERACIÓN. — 1. PROCESO DELIBERATIVO. En el acto libre hay que distinguir la causa y los motivos de la volición, o sea, la causa subjetiva y la objetiva. La causa objetiva de la volición es la voluntad libre, y la razón de esta libertad es su activa indiferencia, debida al hecho de no haber voluntad determinada a obrar si no es por el bien absoluto. La causa objetiva o motivo de la volición no es únicamente el deleite que acompaña a la acción, como han juzgado algunos psicólogos modernos, sino cualquier bien conocido y valorado por el sujeto como bien propio.

El proceso deliberativo consiste precisamente en la confrontación de los motivos y finalmente en la elección definitiva de uno de ellos.

2. ANÁLISIS Y DESCRIPCIÓN. - Este proceso lo analizan y describen de muy diversa manera los antiguos escolásticos y los psicólogos modernos; la diferencia no es siempre sólo nominal y formal, ya que a veces atañe a la misma sustancia y originalidad del acto voluntario cuyos principios intrínsecos e inmediatos se han de buscar en el momento de la intención y de la deliberación por parte del entendimiento y de la voluntad, mientras que en el orden de la ejecución pueden añadirse también otros elementos, determinados, dirigidos e informados por los primeros.

Según Sto. Tomás es propio del entendimiento el conocimiento y la valoración del bien, el juicio práctico sobre la asequibilidad y factibilidad, la valoración y la busca concreta de los medios oportunos para alcanzarlo, la determinación a querer *(imperium)* y la dirección de las demás facultades llamadas a verificar todo cuanto ha sido deliberado.

En cambio pertenece a la voluntad la complacencia en el bien conocido, la intención eficaz de alcanzarlo, la determinación de emplear los medios oportunos y la elección de los mismos, la aplicación de las demás facultades a la ejecución del mandato y el goce del bien alcanzado.

Naturalmente estos actos, aunque distintos, no están separados entre sí, condicionándose mutuamente y a veces compenetrándose en la unidad del proceso volitivo y deliberativo. *Pal.*

BIBL. — A. D'ALES, *Liberté, libre arbitre*, en DAFC, II, 1851-1862; O. LOTTIN, *Principes de morale*, I, Louvain, 1947, p. 83 ss.; A. L. RADKIEWICZ, *The philosopical bases of human liberty according St. Thomas Aquinas*, Washington, 1949; A. BONET, *Filosofía de la libertad*, Barcelona, 1932.

DELITO. — 1. CONCEPTO. - El d. es cualquiera acción voluntaria que produce una lesión en el derecho ajeno de un modo previsto por la ley positiva como penalmente punible. En el derecho canónico el d. se define: violación externa y moralmente imputable de una ley para la cual se establece una sanción canónica al menos indeterminada (can. 2195, § 1). Tres son los elementos comunes en todo d.: a) una *acción humana externa* (elemento objetivo o material); b) el *dolo* o la culpa (elemento subjetivo o moral o psiquico); c) la *ley* o el precepto que conmina con una pena a quien realiza la acción prohibida (elemento jurídico).

Este último elemento que es la actuación del axioma: *nullum crimen sine lege* se recoge en el CIC en líneas fundamentales, aun admitiéndose, por exigencias de la tutela del orden social en la Iglesia, la punibilidad de cualquier violación de la ley cuando esto sea necesario por la particular gravedad de la transgresión o por el escándalo derivado de ella (can. 2222, § 1).

2. ELEMENTOS CONSTITUTIVOS. - Los elementos constitutivos del d. son también en el derecho civil: *a)* el elemento formal, esto es, el dolo, fundamento de la imputabilidad: *b)* el elemento material, el cuerpo del delito, el acto físico de la violación externa de la ley, sin el cual podrá existir un desorden moral, un pecado, pero no un d.; c) el elemento jurídico, esto es, la existencia de una ley penal o de un precepto penal, que declare penalmente punible el hecho criminoso (cfr. CPE, art. 1).

El efecto físico de la violación externa de la ley, esto es, el daño mediato o inmediato que se sigue del d. cometido y el dolo, constituyen el d. en su esencia; la existencia de la ley penal le da su forma específica singular y le hace punible frente a la sociedad.

En la valoración práctica del d. se han de

considerar también sus elementos naturales, propios de todo delito: el *objeto*, es decir, el derecho social lesionado; el *sujeto* dotado de entendimiento y de voluntad suficiente; la *materia*, esto es, la acción humana y externa o la omisión; la *forma* de la violación, y las *circunstancias* que pueden constituir atenuantes o agravantes del d. mismo.

En el CIC, *sujeto activo* del d., según la concepción hoy predominante (aunque no sin contradictores), puede ser sólo la persona física y no la persona jurídica; más aún, sólo el bautizado (católico o no) está sujeto a las leyes penales, no siendo los no bautizados súbditos de la Iglesia. No puede ser por lo tanto sujeto activo el Sumo Pontífice, por no podérsele aplicar las penas establecidas por él. No están tampoco sujetos a la ley penal, a no ser que expresamente se les nombre, los cardenales (can. 2227, § 2); y, finalmente, algunas penas no se aplican a los obispos, a los soberanos y a sus hijos (can. 2227).

Sujeto pasivo del d. es la persona (física o jurídica) titular del interés, leso o puesto en peligro por el d. En el CIC se consideran entre las circunstancias generales todas aquellas que excluyen la capacidad penal o la imputabilidad; circunstancias *agravantes:* la pasión voluntariamente provocada (can. 2206), el estar revestido de alguna dignidad (can. 2207, n. 1), el abuso de autoridad u oficio (can. 2207, n. 2), la reincidencia (can. 2208); circunstancias *atenuantes:* el temor grave, el incómodo grave o el estado de necesidad, cuando el delito consiste en una acción intrinsecamente ilícita o que redunde en desprecio para la fe o la Autoridad Eclesiástica o en daño de las almas (can. 2205, § 3), el exceso culpable en la defensa y la provocación (can. 2205, § 4), la pasión, no voluntariamente provocada (can. 2206); circunstancias *eximentes:* el temor y el incómodo grave o el estado de necesidad, fuera de los casos citados (can. 2205, § 2), la defensa legítima (can. 2205, § 4), la pasión que quita del todo la voluntariedad, sin haber sido provocada (can. 2206), el haber obrado en cumplimiento de una aplicación impuesta por una norma de la ley, etc. Pero sobre todo la edad o el estado mental del autor del d. pueden excluir o atenuar su capacidad para cometer el d., o (en el caso de estados demenciales transitorios) excluir o atenuar solamente su imputabilidad (cfr. CPE, arts. 8-11) (v. *Amencia, Demencia, Edad, Locura, Esquizofrenia,* etcétera; y además: *Caso fortuito, Causa excusante, Circunstancias del acto humano, Defensa legítima, Imposibilidad, Imputabilidad, Necesidad, Responsabilidad, Temor,* etc.).

3. Cualidad y cuantidad del d. - La *cualidad* del d. se deduce del objeto que la ley tutela y en este sentido el código de derecho canónico, lo mismo que el CPE, establece la clasificación de los delitos. La *cuantidad* por el contrario, o sea, la entidad concreta del delito, se ha de buscar en la consideración combinada de la mayor o menor imputabilidad y del daño ocasionado.

4. Clasificación de los delitos. - Los delitos pueden clasificarse en relación con la divulgación, con el foro, con los efectos, etc.

a) Considerado en relación con la *divulgación*, el d. se llama público (v.), notorio (v.), de derecho o de hecho y oculto (v.).

b) En cambio en relación con el *foro*, se dice d. eclesiástico, cuando viola una ley de la Iglesia, civil cuando viola una ley del Estado, y mixto cuando se violan al mismo tiempo una ley de la Iglesia y otra del Estado. En estos últimos la Iglesia generalmente no castiga al culpable, si éste es un laico o si ha sido ya castigado por la autoridad civil (o se prevé que lo ha de ser) (cáns. 1553, § 1; 1933, § 3, etc.).

c) Finalmente, en relación con los *efectos*, el d. puede ser consumado, esto es, completado en su entidad, o no consumado, como el conato o tentativa de d. y el d. frustrado.

La prosecución de los delitos eclesiásticos corresponde a la Iglesia, la cual tiene derecho a recibir auxilio, en caso de necesidad, del Estado (can. 2198).

Pero no todos los Estados admiten hoy la llamada doctrina del brazo secular. En el régimen concordatario, sin embargo, la Iglesia exige, donde puede, que se tenga en cuenta al menos negativamente esta doctrina, con la protección que el Estado ha de otorgar a los ministros del culto en el ejercicio de sus funciones y con la garantía de libertad del ejercicio de la jurisdicción eclesiástica, y positivamente con la ejecución incluso obligada de ciertas providencias penales y disciplinares y de ciertas sentencias emanadas de la autoridad eclesiástica competente y debidamente notificada al Estado (Concordato Esp., art. XVI, n. 3; art. XXIV, n. 1, 2, 3, 4).

d) El CPE atendiendo a su gravedad los divide en delitos y faltas (art. 6).

5. Tentativa. - En general se dice *conato* o *tentativa* de d. la violación incompleta de la ley penal, o mejor, la ejecución de una parte de los actos que conducirían a la con-

sumación de la violación misma. Supone en el culpable la voluntad de cometer un d. determinado *(voluntas sceleris)*, el principio efectivo de la ejecución del mismo y no una preparación simple y de suyo indiferente, la idoneidad de los medios empleados, la interrupción voluntaria o involuntaria de la ejecución. La idoneidad de los medios se ha de considerar en sentido objetivo, no absoluto, y no siempre coincide con la suficiencia de los medios. La interrupción de la ejecución, voluntaria o no, es la nota distintiva entre la tentativa y el d. frustrado (can. 2212, § 1-2).

Redúcese a la tentativa la instigación a delinquir aunque sea ineficaz.

La imputabilidad de la tentativa es evidentemente menor que la del delito consumado y la pena habrá de ser naturalmente proporcionada a los medios empleados y al camino recorrido hacia la consumación (cáns. 2213, § 1; 2235). En el derecho canónico, sin embargo, queda liberado de toda imputabilidad el que desiste voluntariamente de la actuación ya iniciada del delito, siempre que de los actos ya puestos no se siga ningún daño o escándalo (can. 2213, § 3).

Algunas veces el derecho penal considera la tentativa como un verdadero d., como, p. ej., la corrupción atentada de los ministros eclesiásticos, jueces, abogados, etc. (canon 2407). En este caso (can. 2212, § 4) el delito consiste en la tentativa (can. 2212, § 4).

6. Delito frustrado. - Cuando el delincuente, con el fin evidente de cometer un d. pone en movimiento todos los medios que se consideran objetivamente necesarios y por su naturaleza conducen a la consumación, pero su fin no se logra por circunstancias independientes de la voluntad del agente, existe un d. *frustrado* (can. 2212, § 2). En este caso la ejecución ha sido llevada hasta el acto consumativo, pero el suceso requerido por la ley no se ha verificado.

La imputabilidad del d. frustrado es indudablemente mayor que la de la simple tentativa, porque en él es más evidente la voluntad criminosa del agente; pero es también menor que la imputabilidad del d. consumado, ya que en realidad el hecho no se ha producido. En el CIC si la ley no los castiga como delitos distintos pueden ser sancionados con alguna pena proporcionada a su gravedad (cáns. 2213, § 2; 2235) (cfr. CPE, art. 3). *Pug.*

BIBL. — C. Altavilla, *Teoria soggettiva del reato*, Napoli, 1933; F. Carnelutti, *Teoría general del delito*, Madrid, 1952; U. Pergola, *Il reato*, Roma, 1930; S. Riccio, *I reati qualificati dall'evento*, Napoli, 1937; G. Chelodi, *Ius pœnale*, Trento, 1935; G. Michiels, *De delictis et pœnis*, Lublino, 1934; G. Stocchiero, *Diritto penale della Chiesa e dello Stato italiano*, Vicenza, 1932; F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1941; F. Díaz Palos, *La causalidad material en el delito*, Barcelona; F. Carrara, *Teoría de la tentativa y de la complicidad*, Madrid, 1952; J. Antón Oneca, *Delito continuado*, Barcelona, 1954; M. Serrano, *Culpabilidad y pena*, Barcelona, 1955; J. B. Mari, *Manual de delitos y faltas*, Barcelona, 1955.

DELITO POLÍTICO. — 1. Noción. - Es el delito común inspirado total o parcialmente en motivos políticos, o también el que ofende un interés político del Estado, o un derecho político del ciudadano.

Hay, pues, dos especies de d. político: 1) *subjetivo*, teniendo en cuenta el motivo pretendido por el autor; si este motivo es político, el delito será político; 2) *objetivo*, teniendo en cuenta la naturaleza de la norma violada; si es política, el delito será político.

Si se considera por parte de aquel de quien procede el delito, el delito político puede ser: *a)* del Estado para con los ciudadanos; *b)* del ciudadano para con el Estado; *c)* del ciudadano para con otros ciudadanos.

2. D. político del Estado para con el ciudadano. - El d. político, considerado por parte del Estado para con el ciudadano, tiene como inspiradora una doctrina, que se orienta al rígido «interés de Estado» y no duda en sacrificar cualquier principio moral ante las exigencias del mero utilitarismo práctico, con la agravante de los subrepticios expedientes instrumentales: los que con un manifiesto cientificismo se explican en algunos capítulos del *Príncipe* (15-18).

La razón de Estado se invoca aquí para justificar cualquier providencia, dirigida a suprimir, de una manera dolosa, a ciudadanos inocentes, pero adversarios; o a suprimir derechos fundamentales de la persona, o derechos universalmente reconocidos.

El principio maquiavélico tiene su perfeccionamiento, o mejor su deterioramiento, en la formulación metafísica de Hegel, en la identificación entre la razón y el Estado: el Estado es la realización más alta de la razón.

En este plano, esto es, partiendo de estos falsos e inhumanos principios, la historia y la crónica del d. político es interminable y propia de todos los tiempos. El principio resuena en la peroración de Caifás: «Vosotros no entendéis nada: no reflexionáis que os conviene que un hombre solo muera por el pueblo, antes que toda la nación perezca»

(Jn., 11, 49-50). Resuena en las páginas del *Príncipe*, comentando los delitos del Duque Valentino, resuena en las páginas del *Mein Kampf* y tiene su verificación en las cámaras de gas, en las supresiones de berlineses en 1934 y 1944. Resuena en las obras de los principales teóricos del comunismo y tiene su verificación en las llamadas «purgas», en los asesinatos en masa de Kathyn, etc.

La doctrina católica no ha aceptado jamás estos principios, cuyas abominables consecuencias han sido innumerables delitos políticos, verdaderos homicidios, asesinatos en masa, delitos de genocidio, etc.

El Estado es para los ciudadanos y no los ciudadanos para el Estado. La moral o es absoluta y universal o no es moral. El distinguir entre pequeña moral de la vida privada y gran moral de la vida pública, como hacía Mirabeau para justificar ciertos delitos, es un expediente de leguleyo, que sólo sirve para confundir las ideas y nada más.

Para el Evangelio no hay campo ninguno en el cual no se puedan aplicar las palabras de S. Pablo: «no hagamos mal moral ninguno con el fin de conseguir un bien» (Rom., 3, 8).

3. D. POLÍTICO DEL CIUDADANO PARA CON LOS DEMÁS CIUDADANOS. - Estos mismos principios valen también si consideramos el d. político como motivo de crimen de un ciudadano o de varios ciudadanos contra otros, esto es, en el campo de la concurrencia de los partidos.

El delito común verificado por motivos políticos no es menos abominable que el mismo delito inspirado por otros motivos, en cuanto que, como hemos dicho, el fin, aunque fuese noble, no justifica los medios. Así matar a una persona por fines o motivos políticos no es menos abominable que matarlo por fines o motivos personales y privados.

La vida es siempre sagrada.

Una doctrina política que enseñase el delito como medio de propaganda en el sentido de intimidación o de eliminación del adversario o de los adversarios sería intrínsecamente ilícita; y quien la enseñase o propagase cargaría con una gravísima responsabilidad moral junto con el ejecutor material del delito y, por lo tanto, debiera llamársele codelincuente incluso en el campo jurídico.

Existe codelincuencia no sólo cuando hay un mandante o varios mandantes en el sentido jurídico, sino también cuando el odio y la supresión del adversario se predica en abstracto; pero el que obra lo hace bajo la sugestión de aquellas ideas que se le han inculcado en las propagandas. Estamos frente a un consejo doctrinal eficaz (v. *Cooperación [al mal]*).

Hay, pues, una cooperación positiva al delito, cuando se imprimen y hacen circular libros que contienen frases como esta de Lenin: «no conozco más que una forma de reconciliarse con los adversarios políticos: *écraser*, aplastar». Quien lo escribe, quien lo imprime, quien lo difunde tiene una verdadera y eficaz cooperación en el delito y debiera como tal ser procesado, lo mismo que el que lo aprueba y aplaude.

Un Estado que no tuviese leyes adecuadas en esta materia está obligado moralmente a hacerlas, porque de otra manera no cumplirá con su fin, que es la tutela del orden público y la incolumidad de los ciudadanos; de otra suerte los detentores del poder se convierten en cooperadores negativos del delito, en cuanto que no hacen todo lo que está en sus manos para prevenirlo.

4. D. POLÍTICO DEL CIUDADANO PRIVADO CONTRA EL ESTADO Y SUS REPRESENTANTES. - El d. político puede existir también en las relaciones del ciudadano para con el Estado o los representantes del Estado.

En este campo es necesario para llegar a un juicio moral proceder con prudencia y distinguiendo.

Un usurpador del poder, p. ej., puede hacer leyes de contenido político en defensa propia: «el que critica públicamente al Jefe del Estado puede ser confinado».

¿La violación de una ley de contenido puramente político (d. político) es en este caso también una violación moral? De ninguna manera; así la violación de una ley que limita arbitrariamente la libertad de prensa, de religión, etc., para sostener un partido en el poder, no es tampoco culpa moral. La ley es en este caso en todo o en parte injusta y como tal pierde su valor obligante.

La resistencia pasiva es siempre lícita e incluso obligatoria. En cuanto a la resistencia activa podemos enunciar los siguientes principios:

a) La rebelión verdadera y propia y las conspiraciones correspondientes con el fin de cambiar el gobierno legítimo, que no abusa *gravemente* de la autoridad, son intrínsecamente ilícitas.

b) Es sin embargo lícita, más aún, según algunos teólogos, obligatoria la resistencia activa armada, cuando: se trata de injusticia grave, evidente; no hay otro medio más

eficaz; no se prevén males mayores; exista el juicio de personas prudentes; no se usen más que medios honestos.

En esta línea se coloca también la licitud del tiranicidio, defendida por algunos teólogos (v. *Resistencia al poder injusto, Revolución, Tiranía*). Dos principios son ciertos en esta discutida cuestión:

a) El particular no tiene facultad ninguna para levantar una mano homicida contra el soberano legítimo, que se hubiera transformado en tirano.

b) El pueblo, entendido como una unidad, como cuerpo político tiene derecho a defenderse contra un gobierno que se ha hecho despótico y en casos extremos, cuando la opresión ha llegado a un grado particular de intensidad y se han puesto en juego los derechos individuales y la seguridad personal, tiene facultad para resistir activamente, si no se presenta otro camino para poder sacudir el yugo de la tiranía. *Pal.*

BIBL. — T. MEYER, *Institutiones iuris naturalis*, Friburgi i. B., 1900, p. 509-536; F. SICHEL, *Il delitti della folla*, Torino, 1910; A. DE CASTRO ALBARRÁN, *El derecho a la rebeldía*, Madrid, 1934; F. CARNELUTTI, *Teoría general del delito*, Madrid, 1950; P. GUIDI, *La legge ingiusta*, Roma, 1948; J. M. DE LOJENDIO, *El derecho de revolución*, Madrid, 1950; SÁNCHEZ AGESTA, *Derecho político*, Madrid, 1948.

DEMAGOGIA. — 1. NOCIÓN. - Palabra antigua que designa la desviación de la democracia (v.) por parte de un pueblo que ya vive en régimen de libertad, y se convierte en víctima de la fascinación de hombres que tienen el arte de hablar a las muchedumbres y estimular sus inclinaciones, aunque sean irracionales. La d. de ordinario no dura mucho; da lugar a la tiranía o al totalitarismo. La característica de la d. es la conservación de las apariencias de la libertad, del engaño por el cual la gente se cree libre; se discute mucho y se vota públicamente y la soberanía popular parece en su vértice. Efectivamente quien decide de todo, aunque no lo parezca, son unos pocos agitadores habiles, a veces incluso de ingenio no común.

2. CAMINOS QUE PREPARAN LA D. - El engaño es posible por la deficiencia de sentido o de idoneidad política que puede darse incluso en un pueblo de alta cultura; más aún, de ordinario la d. propiamente dicha es un fenómeno de países muy civilizados y se verifica cuando a la valoración de los bienes más sustanciales sucede un deseo excesivo de goces diversos y superfluos que se convierten en una necesidad imprescindible. Vemos en nuestros días como el refinamiento en el vestido, el fumar, el cine, el deporte, etc., aunque sean bienes superfluos son preferidos con frecuencia a tener un domicilio conveniente por muchos de los llamados proletarios. La señalada deficiencia consiste en una preferencia de criterios sentimentales o inspirados en consideraciones de interés egoísta o clasista, sin una estima genuina y consciente del propio bien y del bien común (v.), de las exigencias de una justicia verdaderamente social, de la necesidad de un orden y de una disciplina pública, así como de un equilibrio de los diversos factores imprescindibles del Estado y de la Nación. El jugar con estas deficiencias es la d. y constituye una culpa gravísima para el hombre político que se entrega a ella por cálculo o tal vez sólo por debilidad. Esta debilidad es un hecho muy común. Frente al público, y especialmente a la muchedumbre, es fácil ser arrastrado por los sentimientos que los agitan, siendo dura empresa la de oponer a estos sentimientos la recta razón cuando se encuentra en contradicción con ellos. Ardua misión es siempre la de educar el pensamiento de las muchedumbres. La tentación ordinaria de los políticos es la de ceder a las demandas de aquellas como a una fatalidad inevitable. Esto lleva a la agravación de las desviaciones de la conciencia colectiva. Ésta como un niño viciado se encuentra cada vez más incapaz de conocer y querer su propio bien verdadero que es el bien común.

3. PROBLEMA SIN SOLUCIÓN. - El régimen democrático exige una madurez y seriedad política de la cual debieran dar ejemplo los representantes del pueblo y los gobernantes. El afán de popularidad aparta de este deber. Es entonces inevitable la d. y como consecuencia la pérdida de la libertad. Cómo se pueden prevenir estas consecuencias, especialmente estando en vigor el sistema del voto igual y por consiguiente la preferencia del número material, es un problema que hasta la fecha no ha tenido solución práctica. *Boz.*

BIBL. — W. A. DUNNING, *A history of political theories*, New York, 1910; P. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, París, 1925; J. BENEYTO, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1952; M. FRAGA IRIBARNE, *La política, la razón y la moral*, Madrid, 1953.

DEMANDA Y OFERTA. — 1. NOCIÓN. - En sentido genérico en la terminología económica d. y oferta indican respectivamente la

aspiración que un individuo o un grupo de individuos en un momento determinado tienen de conseguir la disponibilidad de un bien dado o de ceder un bien para disponer de otro.

En el mercado d. y oferta no indican una propensión genérica al cambio, sino determinadas cantidades de bienes respecto a las cuales están dispuestos a contratar los negociantes.

2. Principios. - En general se observa que la cantidad demandada aumenta o disminuye al disminuir o al aumentar el precio, al contrario de lo que ocurre con la oferta. Este principio o «ley de la oferta» tiene relación con otro principio fundamental en la economía que es la disminución de la utilidad de las dosis sucesivas de un bien.

Esta ley de la d. no tiene un valor general y vale sólo como una aproximación, suponiendo constantes todas las demás condiciones del mercado y encuentra una condición rigurosa cuando la d. está expresada por los agentes que pretenden la satisfacción de una necesidad. Otras circunstancias, y en particular las previsiones de los especuladores, pueden modificar su forma. Lo mismo se ha de decir de la oferta. Estas reservas no disminuyen la importancia del principio en las elaboraciones de la economía pura y en particular en el estudio del precio del mercado y de las condiciones en que se realiza el cambio según las diversas hipótesis posibles desde la libre concurrencia hasta la del monopolio. Las variaciones de la d. y de la oferta en función del precio se presentan diversamente según la naturaleza de los bienes y de las condiciones de los que los negocian. La sensibilidad de la d. y de la oferta a las variaciones de los precios se indica con el término de elasticidad.

3. Aspecto moral. - La ley de la d. y de la oferta no sustrae a los agentes económicos a las exigencias del orden ético. Es preciso, por lo tanto, regularla y moderarla en nombre de la caridad, de la justicia y del bien común. La ley puede y a menudo debe intervenir para evitar procedimientos deshonestos. *Gol.*

BIBL. — Marshall, *Principles of economics*, vol. IX, p. III; E. Guitart, *Nociones de Economía Social*, Barcelona, 1952.

DEMANDADO. — 1. Concepto. - El demandado es la persona que en el juicio contencioso civil o canónico es citada para que comparezca ante la autoridad judicial en una controversia determinada. El CIC emplea la expresión *«reus... conventus»*, hablando de los procesos en general (can. 1646). El d. es tal desde el principio hasta el fin del litigio, es decir, desde la citación hasta la sentencia, aunque por cualquier incidente o por legítima reconvención pueda él promover una nueva cuestión. Tiene a su disposición un arma de defensa, la excepción, con la cual se encuentra en la obligación de aducir pruebas, cambiando de esta suerte su táctica de defensiva en ofensiva.

En los procesos ejecutivos el d. toma el nombre de deudor; en los criminales, acusado o procesado.

2. Posición del d. en el proceso. - El d. se presenta en el tribunal por haber sido llamado, no por su voluntad espontánea; por esto la ley lo favorece procesalmente: se le asigna un defensor si no ha escogido él uno (cáns. 1647, 1655) a no ser que prefiera en el juicio contencioso defenderse por sí mismo (can. 1655, § 3); directamente no está obligado a probar su inocencia, sino que debe defenderse contra la acusación; si ésta no resulta probada tiene derecho a que se le deje ir en paz.

Sin embargo, siendo parte en la causa no puede eximirse de presentarse al juicio (canon 1646; por los menores responden sus padres, tutores y curadores, can. 1648, § 1) bajo pena de ser declarado contumaz (canon 1842). Para quebrantar la contumacia se pueden llegar a usar ciertas penas (can. 1845). Contra los contumaces es más fácil probar cualquier acusación, y cualquier derecho suyo puede fácilmente ser comprometido.

3. Obligaciones morales. - El d., legítimamente interrogado por el juez, está obligado a decir la verdad, a no ser que se trate de un delito que él mismo ha cometido. Debe decir la verdad porque se encuentra ante un superior legítimo en el ejercicio de sus funciones que no servirían de nada si todos pudieran desobedecerle. No está obligado a la confesión del delito propio porque ningún derecho impone esta obligación. Estas obligaciones morales con su correspondiente excepción han sido también codificadas en el CIC (can. 1743, § 1; cfr. también can. 1947).

Puede preguntarse si el d. para defenderse puede revelar delitos ocultos de los testigos a fin de demoler su deposición. La respuesta es afirmativa, siempre que esté dentro de los límites de la legítima defensa y se trate de cosas verdaderas.

Puede preguntarse también si el reo, una

vez convicto, deba revelar los nombres de sus cómplices. La respuesta es también afirmativa cuando hay ya indicios y la reticencia produciría graves daños a la comunidad.

Puede, finalmente, preguntarse si el reo, juzgado por tal, pero de hecho inocente puede huir o resistir positivamente a las fuerzas de policía. La respuesta es igualmente afirmativa, con tal que en la resistencia no llegue a herir o matar. Más aún, el mismo reo, verdaderamente tal, no comete culpa ninguna huyendo, teniendo en cuenta el derecho natural que nos consiente evitar un grave daño que se nos imponga. *Pug.*

BIBL. — C. Olivero, *Le parti nel giudizio canonico*, Milano, 1941; J. Aertnys y C. A. Damen, *Theologia moralis*, II, Torino, 1947, n. 1243-1244; V. Fairén Guillén, *La transformación de la demanda en el proceso civil*, Santiago de Compostela, 1950; M. Moreno Hernández, *Derecho procesal canónico*, Madrid, 1955; A., *La demanda*, Edit. Dux, Barcelona, 1955.

DEMOCRACIA. — 1. Noción. - D. (gr. δῆμος κρατέω = gobierno del pueblo) es una forma de gobierno cuya autoridad se elige en plena igualdad por todos los ciudadanos y en la que reina la más amplia libertad individual. En sentido genérico d. no es más que la norma de cualquier comunidad social para realizar el bien común. Para estar en condiciones de actuar esta norma se precisan sinceridad en las ideas, ausencia de prejuicios, de apetitos y de instintos desordenados. La d. no es fin en sí misma, sino medio a un orden conforme con el fin.

La d. del Estado denota aquella forma en que todos los mayores de edad, capaces de ser responsables de sus propios actos, tienen igual derecho a los negocios públicos y por lo tanto también al poder estatal. Se distingue de la monarquía absoluta en que el poder es retenido por uno solo o por una minoría; de la república, sea aristocrática (Venecia), sea oligárquica o de partido (nazismo y comunismo). En estos últimos tiempos se habla también de d. económica, en la cual las relaciones de trabajo, procedentes de una relación de dominio entre dirigentes y sujetos se cambian en una relación jurídica entre empresario y trabajador, los cuales por lo tanto encontrándose los unos junto a los otros como seres libres estipulan un contrato libre en comprensión mutua. Todo lo que corresponde al trabajo se somete a la conciliación libre. El socialismo marxista propone también una d. social, esto es, una igualdad mecánica de las masas, a la cual se llega por medio de la socialización de los medios de producción, de la producción y distribución de los bienes de consumo. El Estado debiera desaparecer entonces. Esta tesis es contraria a la evolución natural y orgánica de la sociedad.

2. Varias formas de d. - La d. se divide en: a) d. *ilimitada* y *limitada*, según que todos los ciudadanos tienen iguales derechos al poder del Estado o sólo una parte. Pueden ser excluidos los que no son económicamente libres, los dependientes, esclavos y los que no poseen cierta cantidad de conocimientos y facultades. La d. limitada (precisamente limitada a sólo los intelectuales y propietarios) fué instaurada por la Revolución francesa; b) d. *inmediata*, o directa, y *mediata*, o indirecta. La primera existe cuando todo el pueblo, con plenos poderes, ejercita por sí inmediatamente el poder del gobierno. Esto es posible sólo en las pequeñas comunidades estatales, como ocurría en la antigüedad, p. ej., en Atenas. Hoy, en parte al menos, se realiza también en Suiza. La d. indirecta o mediata (representativa) existe cuando el pueblo es gobernado por medio de los representantes elegidos por él. La d. puede existir también en las monarquías constitucionales, donde el poder de la corona es limitado (Gran Bretaña). La d. indirecta presupone la confianza del pueblo, que se expresa en las elecciones, a las cuales se presentan diversos partidos, cuyos candidatos, si son elegidos, se convierten en diputados y toman la autoridad y responsabilidad del gobierno. Los elementos indispensables de la d. indirecta son: para el pueblo los partidos y las elecciones; para el gobierno la responsabilidad y la autoridad. Desde el momento en que los diputados han sido elegidos deben cuidar del bien de la comunidad nacional y no del partido. Para poder gobernar los diputados deben formar la mayoría dentro del parlamento. El gobierno parlamentario nació en Inglaterra y en el s. XIX irradió de Francia a los demás Estados.

3. Peligro de desviación de la d. - Como el individualismo ha sido la premisa del colectivismo, así la d. mecánica, formalista, que se resuelve sólo con la suma matemática de los votos (seudodemocracia), ha cedido el paso a un triunfante poder de la masa sobre el individuo. Aun en el sector económico prevalece hoy la democratización de las empresas bajo las formas de las sociedades anónimas. La misma d. según las intenciones de los comunistas debe convertirse en d. progresiva, esto es, d. dialéctica, que puede terminar en imperialismo y dictadura.

4. Valoración de la d. - Cualquier forma estatal tiene sus ventajas y sus defectos. La Iglesia reconoce como buena toda forma estatal capaz de actuar el fin del Estado, esto es, el bien común. Por este motivo es necesario que el poder exprese la voluntad del pueblo y que en él exista la conciencia de los valores internos que los ciudadanos llevan a la vida política. La d. reposa sobre el principio de la fraternidad natural de todos los hombres sin distinción religiosa, racial, política, de clase. En la estructura de la d., esta fraternidad fundamental de todos los hombres incluye ciertos derechos y ciertas libertades que son absolutos: derecho a la vida, libertad de conciencia, derecho a la libertad personal, derecho a la familia. Otros derechos civiles específicos y libertades se derivan de aquí: igualdad de los ciudadanos ante la ley, derecho de todo ciudadano de participar en la vida política, derecho del pueblo a su autodeterminación, derecho de reunión y derecho de oponerse al partido en el poder, libertad de palabra, de prensa, de expresión de la opinión de la minoría, derecho a negarse al traslado forzoso y al trabajo forzado, fuera del caso de pena por delito.

Por mucho tiempo los pueblos estuvieron contentos con el régimen monárquico. Con la evolución espiritual y económica nacieron nuevos deberes en la vida pública y surgieron así nuevas exigencias de autonomía y de responsabilidad propia con la tendencia de clases e individuos a querer tomar su suerte en sus propias manos. Por este motivo a partir del siglo pasado todos los pueblos se fueron inclinando hacia la d. En interés del bien estatal conviene que esta evolución sea orgánica. La precipitación trae consigo la revolución y la d. se convierte en aborto. Toda forma tiene también sus defectos. El poder es siempre ocasión de abusos. Es muy fácil que el poder en lugar de servir al pueblo, se convierta en un privilegio de dominio sobre el pueblo y fuente de lucro para los privilegiados. No faltan abusos en la historia; las revoluciones son su prueba. Así también la d. tiene sus defectos. Para gobernar son precisas facultades morales e intelectuales adecuadas; pero como todo ciudadano tiene derecho a presentarse como candidato es evidente la posibilidad de que haya intrusos. Además los partidos durante la campaña electoral se dejan llevar por grandes promesas que después no están en condiciones de realizar. La demagogia es por lo tanto un fenómeno ordinario de la corrupción de la d. La d. puramente formalista y mecánica, llega al burocratismo, a la superación de la responsabilidad, a la opresión de las minorías, al predominio de las finanzas (plutocracia), a extravíos políticos profesionales, a la corrupción. Sólo una comunidad orgánica que ha vivido como unidad de vida nacional para realizar el fin común, puede dar bases seguras a la vida democrática. *Per.*

BIBL. — C. Spann, *Der wahre Staat*, 1923; G. Mosca, *Sulla teoria del contratto sociale*, 1906; E. Crosa, *La sovranità popolare dal medioevo alla rivoluzione francese*, 1915; V. Hertling, *Recht, Staat u. Gesellschaft*, 1906; Van Calker, *Die Staat, Herrschaftsformen*, en *Handbuch d. Politik*, I, 1920; Hasbach, *Die moder. Demokratie*, 1921; James Bryce, *Democrazie moderne*, 1930; P. Jannet, *Hist. de la science politique*, 1887; O. Gierke, *Les théories politiques du moyen âge*, trad. franc., 1914; Carlyle, *A history of medieval political theory in the West*, 1903-1928; E. Ruffini Avando, *Il principio maggioritario*, 1927; Wolf Giusti, *La democrazia*, 1946; S. Cripps, *Hacia la democracia cristiana*, Barcelona, 1952; J. Dualde, *De la democracia al comunismo*, Barcelona, 1950; E. Vegas Latapie, *Romanticismo y democracia*, Santander, 1938; J. A. Palacios, *El mito de la democracia*, Madrid, 1953; J. Beneyto, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1952; A. Liebeskind, *Absolutismo y democracia directa*, Madrid, 1955; W. Lippmann, *La crisis de la democracia occidental*, Barcelona, 1955.

DEMOGRAFÍA. — 1. Noción. - D. (de δῆμος = pueblo, y γράφω = escribir) es la ciencia que se ocupa del estudio de las sociedades humanas, especialmente desde el punto de vista de las estadísticas, tanto respecto a su cantidad y calidad como respecto a su continuidad y cohesión. Difícilmente se distingue la d. de la estadística de la población; aun cuando ésta tiene la función limitada de proveer a aquélla el material de su estudio (v. *Estadísticas morales*).

La d., valiéndose precisamente de los datos tomados de la estadística de la población, estudia los caracteres individuales de los componentes de determinadas sociedades humanas, las leyes que regulan su desarrollo, sus poderes de asimilación y de eliminación, el nivel de vida (v.) de las poblaciones, su actividad generativa, las relaciones entre las poblaciones y el suelo, la hereditariedad de los caracteres, los fenómenos de la morbilidad, de la mortalidad, de la natalidad, las actividades profesionales, el coste de mantenimiento y subsistencia del hombre, la difusión de las religiones positivas en las sociedades humanas, etc.

2. Disfrute de la tierra y natalidad. - Uno de los resultados positivos de los estudios modernos demográficos ha sido el de profundizar en los cálculos acerca de las posibili-

dades de la tierra para alimentar a los hombres que la pueblan. Este cálculo ha llevado a la conclusión de que la tierra podría alimentar, si se trabaja y administra convenientemente, a 8.360 millones de habitantes en lugar de los 2.000 millones o poco más que viven actualmente. Si la natalidad crece al ritmo actual esta cifra se alcanzaría dentro de 3 siglos; pero piénsese que entretanto los progresos de la ciencia habrán ciertamente multiplicado las posibilidades de disfrutar de los bienes de la tierra y habrán modificado en parte los sistemas de nutrición.

3. Función de la d. - La d. es una ciencia auxiliar de la política y de la moral. En efecto, conociendo las leyes que regulan el flujo vital de los pueblos y las relaciones que existen entre los diversos sectores de la vida de la sociedad —economía, cultura, moral, religión, política, derecho— los hombres políticos y todos los que cumplen funciones educativas están en condiciones de desenvolver su actividad con más conocimiento y por lo tanto con mayor provecho. Pero sería equivocado juzgar que la competencia en el campo demográfico por vasta y profunda que sea permita a los responsables de la cosa pública y a los educadores obtener resultados ciertos: en las relaciones de la convivencia y más aún en el desarrollo interior de la persona humana está siempre presente la libertad, cuya valoración escapa a todo cálculo humano por inteligente y profundo que sea. *Pav.*

BIBL. — C. Cini, Boldrini, De Bernardinis, Zingali, *Demografia-Antropometria*, Torino, 1930; M. Boldrini, *Demografia*, Milano, 1938; B. Mazzilli, *Corso di demografia*, ed. Maeri, 1943; C. Gini, *Teorías de la población*, Madrid, 1952.

DEMONIO. — 1. Fuente del mal moral. - En la Sda. Escritura y en toda la tradición cristiana el d. se considera como el gran antagonista de Dios y de todo bien, el principio de mal moral (Sab., 2, 24); su reino está en continuo conflicto con el reino de Dios, al cual trata incesantemente de producir el mayor daño posible, sembrando la cizaña, destruyendo la obra de la gracia, combatiendo abiertamente o en secreto (Mat., 12, 22; 13, 39; 16, 18; Jn., 12, 31; Apoc., 12, 7-9; 13, 1-7). El d. determinado inmutablemente al mal después de su propio pecado (I Jn., 3, 8), además de su oposición general contra el reino de Dios trata con acciones particulares de arrastrar a los hombres individualmente al mal, poniendo en obra aquellas facultades espirituales por las cuales es superior al hombre; y usando como medios la triple concupiscencia (I Jn., 2, 16; 5, 19) y nuestra naturaleza corrompida (Jac., 1, 14), es la causa principal de las tentaciones a que el hombre se ve sujeto: él, el tentador desde el principio y por antonomasia (Mat., 4, 3; Jn., 8, 44), nos asedia durante toda nuestra vida hasta el último momento (Mac., 4, 15; Luc., 22, 31; I Ped., 5, 8; Efes., 6, 12; Conc. Trid., sesión XIV, *De Extr. Unct.*, *Proemium*).

El d. tienta a veces con medios externos (alucinaciones, apariciones), generalmente, sin embargo, por vía de sugestiones internas, no moviendo directamente el entendimiento o la voluntad, sino obrando indirectamente sobre la fantasía y el apetito sensitivo; son múltiples también los casos en que el d. se ha apoderado del cuerpo mismo de una persona y de sus facultades, pero en estos casos no puede haber cuestión, sino en causa, de verdaderos pecados que él pudiera hacer cometer.

Debemos y podemos resistir a las insinuaciones del d. y de su reino, derrotado como está por Jesucristo al precio de su Sangre (v. *Tentación del hombre*); con nuestra libre voluntad confortada por la gracia podemos vencer las tentaciones, empleando los medios necesarios, especialmente la vigilancia y la oración (I Ped., 5, 9; Sant., 4, 7; I Jn., 2, 14).

2. Objeto de culto. - Siendo su naturaleza y sus facultades superiores a la naturaleza humana y estando rodeada de cierto misterio, el d. puede fácilmente convertirse en objeto de un culto falso, delictivo y sumamente ofensivo a Dios. Este culto puede ser explícito y formal, ya por desprecio y odio a Dios (satanismo, misa diabólica o negra, etc.), sea para implorar su ayuda en algunas dificultades o para obrar falsos milagros (pacto con el d., invocaciones explícitas). A menudo este culto es implícito en cuanto se venera un ser que prácticamente no es sino el d.; o se pretende también hacer cosas que no se pueden ejecutar si no es con su intervención, sin darse cuenta explícitamente de esta realidad (v. *Adivinación, Magia, Espiritismo*). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I-II, q. 80; J. Bremond, *Le diable existe-t-il? Que fait-il?*, París, 1924; F. Weber, *Der alte böse Feind*, 1937; E. Mangenot, *Demon*, en DTC, IV, 321-409; *Satan*, «Études Carmélitaines», 1948; V. Risco, *Satanás*, Barcelona, 1955; J. M. Mundó, *La intervención diabólica en la vida de los pueblos*, en *Cristologia*, 7 (1950), p. 58 y 59; C. Santoyo, *¿Hay todavía endemoniados?*, en *Rev. Ecl.*, 56 (1925), 57.

DENUNCIA. — Es en general toda comunicación de noticias o informaciones encaminadas a obtener providencias penales, disciplinares o administrativas.

La d. puede ser obligatoria, o sea, impuesta por la ley natural o positiva, en cuanto que está destinada a la defensa del bien común; puede ser libre o espontánea si tiene relación con un derecho personal al cual se puede renunciar.

En el derecho civil y canónico la d. tiene varios objetos: los delitos, la nulidad del matrimonio, los libros perniciosos, una nueva obra o un daño temido, etc.

1. La d. criminal es la manifestación de un delito hecha al superior, con el fin de obtener la satisfacción o la reparación de un daño propio o también la reparación de un daño o escándalo público (can. 1935, § 1). Si la d. está destinada a obtener una satisfacción o una indemnización privada dícese más bien *querella*.

Se ha de distinguir de la d. criminal la d. caritativa, la cual tiende más bien a la enmienda del reo y no a su castigo y se hace al superior para que proceda no como juez, sino como padre; se distingue también la d. canónica, la cual se hace al superior como moderador de la comunidad para que pueda impedir el mal o el delito.

La obligación de la d. puede nacer de una ley o de un precepto particular del superior o de la ley natural, siempre que haya un peligro para la fe o para la religión o amenace un publico escándalo (can. 1935, § 2). La obligación de la d. se impone con relación al confesor, reo del delito de solicitación (can. 904) y a los sacerdotes o religiosos adscritos a una secta masónica (can. 2336, § 2).

La d. de delitos tiene siempre carácter privado, ya que en los derechos modernos y aun en el derecho canónico la d. pública de un delito, o sea, la acción criminal, es promovida siempre por un oficial público, llamado en derecho canónico *promotor de la justicia* (canon 1934) y *fiscal* en los tribunales civiles.

Aunque la d. tenga carácter privado, ha de hacerse por escrito y firmada por el denunciante al Ordinario del lugar o al Canciller de la curia, a los arciprestes o a los párrocos, pero éstos si la denuncia fué hecha de viva voz han de consignarla inmediatamente por escrito y remitirla al Ordinario (can. 1936). No se tienen en cuenta las cartas anónimas a no ser que contengan tales indicios o circunstancias que den alguna consistencia a la acusación (can. 1942, § 2). Más aún, el denunciante mismo ha de facilitar al superior las pruebas del delito que denuncia (can. 1937).

Cuando se trata de injurias o de difamación no se propone la acción criminal si no es por denuncia de la parte agraviada, excepto el caso de un clérigo o de un religioso, reo o víctima de la injuria, en cuyo caso se procede también de oficio (can. 1938), en consideración al interés público.

2. D. del confesor solicitante. - En el derecho canónico tiene una figura particular la d. del confesor solicitante. El delito de solicitación en confesión está descrito en sus términos en la Constitución de Benedicto XIV *Sacramentum pœnitentiæ* de 1 junio 1741, incorporada al código en el can. 904 y más en extenso en el apéndice del mismo código. La obligación de la d. queda fijada en el can. citado y sancionada en el 2368, § 2.

La obligación debe considerarse grave, como resulta de las palabras del canon y de la grave sanción infligida a quien deja de hacerla; por lo demás se trata de salvaguardar la santidad de un sacramento y el bien espiritual de los fieles expuesto a gravísimo peligro por semejante delito. Como obligación personal sujeta a sanción, se impone solamente al penitente solicitado, quienquiera que sea, tanto si de él ha partido la iniciativa de la solicitación como si ha consentido en ella, sin que quepa la previa corrección fraterna. La obligación de d. urge aun cuando quien la debe hacer no pueda probar la acusación. Como obligación moral la d. en semejantes casos la ha de hacer cualquiera que tenga conocimiento de haberse cometido este delito.

La d. debe hacerse al juez eclesiástico que en el caso puede ser el Ordinario del lugar o el Sto. Oficio, a elección del denunciante. La d. debe tener carácter y forma judicial (can. 1936), pero si esto no fuera posible basta notificar la d. en forma simple de modo que el Ordinario o el Sto. Oficio provea para recibir o hacer recibir la d. en forma judicial.

La d. del confesor solicitante debe hacerse dentro de un mes desde que se cometió el delito o desde que la victima del delito vino en conocimiento de esta obligación; y tal obligación no sólo le debe ser recordada, sino impuesta por el confesor bajo pena de negarle la absolución, tanto más cuanto que si no lo cumple dentro del mes, el penitente incurre inmediatamente *(ipso facto)* en excomunión *nemini reservata*, pero que ningún

confesor o superior puede absolver, sino cuando el penitente haya cumplido con esta obligación o haya prometido seriamente cumplir con ella.

La falsa d. de solicitación está penada también con excomunión reservada de un modo especial *(speciali modo)* a la Sede Apostólica, de la cual no puede ser absuelto el reo por nadie, si no es después de haberse retractado de su acusación y de haber reparado los daños ocasionados al confesor víctima de ella. Además al falso denunciante se le ha de infligir una grave y larga penitencia (can. 2363). Para que el reo de falsa d. no pueda de ninguna manera eludir las consecuencias de su acción y por lo tanto para defender el buen nombre del confesor el pecado de falsa d. del confesor por solicitación es reservado de suyo *(ratione sui)* a la Sede Apostólica (can. 894), y esta reserva, que es la limitación de la potestad del confesor, tiene su eficacia aunque haya ignorancia concomitante por parte del penitente.

3. D. DE LA NULIDAD DEL MATRIMONIO. - Puede ser hecha o por el promotor de justicia o por los cónyuges mismos, según los casos. El promotor de la justicia tiene facultad para denunciar un matrimonio nulo por impedimentos públicos, es decir, que lo sean por su naturaleza y de hecho (v. *Impedimentos matrimoniales*). Los cónyuges pueden denunciar el matrimonio propio nulo por cualquier clase de impedimento, público u oculto, a menos que no hayan sido ellos mismos causa directa y dolosa de la nulidad (canon 1971); en tales casos los cónyuges deben ser exhortados a convalidar su matrimonio. Si esto no se consiguiera y la nulidad se hiciera pública podrá intervenir a causa del escándalo el promotor de justicia y denunciar de oficio tal matrimonio.

Los cónyuges pueden denunciar la nulidad del matrimonio y pueden también mantener la acción judicial suministrando las pruebas. Ningún otro, ni siquiera los consanguíneos, tiene derecho a acusar el matrimonio, sino sólo a denunciar su eventual nulidad al Ordinario o al Promotor de la justicia; la acción judicial puede ser promovida y proseguida solamente por los cónyuges o en los casos que a él le corresponden por el Promotor de la justicia (can. 1971, § 2).

4. D. DE LIBROS PERNICIOSOS. - Todos los fieles, sobre todo los clérigos constituídos en dignidad y las personas dotadas de especial cultura por deber de caridad deben denunciar a los Ordinarios o a la Sta. Sede los libros que juzgan perniciosos. Los legados de la Sta. Sede, los Ordinarios de lugar y los Rectores de las Universidades católicas por un título particular de justicia están obligados a la d. susodicha, en cuanto que por oficio deben cuidar del mantenimiento de la sana doctrina entre los fieles.

La d. debe hacerse indicando no sólo el título del libro, sino también los motivos intrínsecos u ocasionales por los cuales se juzga pernicioso. Para mejor proveer a tales denuncias los Ordinarios han de constituir donde sea posible un consejo de vigilancia, esto es, un grupo de sacerdotes idóneos que vigilen los libros que se divulgan en su territorio; los libros que por su contenido exigen un examen más diligente y profundo o una más eficaz prohibición han de ser denunciados por los Ordinarios a la Sta. Sede (can. 1397) (v. *Libros prohibidos*).

5. D. DE OBRA NUEVA O DE DAÑO NO CAUSADO. En el derecho canónico (cans. 1676 y 1677) la d. de obra nueva es la acción judicial con que el propietario o el titular de otro derecho real o el posesor, temiendo un daño de una obra nueva emprendida por otros, pide que se interrumpa la obra o que se otorguen las garantías necesarias para reparar el daño.

El juez que recibe esta d., si prohibe la continuación de la obra, debe ordenar al actor que dé garantías de resarcir el daño si la prohibición fuera injustificada; si la permite debe por el contrario ordenar al demandado que dé garantía de resarcir el daño si la acción resultara fundada. Puestas estas providencias de urgencia síguese el juicio ordinario para la definición de los derechos recíprocos hasta la sentencia definitiva.

La d. por daño no causado o temido (canon 1678) es la acción judicial con que el propietario o titular de otro derecho, temiendo un daño grave y próximo por parte de una cosa ajena que amenaza ruina, pide la remoción del peligro y las cautelas o fianza necesaria para que se evite el daño o se repare, caso de producirse.

En el derecho canónico, después de la providencia de urgencia acerca de la obra nueva, el actor tiene dos meses de tiempo útil para demostrar su derecho, el cual puede ser prorrogado o restringido por el juez de acuerdo con la parte interesada (can. 1676, § 3). *M. d. G.*

BIBL. — P. CIPROTTI, *Denuncia*, en EC, IV, 1434-1435; G. DELLA ROCCA, *Denuncia di nuova opera e di danno temuto*, ibíd., IV, 1435-1436; P. CENATO, *De delicto sollicitationis*, Patavii, 1922.

DEONTOLOGÍA FARMACÉUTICA. — 1. INTRODUCCIÓN. - Son muchos los asuntos respecto de la moralidad profesional o deontología del farmacéutico (v. *Deontología médica*).

Los problemas deontológicos de los que nos vamos a ocupar se refieren de una manera esquemática a las relaciones del farmacéutico con los médicos, con el público y con sus propios colegas, relaciones que deben estar siempre inspiradas por un sentido de corrección, dignidad y sobre todo de caridad.

2. RELACIONES DEL FARMACÉUTICO CON LOS MÉDICOS. - Así como el médico no debe hacer de farmacéutico (en el sentido de que no debe vender a los clientes las muestras de medicinas que le envían los laboratorios gratuitamente a fin de que las conozca y compruebe su eficacia), así el farmacéutico no debe hacer de médico, esto es, no debe dar, aunque se lo pidan, pareceres y consejos terapéuticos a sus clientes. Éste, sin embargo, es un vicio bastante difundido no sólo cuando se trata de enfermedades de menor cuantía del cliente mismo, sino incluso a veces tratándose de familiares del cliente que guardan cama. En el mejor de los casos se trata de una competencia ilícita frente al médico; sin excluir que el farmacéutico con este comportamiento incauto e irregular pueda realizar —aunque sólo sea involuntariamente— un delito verdadero y real, en el sentido de que puede interpretar mal los síntomas morbosos que se le manifiestan retardando la intervención de un médico con grave perjuicio para la salud y para la vida misma del enfermo.

Otra cosa moralmente reprobable en las relaciones entre el médico y el farmacéutico es el arreglo entre ellos designado con el nombre técnico de dicotomía. Entre dos profesionales no es lícito el cambio mutuo de clientela con fines lucrativos; es decir, que no se consiente al farmacéutico mandar los enfermos a un médico determinado, el cual a su vez le enviará los enfermos para que les despache las recetas. Entiéndase que el farmacéutico podrá, más aún, deberá, si se le pide, mandar su cliente a aquel facultativo que a su juicio desinteresado y competente sea más idóneo para curar aquella enfermedad; así como a su vez al médico le será siempre lícito aconsejar al cliente que lleve la receta a un farmacéutico determinado que a él le parezca más capaz o mejor surtido. La inmoralidad consiste en dar estos consejos no en provecho del enfermo, sino por motivos lucrativos egoístas.

3. RECETAS. - Puede ocurrir, y hasta sucede con frecuencia, que el médico, o por la prisa, o por imposibilidad de consultar un libro de farmacología, o por olvido de la nomenclatura exacta y composición química de la fórmula, no recete con la terminología de la Farmacopea, sino un específico de nombre más fácil y más conocido, pero al mismo tiempo más costoso. El farmacéutico, a quien por ley compete el control de la receta (a fin de evitar posibles errores de dosis, incompatibilidad en la asociación de medicinas, etc.), puede por razones de caridad, sustituir el específico con el producto equivalente, siempre que no sea para lucrarse del precio elevado de los productos que componen la fórmula, que sea cierto que ésta tiene una eficacia igual a la del específico e informe del caso al médico. No es raro, en efecto, el caso en que el médico sabedor también de la igualdad fundamental de los dos productos prescriba a sabiendas el específico por razones psicoterápicas o por otros motivos de los que ha de responder sólo ante su propia conciencia. Son gravemente deshonestas las prescripciones de sustancias estupefacientes, hechas para favorecer la toxicomanía. El farmacéutico que por la cantidad de dosis prescritas, por su repetición o por otra causa esté cierto del fin ilícito de la receta habrá de negarse a despachar la droga, avisando de ello al médico. Puede ocurrir, en efecto, que por motivos proporcionados deban ser prescritas dosis acaso generosas de estupefacientes para aliviar el dolor de cancerosos inoperables o de otros enfermos graves y el farmacéutico nó puede ser juez sobre la oportunidad o inoportunidad que en casos semejantes puedan tener las prescripciones aparentemente excesivas de tales fármacos.

Es igualmente ilícito el despacho de medicinas e instrumentos destinados a provocar un aborto. Si el farmacéutico, que sabe que no existen sustancias cuya acción exclusiva sea el aborto, y que sabe también que en determinados casos se puede permitir el aborto indirecto, ignora el verdadero fin por el cual se le pide aquella medicina o aquel instrumento puede despachar la receta dejando al médico toda la responsabilidad. Pero si es sabedor del fin malo de la receta que se le presenta, tiene la obligación de negarse a su despacho, sin recurrir a la excusa falaz de que no está surtido de tales materias. Ya que esta excusa podría dar lugar a que se sospechase en él una adhesión formal a aque-

lla finalidad reprobable. Solamente tratándose de un caso urgente y existiendo alguna probabilidad de uso lícito el farmacéutico, aunque sospeche fundadamente el mal uso que se ha de hacer del instrumento o de la medicina recetada, puede despachar la receta, pudiéndose suponer siempre que se hayan presentado graves complicaciones conocidas sólo por el médico; convendrá, sin embargo, que advierta al cliente y al médico la ilicitud eventual de la cosa y manifieste su desaprobación a este respecto.

4. Relaciones del farmacéutico con el público. - Un frecuente motivo de perplejidad para el farmacéutico de recta conciencia es la licitud o ilicitud de la venta de productos anticonceptivos determinada a menudo por innobles motivos de lucro.

Al farmacéutico jamás se le permite la venta de productos anticonceptivos, sean objetos o sustancias químicas. Esta regla puede tener una excepción solamente cuando el cliente demuestre con una prescripción médica que el producto no tiene fines contraceptivos, sino que será usado tan sólo para determinados fines diagnósticos o terapéuticos.

5. Secreto profesional. - El farmacéutico, lo mismo que el médico del cual es colaborador íntimo, está obligado al secreto profesional, vínculo de justicia y de caridad que liga al farmacéutico con el cliente. La obligación de este secreto no cesa con la muerte del interesado, a no ser que exista una causa justa para revelarlo, como enfermedades infecciosas, toxicomanía, provocación de abortos, etc.

Una ocasión frecuente de violar el secreto profesional la proporciona el uso de medicinas antivenéreas. El farmacéutico no puede dar explicaciones a este respecto y deberá atrincherarse en su secreto. Si el que pide la explicación es el padre del enfermo o el cónyuge, y se puede temer en este caso el contagio, podrá dirigirlos al médico (v. *Secreto profesional del médico*).

6. Relaciones del farmacéutico con sus colegas. - Además de las relaciones de compañerismo para la tutela de los derechos propios y defensa de sus intereses sociales, relaciones reguladas por los Colegios, el farmacéutico debe sentirse ligado a sus colegas por la amistad y el respeto.

El farmacéutico hablará y obrará siempre con prudencia, justicia y caridad cristiana. De esta manera le será fácil comprender y disimular o compadecer las pequeñas irregularidades de otros compañeros así como evitar murmuraciones e insinuaciones malévolas en daño de otro, lo que sucede a veces por un equivocado espíritu de competencia, con lo que solamente se consigue desorientar al cliente y perjudicar a toda la clase. Recuerde además el profesional inteligente y honesto que podrá conquistar y conservar una clientela cada vez mayor, no criticando con razón o sin ella la conducta de los compañeros, ni vendiendo a bajo precio (y desquitándose en la cantidad o calidad de la medicina vendida), ni imitando fraudulentamente las especialidades ajenas, sino ampliando cada vez más los conocimientos propios, componiendo y presentando cada vez con más diligencia y cuidando las medicinas y usando con el público la conducta de honradez y corrección que hemos señalado antes.

Los deberes del farmacéutico propietario para con sus dependientes son también la justicia y la caridad. No sólo habrá de dar a cada uno el salario justo, sino que tendrá que ser paciente y benévolo con ellos. No dejará de inculcar en sus dependientes, sobre todo con su ejemplo (especialmente si se encuentran en los primeros pasos de la práctica), aquellas normas de conducta deontológica, a las que nos hemos referido, únicas que pueden dar lustre y decoro a la profesión. *Riz.*

BIBL. — O. Masino, *Deontologia Farmaceutica*, Roma, 1950; L. Alonso Muñoyerro, *Código de deontología farmacéutica*, Madrid, 1955.

DEONTOLOGÍA MÉDICA. — 1. Concepto. El término d. (del griego δέοντα = deberes, y λογια = estudio, estudio de los deberes, de lo que se debe hacer) entró en el uso filosófico cuando Bentham dió a su *Science of morality*, aparecida en 1834, el título de *Deontology*, que quería indicar su doctrina utilitarista de los deberes. Posteriormente este término fué usado especialmente para indicar los tratados de determinadas clases de deberes correspondientes a profesiones particulares o determinadas situaciones sociales.

Así con la voz d. médica se designa el conjunto de las normas sobre los deberes del médico en sus relaciones con la autoridad, con el público y con sus colegas; en sentido más comprensivo, ya que refleja también y principalmente la obligación del médico con su propia conciencia en el ejercicio de su profesión, esta voz corresponde a la moral profesional del médico.

En Francia — y en alguna otra nación — la d. médica constituye materia de enseñan-

za propia. En realidad la d. abraza cuestiones teoricas y prácticas de la mayor importancia, sobre las cuales convendría atraer toda la atención de los futuros médicos.

2. Asuntos. - La d., al tratar de los deberes y de los derechos del médico, se ocupa del secreto profesional, de la pericia, del modo de visitar los enfermos, de la retribución, de los errores, y de la responsabilidad, y de aquella deplorable costumbre que se va introduciendo entre los profesionales y y que toma el nombre de dicotomía: asuntos éstos que por su amplitud e importancia los tratamos en este libro cada uno de por si en su voz respectiva. En cambio aquí hablaremos de la formación profesional de los médicos, de sus deberes en general, de la extensión de certificados y de otros temas más particulares.

3. Formación profesional. - Existe en todas las naciones civilizadas una organización casi análoga de los estudios médicos, si bien en Europa tienden a prevalecer los estudios teóricos, en tanto que en América se da más importancia a los prácticos. Estos estudios duran de 5 a 6 años y su programa comprende en grandes líneas un primer bienio dedicado a la física, a la química, a las ciencias biológicas y sobre todo a la anatomía; un segundo bienio se dedica a las diversas ramas de la patología y el último a la clínica médica, a la clínica quirúrgica y a las clínicas especiales. El programa de los exámenes es también casi idéntico en todas partes, casi todas las naciones exigen después de conseguido el grado un examen de estado sin el cual no se puede ejercer la profesión.

Desde finales del siglo pasado al irse profundizando en el conocimiento de los diversos campos de la clínica y al irse multiplicando las técnicas diagnósticas y terapéuticas se fué haciendo cada vez más difícil y en fin totalmente imposible el conocimiento por parte de un solo facultativo de todo el arte de la medicina. Así de los troncos originarios de la medicina y de la cirugía han ido brotando una serie cada vez mayor de especialidades (como son la pediatria, dermatología, neurología y psiquiatría derivadas de la medicina, en tanto que la obstetricia y ginecología, la oculística, la otorrinolaringología, etc., se derivan preferentemente de la cirugía). Por consiguiente, junto a los llamados médicos de medicina general (dotados de un buen conocimiento en el campo de la medicina interna y de nociones generales en el ámbito de las diversas especialidades) se perfilan y afirman cada vez más los médicos especialistas (neuropsiquiatras, oculistas, tisiologos, estomatólogos, etc.) a los que los de medicina general dirigen sus enfermos cuando necesitan un peculiar auxilio diagnóstico o curativo, o a los que los mismos enfermos recurren directamente para la cura de sus particulares afecciones.

Para conseguir el título de especialistas en una u otra de las disciplinas medicoquirúrgicas y poder dedicarse al ejercicio de esta especialidad se han de seguir estudios especiales de perfeccionamiento que duran dos o más años, se realizan después del grado y son coronados por un examen de habilitación.

La formación profesional del médico exige por lo tanto estudios largos y complejos, completados con una adecuada experiencia práctica, que se ha de conseguir con una larga estancia en clínicas u hospitales. Pero todo esto no basta y ha de ser completado por cualidades muy particulares (en parte naturales, en parte fruto de los ejemplos y de una ardua disciplina interior) que en su conjunto forman la figura moral del buen médico, hecha de corrección, prudencia, tolerancia, comprensión, espíritu de sacrificio: en una palabra, y sobre todo, de caridad.

4. Especialización. - Se disputa de vez en cuando sobre la utilidad de la especialización en medicina, pero esta disputa es absurda, ya que como antes hemos indicado no es posible desdeñar ninguna de las especialidades. Convendrá, sin embargo, evitar que la ciencia médica se vaya fragmentando en especialidades cada vez más limitadas y reducidas (restringidas tal vez al estudio de una sola función o al uso de un solo instrumento); y habrá de evitarse sobre todo que los especialistas se encierren excesivamente en el cultivo de sus *hortus conclusus* y olviden las nociones más elementales relativas al resto de la medicina, con peligro de no ser ya capaces de formular diagnósticos correctos, sobre todo hoy que triunfando en la medicina una concepción biológica constitucionalista, unitaria (neohipocratismo, v. *Patología*), las directrices fundamentales de la disciplina médica son uniformes.

El buen médico — lo mismo el general que el especialista — es el que tiene suficiente base de patología y de clínica para poder comprender en interés de su enfermo cuándo es el momento de practicar determinados exámenes o reconocimientos particulares o de consultar al que cultiva una especialidad determinada y al mismo tiempo debe estar en

condiciones de comprender y valorar, aunque no sea más que en grandes líneas, las conclusiones del especialista para encuadrarlas adecuadamente dentro de las conclusiones de la medicina general o de otras especialidades a los fines de un diagnóstico correcto y de una cura eficaz.

Tanto el médico general como el especialista tienen por lo tanto la razón de su subsistencia en una inteligente colaboración. El primero, al que identificamos en el médico de cabecera, médico familiar que conoce todas las taras familiares y hasta los problemas materiales y morales de su clientela, recurrirá a un especialista determinado cada vez que lo juzgue oportuno para la salud de su paciente; los especialistas practicarán aquellos reconocimientos y suministrarán aquellos datos que el médico general no está en condiciones de practicar y obtener por sí solo: así se efectuará la más eficaz y moral de las colaboraciones entre los diversos sectores de la medicina. Si además el enfermo, como ocurre con frecuencia, se dirige por propia iniciativa a consultar a un especialista, éste no descuidará el aconsejar a su cliente que informe a su propio médico de cabecera de los datos encontrados en su especialidad y de las curas que consecuentemente se le aconsejan; así se podrá conseguir esa colaboración a que nos hemos referido, que tan importante es para la curación del enfermo y para el mantenimiento de su salud.

5. Deberes del médico. - Los deberes del médico para con la autoridad consisten especialmente: *a*) en denunciar las enfermedades infecciosas o epidémicas (denuncia que a veces se omite por una mal entendida consideración para con el cliente o su familia, o bien por no molestarse y evitar complicaciones, con grave daño para la sociedad, ya que de esta manera se favorece la difusión del contagio); *b*) en la relación de accidentes en los casos que pueden presentar el carácter de un delito por el cual se deba proceder de oficio, a no ser que la denuncia exponga a la persona asistida a un proceso penal.

Además de los deberes comunes en relación con la autoridad, el médico tiene otros especiales que se derivan de sus eventuales funciones públicas de médico militar, provincial, de barco, de puerto, forense, de seguro, perito, etc.; la actuación de estas diversas categorías de médicos y sus relaciones con las respectivas autoridades están disciplinadas por reglamentos especiales.

Para con el público el médico tiene entre otros el deber de no eximirse de la prestación de su ayuda en cualquier caso urgente (o de inmediato socorro: hemorragias, fracturas, cólicos, síncopes, ahogados, etc.), en los que la diligencia en las curas o en el auxilio del médico puede salvar una vida o aliviar graves síndromes dolorosos. Un deber semejante, dictado por la caridad, impone al médico el presentarse e intervenir siempre que ocurra en su presencia, siendo desconocido, algún accidente de este género.

Otros deberes para con el prójimo consisten en la prudencia y corrección en el modo de visitar (v.), en guardar el secreto profesional (v.) y en la diligencia con que ha de haber realizado su preparación técnica antes de ejercer la profesión, de donde se deriva el precepto moral de no profesar la medicina si no se es suficientemente experto después de un adecuado ejercicio de preparación clínica.

Motivos de caridad imponen al médico que haya descubierto algún remedio de pública utilidad el darlo a conocer, aun cuando de esto se derive para él un daño económico bajo la forma de lucro cesante.

Los deberes de los médicos para con sus colegas consisten fundamentalmente en las buenas normas de educación civil y de sana convivencia social; evitar el quitar clientes a sus colegas; evitar la competencia desleal mediante rebaja en las igualas; abstenerse de denigrar y hasta criticar sin necesidad la actuación de otros médicos. Téngase en cuenta a este último propósito que si se obrase siempre con caridad y prudencia con los colegas —sobre todo en el trato con los clientes— se derivaría de aquí una gran ventaja para todos; en realidad el cliente, desorientado por malévolas insinuaciones, se ve inducido fácilmente a retirar su aprecio a toda la clase médica con perjuicio del mismo incauto acusador.

Finalmente, el médico tiene deberes concretos para consigo mismo; deberes que aunque no se habla casi nunca de ellos no dejan de subsistir y de tener un peso deontológico nada despreciable. Nos referimos sobre todo: *a*) al deber de observar una conducta irreprensible en homenaje a la elevada dignidad de la profesión sanitaria; *b*) al deber de seguir los dictados de la higiene a fin de mantenerse en buenas condiciones de salud. La sociedad pretende, y no sin razón, que

las personas a las que tan confiadamente entrega el cuidado, la prevención y la cura de sus enfermedades sean moralmente, intelectualmente e incluso en su propia salud corporal personas notablemente superiores al tipo medio, y los médicos tienen obligación de corresponder del mejor modo posible a estas exigencias, que por otra parte redunda en beneficio de toda la clase médica.

6. Derechos del médico. - Dos son principalmente los derechos del médico: *a*) exigir, si se quiere que asuma plenamente la responsabilidad, que el enfermo siga fielmente el tratamiento higiénicoterapéutico prescrito por él o bajo su supervisión; *b*) pretender en evitación de responsabilidades y dentro de ciertos límites razonables que el enfermo o su familia no acudan a escondidas a otro médico. En cualquiera de los dos casos el médico está en su derecho si suspende las visitas al enfermo, a no ser que se vea que la familia del enfermo, o el enfermo mismo, han obrado de este modo incorrecto no tanto por desconfianza como por ignorancia y den pruebas de quererse atener a sus prescripciones y consejos. De todos modos se trata de una materia muy delicada que se ha de resolver en cada caso con mucho sentido común y no poco buen corazón. No juzgamos superfluo añadir en cuanto a las curas, sean médicas o, con más motivo, quirúrgicas, que el facultativo no tiene derecho a aplicar procedimientos nuevos, todavía en fase experimental, desprovistos de aquella garantía que les da el haber sido empleados con feliz resultado en las clínicas o en otros institutos superiores del arte médica. Sólo en casos excepcionales, cuando el enfermo se encuentre en peligro de muerte y las circunstancias de tiempo y de lugar hagan imposible su ingreso en un sanatorio u hospital, o la consulta con otro médico, podrá el médico asistente, guiado por su propia conciencia, aplicar un tratamiento nuevo, aunque sea peligroso. Convendrá, sin embargo, que en tales casos pida y obtenga el consentimiento previo de los familiares, incluso en defensa de su propia actuación.

Otro derecho del sanitario es el de exigir la retribución conveniente por sus propias prestaciones según las diversas costumbres locales, la posición del médico, las posibilidades económicas del cliente y la entidad de las prestaciones mismas. Se ha de considerar este asunto con espíritu de justicia, pero también de caridad.

7. Certificados médicos. - Es facultad exclusiva del médico extender, casi siempre a petición del interesado, certificados, o sea testimonios sobre la enfermedad hallada en el sujeto, sobre las curas realizadas, sobre los resultados obtenidos, sobre el grado de disminución de su capacidad de trabajo derivada de la enfermedad que sufre, sobre la oportunidad de que se le concedan períodos de descanso, etc.

El único criterio a que debe atenerse el médico en la redacción de estos documentos es la sinceridad, y tanto la moral como la ley prohiben y castigan severamente la extensión de falsos certificados, aunque se hagan sin fin lucrativo y sólo a título de complacencia.

Es raro, si no excepcional, el que un médico poco honesto redacte a sabiendas con claros fines lucrativos un certificado falso. Por el contrario es muy frecuente el caso del certificado falso a título de complacencia o favor; también este procedimiento es moralmente condenable porque de algún modo se ofende a la verdad, aunque esta condena no está exenta de atenuantes si pensamos que los certificados médicos son sistemáticamente subestimados por aquellos que debieran tomarlos en consideración, de manera que el cargar las tintas —siempre que sea naturalmente sin ánimo de lucro— puede parecer un contrapeso lícito a la subestima general del documento.

Para los certificados prematrimoniales, véase la voz *Visita prenupcial*. Para la deontología de las demás profesiones, v. cada una en su voz respectiva, y para una vista de conjunto, v. *Teología moral profesional*. *Riz.*

BIBL. — L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1953; L. Alonso Muñoyerro, *Código de deontología médica*, Madrid, 1950; íd., *Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia*, Madrid, 1951; A. de Sobradillo, *Enquiridión de deontología médica*, Madrid, 1950; I. López Ibor, *Pensamiento médico y moral profesional*, Valencia, 1951; G. Payen, *Deontología médica*, Barcelona, 1944; A. Pazzini, *El médico ante la moral*, Barcelona, 1944; E. Benzo, *La responsabilidad profesional del médico*, Madrid, 1944; Peiró, *Deontología médica*, Madrid, 1948; A. Simarro, *Normas para la investigación, estímulo y moralización profesionales*, en *Rev. de Espiritualidad*, 5 (1946), 527.

DEPORTE. — 1. Noción. - La palabra d. procede del vocablo *disport*, anglosajón, y *disport*, francés antiguo, que significaban «dejar aparte el trabajo (o una ocupación seria) para ocuparse en el juego». Así el d. significó la diversión agradable, la recreación, después diversión procurada en la caza mayor, en la pesca, la participación en juegos, ejercicios, especialmente de carácter atlético al aire

libre y también colectivos. *To make sport* era procurar la diversión, las exhibiciones de valor en el ataque y en la defensa, el juego o una forma particular de diversión, especialmente al aire libre, que contenía algún ejercicio; en el plural significaba las competiciones atléticas, como espectáculos de sociedad. De esta evolución histórica se llegó al concepto moderno de d.

2. SUJETO DEL D. - El hombre sujeto del d. tiene una triple vida: vegetativa como sustrato de la sensitiva, ésta a su vez sustrato de la vida intelectiva. Por el vínculo fisiológico que existe entre la vida vegetativa y la sensitiva comprobamos perfectamente su mutuo influjo. Los estudios de médicos y psicólogos muestran en efecto el gran influjo de la constitución física en las acciones humanas, tanto por el sistema nervioso central, medula espinal, medula oblongada y cerebro, de donde resulta que ciertas regiones de la corteza gris están ligadas bastante estrechamente con ciertos procesos psíquicos, como por la composición humoral, sobre todo glandular y hormónica, la cual obra a través de las facultades sensitivas sobre el entendimiento y la voluntad. Más clara aparece la relación de la constitución física con las pasiones. El alma intelectual, que es la forma esencial del cuerpo humano, es la primera en la jerarquía de los valores; la sensación y la vida vegetal en cambio son operaciones orgánicas.

Para que esta jerarquía de valores quede a salvo en el d. como en toda la educación física, se trata de dar al alma un organismo fuerte y procurar una *mens sana in corpore sano;* se trata no de hacer el d. por el d., de desarrollar el cuerpo por el cuerpo, sino el cuerpo por el alma, sin la cual el cuerpo es nada, como lo demuestra el cadáver inerte; pero también cuando el cuerpo está enfermo, el alma se resiente, porque ya no puede ejercitar bien sus elevadas funciones. Se trata, por lo tanto, de hacer que lo material sirva a lo espiritual.

El d. es una ejercitación opuesta al trabajo profesional. Sin embargo, tal como hoy se va divulgando en todas sus categorías, es preferentemente espectáculo para la gente y trabajo profesional para el que lo practica.

3. HISTORIA Y ORIENTACIÓN HISTÓRICA DEL DEPORTE. - Desde la venida del cristianismo, y podemos decir también desde el Antiguo Testamento, la cultura física tuvo una guía justa y fué la vigorización del cuerpo al servicio del espíritu. Para los griegos había sido solamente la armonía del cuerpo con el alma, pero una religión idólatra, como era la griega, en la cual los mismos dioses participaban de los vicios humanos, no hubiera podido llegar jamás a las grandes metas que la palabra eterna señaló al d. Mucho menos los romanos que en sus *ludi* y *munera* y en las termas rebajaron el concepto de la moralidad a límites insospechados.

Fué éste el momento de la renovación. El primero que dirigió sus ojos a las manifestaciones atléticas de los griegos fué San Pablo. Éste nos describe nuestra vida como una palestra de honestidad en que hemos de dar prueba de nosotros y merecer la corona eterna.

San Pablo, en la 1.ª a los Corintios (9, 24-27), recuerda los juegos ístmicos en honor de Poseidón, que cada dos años presenciaban los corintios, donde los atletas de todo el mundo helénico mostraban su habilidad en la carrera, en el salto, en el lanzamiento del disco, en el pugilato y en la lucha.

En la competición, observa él, todos corren del mejor modo posible, así emplean sus mayores energías, tanto las del cuerpo como las del espíritu, pero uno solo recibe la corona de la victoria. «Corred, pues —concluye—, a fin de recibir el premio.»

Otra alusión a los d. de su tiempo nos la ofrece San Pablo en la 2.ª a los Corintios (4, 7-10): «pero nosotros poseemos este tesoro en vasos de barro, a fin de que la superioridad del poder sea de Dios y no de nosotros. Nos encontramos atribulados de todas formas, pero no oprimidos; vacilantes, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, pero no extinguidos».

La lucha o cualquier otro aspecto de los juegos atléticos eran motivos usados muy a menudo para la decoración de los vasos de alfarería. Es muy probable que el Apóstol, en el texto citado, haga alusión a los movimientos rapidísimos de la lucha, la cual se presentaba siempre tanto en los cuatro grandes juegos (Píticos, Ístmicos, Nemeos, Olímpicos), como en los provinciales. La prueba decisiva en el pentatlón era la lucha y por esta razón esta victoria era la más gloriosa.

En la 1.ª a Timoteo (4, 7-8) dice: «ejercítate en la piedad: porque los ejercicios físicos son útiles para muy poca cosa, mientras que la piedad es útil para todo, teniendo en su favor las promesas tanto para la vida presente como para la futura».

¿Es, pues, San Pablo adversario de los ejercicios físicos? No. La ascética de los atle-

tas es útil para todos, pero ésta no basta. Los ejercicios, como la carrera, la lucha, sirven en primer lugar para templar el cuerpo en la robustez y agilidad para poder adquirir el premio terreno, pero el cuerpo mismo es una cosa que pasa, tiene por lo tanto una utilidad limitada, mientras que la piedad (vida espiritual) es útil para todo.

Desde entonces la Iglesia siguió siempre esta línea: elevar, ennoblecer cristianamente el concepto del d. Porque, ¿qué es el d. sino una de las formas de la educación del cuerpo? (v. *Cultura física*). Ahora bien, esta educación está en relación estricta con la moral.

Los Padres Apostólicos continuaron usando el lenguaje deportivo sólo como simbolismo, pero bien pronto llegaron los Apologistas y combatieron la idolatría de los juegos griegos, los cuales, habiéndose convertido en cruentos en Roma, habían hecho del atleta un gladiador y por lo mismo un homicida.

Del militarismo romano y de la simplicidad bárbara nacen las bellas costumbres medievales y de una mezcla de recuerdos clásicos, endulzados por la fe cristiana, salió el caballero a quien la cultura física sirvió para ejercitarse en los torneos y en los juegos de las cortes medievales, evitando el hacer daño a su semejante; más aún, protegiendo a los débiles y a las mujeres. Así llegamos al humanismo. Los hombres doctos indagan en sus estudios el pasado del mundo clásico que el Renacimiento volverá a sacar a la luz. En aquel resurgir de las olvidadas concepciones paganas vuelven a florecer también las ejercitaciones físicas y los juegos, especialmente la pelota. Se descuidaron, sin embargo, los valores morales. Vemos surgir entonces los grandes santos como Ignacio de Loyola, Felipe Neri y otros que se ocuparon de la educación de la juventud dando la importancia justa y precisa a los ejercicios físicos y a las competencias y juegos deportivos.

Uno o dos siglos más tarde, con Locke y Rousseau, la educación general, y por lo tanto también la física, se apartará del concepto religioso y en esta directiva se basará gran parte de las corrientes modernas.

El cristianismo, proclamando la igualdad de todos los hombres, basada en su alma inmortal, combatió la crueldad de las luchas de los gladiadores y la vanidad y pasión desenfrenada por las carreras en los estadios, que no conferían ciertamente la salud física a los concurrentes ni educaban tampoco su carácter ni el de los espectadores.

Dejando aparte los d. en la antigüedad y acercándonos más a nuestros tiempos, el siglo XVIII, que vió surgir la técnica y suplantar con diversas aplicaciones el trabajo del hombre con las máquinas, vió iniciarse también el gran desarrollo del d., como sana actividad recreativa después del monótono mecanicismo del trabajo.

En la segunda mitad de este siglo comenzaron a formarse las primeras asociaciones gimnásticas y deportivas.

La gimnástica, como parte necesaria indispensable de la educación, entró también en las escuelas.

Inglaterra con la *Foot-ball League*, fundada en 1888, inició el profesionalismo, el cual degenerará, especialmente en otros Estados, que no tenían la misma tradición deportiva, basada en el espíritu caballeresco. El d. cesa para muchos de ser tal y se convierte en una batalla, un espectáculo, un comercio y algunas veces en un exponente político con todo sus excesos.

4. Valoración moral. - Para otros aspectos, v. otras voces, como: *Deportes peligrosos*, *Deporte femenino y promiscuo*. Por lo que se refiere a los justos límites de una sana cultura del cuerpo, v. *Cultura física;* por lo que se refiere a la promiscuidad en las competiciones, v. *Educación, Desnudismo, Sexo;* por lo que se refiere a ciertas formas de degeneración en las diversiones, v. *Acrobacia, Diversiones.*

Aquí tratamos de dar tan sólo una valoración moral de fondo, que no es difícil después de haber examinado históricamente la acción moralizadora del cristianismo en este sector.

La gimnasia y el d. considerados en sí mismos, además de vigorizar el cuerpo, constituyen a menudo un medio providencial de derivación de energías exuberantes que podrían desembocar en el mal y una sana terapia para temperamentos enfermos. Pero para que respondan a su fin y no contradigan a los intereses superiores del individuo es necesario que sean proporcionados a las condiciones físicas de cada uno, respeten las diferencias fisiológicas y psicológicas de ambos sexos y observen en todo, en el tiempo, en el modo y en la valoración, la jerarquía de los valores.

Se ha de denunciar ante todo la degeneración brutal que están sufriendo de algún tiempo acá algunos d. y el carácter combativo, la introducción de competiciones y de formas deportivas que tienen por único

fin el solicitar los más bajos instintos del público (p. ej., las competiciones mixtas de hombres y mujeres), y también el papel cada vez mayor que se da en el d. al factor lucro, factor que ha reducido a los atletas a la condición de mercancía preciosísima y ha creado el «divismo deportivo».

En los mismos ambientes deportivos, nacionales e internacionales, no siempre se ha asistido pasivamente al favor que han encontrado algunas formas y modalidades deportivas, que están dando a los estadios modernos un aspecto circense. Esta degeneración no puede menos de preocupar a todos, ya que falsea sustancialmente la misma definición o mejor la misma finalidad primera del d.: favorecer la formación integral del hombre, potenciando sus facultades psicomorales. *Pal.*

BIBL. — L. GEDDA, *Lo sport*, Milano, 1931; L. FODOR, *Christiana cultura corporis cum speciali respectu ad modernum sport. Natura et moralitas*, Roma, 1947; Pío XII, *Discurso al Congreso científico nacional del deporte y de la educación física*, 28 noviembre 1952; íd., *Discurso a los dirigentes de las Asociaciones deportivas italianas*, 16 mayo 1953; íd., *Discurso a los dirigentes y miembros del Centro deportivo italiano*, 9 octubre 1955; F. J. CONNELLE, *Honesty in sports*, en *American eccles. review*, 127 (1952), 385-387; E. ORRIOLS, *El deporte ante la luz de la verdad moral*, Vich, 1951; A. DE CASTRO ALBARRÁN, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, Salamanca, 1942.

DEPORTE FEMENINO Y PROMISCUO. — 1. ¿PUEDE Y DEBE LA MUJER PRACTICAR LOS DEPORTES? - Siendo el deporte una ejercitación personal, por la que se aspira al máximo rendimiento, se ha de responder que el deporte es preferentemente para el hombre. El deporte, creado por los hombres, es expresión de la fuerza física, psíquica y moral, preferentemente del hombre. En algunos países las mujeres, movidas por la emancipación, han querido competir también en este campo con los hombres; pero respecto de las fuerzas físicas, esto es imposible.

¿Y desde el punto de vista psicológico-moral? La mujer debe poseer sus virtudes propias y especialmente las que son necesarias para poder cumplir con su misión de madre o una de las profesiones convenientes a la naturaleza femenina.

En 1935 el Episcopado de Alemania proclamó que las exhibiciones y las competiciones de las jóvenes y de las mujeres son rechazables: muchos se burlaron de estas palabras pensando que la Iglesia no era moderna. El papa Pío XI, con ocasión del I Concurso gimnásticoatlético nacional femenino de las Jóvenes Italianas en Roma, en 1928, deploraba que en la ciudad santa del catolicismo, después de 20 siglos de cristianismo, se hicieran los concursos gimnásticos y atléticos de las jóvenes que en la Roma pagana habían sido excluídas de tales concursos, lo cual se encuentra en viva contradicción con las delicadas exigencias de la educación femenina.

También el Episcopado Bávaro, en 1931, insistió en las normas ya dadas (4 octubre 1931), y otras similares fueron dictadas en 1934 por el Episcopado de Suiza (*Die Schweizer Bischöpfe über moderne Sittlichkeitsfragen*, en *Die Winterthurer «Hochwacht»*, 21 junio 1934, citado en *Schinere Zukunft*, 9 [1933-1934], p. 1108).

Los tiempos han requerido una suavización en estas normas; el deporte hoy se encuentra introducido aun en las escuelas; en ciertas formas ha sido hecho obligatorio incluso para las mujeres. La Iglesia no ha podido sustraerse. El papa Pío XII, en una de sus alocuciones, dice: «Nos hemos aprobado que también a la juventud femenina se le dé en sus propias organizaciones la posibilidad de una sana actividad deportiva. En caso contrario, ¿en dónde se encontrarían algunas tal vez tentadas a ir a buscarlo? No se atreve uno a decirlo, pero demasiado lo comprendemos» (A los párrocos y predicadores cuaresmales de Roma, 8 marzo 1952). El problema que subsiste es: ¿qué deportes puede practicar la mujer? ¿Cómo los debe practicar?

Se ha de recomendar ante todo la corrección en el vestido deportivo femenino, unida a la practicidad. No se trata de medir el centímetro, asunto en el que se ha de ocupar el sastre o la modista, sino que hemos de notar que algunas veces no se mantienen ni siquiera las normas dadas por los reglamentos técnicos, tanto para el atletismo ligero como para la natación, lo cual es un indicio claro de poca moralidad.

La Sta. Iglesia, para ser fiel a su misión, combate enérgicamente a los que quieren destruir la barrera natural de la castidad contaminando así moralmente a las futuras madres y a las futuras maestras de los jóvenes. De aquí las normas de los Obispos de todo el mundo, de aquí la palabra de los Pontífices en sus discursos y encíclicas, de aquí las instrucciones de la Sda. Congr. del Concilio (AAS, 22 [1930], 27; cfr. H. Michaud, *Pour une théologie du vêtement*, en *Revue apologétique*, 64 [1937], p. 55-60), que condenan aquellos vestidos demasiado cortos o trans-

parentes o ponen de relieve el físico, ya que no se trata sólo del pudor, sino también del sentimiento estético y de la protección de la dignidad humana en general.

Otro motivo que se ha de tener presente en el deporte femenino es el factor publicitario. El barón Pierre de Coubertin, renovador de los Juegos Olímpicos, hablando en la radio en 1935 sobre la Olimpíada, dijo que para él «el hombre que ganaba una competición era el verdadero héroe olímpico». Pero de la mujer añadía: «yo, personalmente, no apruebo su participación en las competiciones públicas, lo cual no significa que no puedan practicar una serie de ejercicios deportivos, pero no como espectáculo público». De la misma opinión fué su sucesor, el conde Henry de Baillet-Latour; pero, no obstante su expresa opinión en contra, en la sesión del Comité Internacional Olímpico (a. 1900), la mujer participó en la competición de tenis; en 1908, en el tiro con arco, remo, patinaje artístico sobre hielo; en 1912, en natación; en 1924, esgrima, baloncesto y gimnasia; en 1932, patinaje de velocidad; en 1936, esquí.

Cuanto más se difundía el d. femenino tanto más numerosas eran las voces que se alzaban contra las competiciones femeninas olímpicas. En la misma Sociedad Internacional de gimnasia se llegó a sostener por muchos el mismo punto de vista: la mujer no parece bien a la luz intensa de los reflectores para una excitada publicidad deportiva en el mundo, como ocurre en los Juegos Olímpicos. Y por esta razón, se decía, las mujeres pueden perfectamente participar en los juegos deportivos, pero se han de alejar de toda publicidad organizada. Este mismo freno ha ido cayendo poco a poco. Hoy la mujer participa con el hombre de la publicidad del deporte, lo cual es muy lamentable.

2. ¿Qué deportes se han de ejercitar? La federación femenina católica francesa de deportes en 1937 obligó a cincuenta mil jóvenes católicas a practicar todos los deportes, característicamente femeninos: baloncesto, balonvolea, natación, tenis y gimnasia.

En 1937 en los Estados Unidos las jóvenes y mujeres católicas protestaron ante el Comité Nacional y condenaron los deportes que perjudican la naturaleza femenina dañando la futura maternidad, demostrándose contrarias incluso a las exhibiciones públicas en todo aquello que de algún modo rebaja la dignidad de la mujer, aprobando y promoviendo sin embargo la actividad deportiva correspondiente a la edad y capacidad, siempre que no se trate de récords y de exhibiciones y organizando partidas entre las sociedades y cuidando además de la modestia cristiana en el vestido, el control y la dirección médica (*Youth Leaders loss-leaf notebook*, Washington, 1937, p. 52-53).

En Portugal, en el Reglamento de la *Mocidade Portuguesa Feminina*, confiada a la Obra de las Madres para la Educación Nacional (OMEN), está establecido: que se excluirán las competiciones o exhibiciones de naturaleza atlética, los deportes nocivos a la misión natural de la mujer y todo cuanto pueda herir la delicadeza del pudor femenino (*Problemi della Gioventù*, I, Roma, 1941, p. 268-271).

Se ha observado justamente que la onda rítmica que nace del alma penetra el cuerpo manifestándose también en rítmica del movimiento.

Basándose en las experiencias, especialmente de las asociaciones deportivas católicas, se puede hacer un elenco de las disciplinas y de los juegos deportivos que puede practicar la mujer y que tienen fundamento en presupuestos científicos: alpinismo; esquí, naturalmente sin saltos; canotaje; atletismo ligero; carrera; pero la carrera de velocidad con obstáculos de medio fondo y de fondo está prohibida por los médicos. La joven puede practicar un salto moderado de largura y de altura, siempre que en ellos se guarde la modestia cristiana. El salto triple y con pértiga se ha de prohibir igualmente.

Pueden ser practicados: el lanzamiento de jabalina (600 gr. y 2'20 m.); lanzamiento de disco (1 kg.) y de peso (4 kg.); pero estos modelos deben ser de un peso correspondiente a la constitución femenina, ya que los mismos pesos olímpicos indicados son para algunas demasiado pesados, y se aconseja que se ejerciten con ambos brazos; la natación (excluído el trampolín); el tenis (con ambos brazos); el patinaje (excluídas las carreras de velocidad); la equitación, y el ciclismo (estos dos últimos bajo control médico).

Los juegos deportivos: balonmano, baloncesto, balonvolea y hockey son aconsejables.

Se le deja, pues, a la joven y a la mujer un vasto campo de disciplina y juegos deportivos, en el cual puede, con gran ventaja, no sólo equilibrar los daños producidos por la sedentariedad de la vida moderna, sino prepararse bien para su misión natural más elevada: la maternidad.

3. Deporte promiscuo. - El deporte pro-

miscuo se resiente de la perturbación, aunque sólo sea ligera, que puede proceder de la lujuria, ya que en el mejor de los casos no se puede conseguir nunca un juego perfectamente caballeresco, p. ej., la pareja mixta en el tenis, el balonvolea, si el hombre proporciona tiros difíciles a la mujer, incluso en el caso de que ésta juegue mejor, y además el mismo juego sufre en su elegante combatividad. Así también en el esquí y en el alpinismo la promiscuidad perturba, aun admitiendo que los individuos vayan correctamente vestidos, como en todo caso queremos suponer.

Ésta es la opinión de muchos de los que practican y por lo tanto aman el verdadero deporte (no del simple espectador, por apasionado que sea, que quiere llamarse deportista), ya que las capacidades físicopsíquicas de los dos sexos son muy diferentes.

La S. C. del Conc. en 1930 se dirigía a los mismos padres para que alejasen a sus hijas de los concursos gimnásticos, y para que en el caso de que se vieran obligadas a intervenir en ellos procurasen vestir con toda honestidad.

Si pensamos en la promiscuidad en los baños públicos, tanto en el mar como en el río o al aire libre, y añadimos también los deportes invernales con su alojamiento necesario fuera del hogar y los bailes, no es de maravillar que la juventud no se eduque en la pureza, sino que más bien viva en una continua ocasión de pecado de lujuria. *Pal.*

BIBL. — R. ALLERS, *Das Werden der sittlicher Person*, Freiburg i. Br., 1935, p. 209; A. SEGGEWISS, *Die Not erwardstatiger Frauen und Madchen*, en *Stimmen der Zeit*, 120 (1931), 173-183; M. CARD. FAULHABER, *Charakterbilder der biblichen Frauenwelt*, Paderborn, 1938; H. OPFL, *St. Paulus und die Frau in der Kirche*, en *Benedicktinistiche Monasschrift*, 14 (1932), 63-77; M. J. GERLANS, *La femme obéissante ou emancipée?*, en *Revue Apologétique*, 68 (1939), 15-33; L. ALVAREZ, *Plenitud*, Madrid, 1946; A. AYALA, *Consejos a las jóvenes*, Madrid, 1952; B. J. CALADO, *O exibicionismo desportivo femenino*, en *Broteria*, 28 (1939), 156.

DEPORTES PELIGROSOS. — Quédanos aquí por considerar la moralidad del deporte bajo el aspecto de su peligrosidad.

Entre las disciplinas deportivas las que propiamente producen mayor número de víctimas son el pugilato, la lucha, el rugby y los llamados deportes de motor (a los que impropiamente se aplica el término deporte).

1. EL ALPINISMO. - En el alpinismo, más que en ningún otro deporte, se encuentran dos caracteres tan estrictamente unidos que no se pueden separar : la busca y superación de dificultades, lucha y peligro, y el goce de la belleza panorámica.

La lucha por la superación de las dificultades en el alpinismo lleva consigo peligros causados por agentes externos, como las caídas de piedras, los precipicios, los aludes, la niebla, el rayo; o por el mismo alpinista, como su temeridad, insuficiencia en su equipo, debilidad física, falso amor propio, impericia.

Son estos segundos peligros los que, llevados con frecuencia a la exageración, causan la mayor parte de las desgracias alpinistas.

Así se produce el eritema solar y la inflamación de la piel provocada por la acción de los rayos solares, la congelación, los traumas provocados por la caída de piedras, fracturas del cráneo, de la columna vertebral o de los miembros en las caídas y a veces incluso la muerte.

El alpinismo practicado prudentemente lleva a la vigorización de todas las facultades físicas e incluso psíquicas y morales; es por lo tanto el deporte más completo. Además de deporte es también un entrenamiento necesario para la gente de las zonas montañosas que por exigencias vitales se han de encontrar en condiciones de poder afrontar la montaña, lo cual no podrán hacer nunca sin la necesaria preparación. No necesitamos señalar las exigencias en el campo militar para adiestrar las tropas para la guerra de montaña. En todos estos casos hay una razón proporcionalmente grave y no se puede hablar de ilicitud. El problema de la ilicitud existe sólo para el alpinismo como deporte (simple pasatiempo, fuera incluso de las exigencias científicas) atendida su peligrosidad. Esta peligrosidad no es, sin embargo, tan grave cuando no se sale de los límites de una prudente medida, mientras que aumenta gradualmente cuando se evaden estos límites.

Síguese de aquí que el alpinismo en sí y por sí no se puede condenar, mientras que se han de condenar las tentativas temerarias de hacer alpinismo sin la necesaria capacidad y preparación. En este caso nos encontramos con una exposición voluntaria de la vida o con el riesgo de mutilaciones o lesiones más o menos graves.

2. EL PUGILATO. - Todos los tratados de medicina profesional, aunque están de acuerdo en exaltar la eficacia del pugilato, en su fase de entrenamiento, sobre el desarrollo armonico de todo el organismo, sobre todo mediante el ejercicio de todos los músculos,

enumeran numerosos peligros, perjuicios y daños del pugilato en competición y especialmente del pugilato profesional. La causa de este aspecto negativo y reprobable del pugilato es evidentemente la misma naturaleza de este deporte de fuerza.

Las reglas que actualmente lo disciplinan no son suficientes para eliminar todos los inconvenientes, en primer lugar porque no son observadas rigurosamente en todas partes, en particular en lo que se refiere al control y vigilancia médica antes y durante el encuentro.

La victoria es de quien pone por tierra a su adversario por lo menos durante diez segundos, o lo obliga a abandonar, o es superior a él en puntos. El modo de vencer más estimado es el *knock-out:* abatido. Se verifica cuando un golpe dirigido a zonas particularmente sensibles (mentón, lado de la mandíbula, región de la cavidad cardíaca y gástrica) produce el *shock* nervioso del adversario. Son golpes prohibidos los dirigidos a la cintura, a los riñones y al adversario en tierra (se ha de considerar el adversario en tierra cuando una parte cualquiera de su cuerpo, diversa de los pies, toca el suelo, y cuando está abandonado sobre las cuerdas).

Hay una forma de pugilato, el pugilato francés, en que se puede golpear al adversario incluso con los pies y en cualquier parte. Éste tiene que ser por lo mismo particularmente peligroso, cuando no se observan las reglas y las precauciones impuestas.

Entre las lesiones más comunes en que incurren los púgiles recordemos las fracturas del metacarpo, de los huesos nasales, maxilares, lesiones del pabellón auricular, luxaciones, etc. Son frecuentes las conmociones cerebrales más o menos graves, con sus consiguientes perturbaciones psíquicas. De dos mil quinientos profesionales inscritos en el registro de boxeadores americanos, el 50 % está representado por individuos llamados *punch-drunk*, esto es, que han cogido una borrachera de puñetazos de la que no se repondrán jamás; las lesiones cerebrales no cicatrizan.

A juicio de los expertos el pugilato, entre los d. peligrosos, ocupa en porcentaje el primer puesto por las contusiones-excoriaciones, y el tercero (después del rugby y el atletismo pesado) en heridas y fracturas. Los muertos en el *ring* fueron en los Estados Unidos de América: seis en 1945; dieciséis en el 46; nueve en el 47; trece en el 48.

3. LA LUCHA. - Es una competición de fuerza y de destreza que se encuentra en uso casi en todos los pueblos y en todos los tiempos, pero con modalidades muy diversas. Generalmente puede considerarse como un combate cuerpo a cuerpo de dos contendientes sin armas, fundado exclusivamente en la presión del cuerpo y en el juego de los miembros.

La lucha grecorromana es la que más se acerca a la noción dada y es una de las mejor disciplinadas: en efecto, en ella está prohibido provocar la caída violenta, torcer los dedos al adversario, cogerlo por el cuello, pegarle, arañarle, ponerle la zancadilla.

En la lucha libre, por el contrario, está permitida la zancadilla y cualquier presa deportiva, prácticamente la presa de cualquier parte del cuerpo, excepción hecha de los órganos delicados. También en ella es antideportiva por lo tanto cualquier presa peligrosa para la vida o para los miembros o que tenga por objeto hacer sufrir al adversario.

A pesar de estas restricciones se verifican con frecuencia lesiones de la columna vertebral, del tórax, de los miembros, de los ojos y en particular distorsiones y distracciones musculares. Estos accidentes tienen a menudo consecuencias graves. En el jiu-jitsu (lucha japonesa), cualquier modo es bueno para poner al adversario fuera de combate; más aún, en esta forma de lucha el medio más común para alcanzar el objeto es la presa dolorosa y el golpe violento. Sin embargo, se ha de notar que los movimientos más usados, aun siendo dolorosísimos, son sin embargo innocuos.

4. RUGBY. - Los deportes colectivos son menos peligrosos que estos otros agonísticos que se desenvuelven entre dos adversarios solamente y se fundan en la agresión directa. Una excepción notable la constituye sin embargo el rugby, calificado precisamente como el más brutal de los deportes colectivos.

Si ya es duro según el reglamento original inglés, se ha hecho peligrosísimo en la forma adoptada en América.

La característica de este deporte es que el balón se conquista en la refriega y el adversario que está en posesión de él puede ser retenido con cualquier presa. Las consecuencias son tales que en América se han visto obligados a limitar a unas pocas semanas la estación anual de este deporte. Una estadística señala para una sola de estas temporadas cuarenta y siete muertos y mil doscientos heridos graves. El mismo entrenamiento es de los más rudos y exigentes. Sin

embargo, el rugby si no hubiese degenerado de este modo sería el más completo de los deportes en equipo.

5. Deportes de motor. - Se llaman impropiamente deportes por cuanto no tienen la finalidad de vigorizar las facultades psicofísicomorales, sino que el fin directo es el perfeccionamiento del medio técnico. No es necesario que nos detengamos a probar que cuando no se ejercitan con la necesaria prudencia pueden ser peligrosísimos, para sí o para los demás, y ocasión de numerosas y graves lesiones y muertes.

6. Valoración moral. - Los principios de teología moral que sirven para dar un juicio acerca de la moralidad del ejercicio de estos deportes son muy simples.

Sólo por un motivo proporcionalmente grave es licito exponerse a peligro de muerte. Consiguientemente un motivo más o menos grave se requiere también para el ejercicio de actividades o profesiones que abrevian la vida o perjudican la salud. Estos dos principios morales no son más que corolarios del principio más general que afirma que el hombre no es dueño y árbitro absoluto de su vida.

En la aplicación de estos principios al deporte es preciso tener presente ante todo que un peligro no es próximo para todos del mismo modo. La experiencia, el ejercicio, la habilidad personal influyen notablemente en este sentido y pueden mudar un peligro de próximo en remoto. De aquí se deduce también que la primera dote que se requiere en el que quiere ejercitar un d. peligroso es la prudencia en su forma más simple: valorar las fuerzas propias y las cualidades propias. Las lesiones deportivas que se pueden verificar en el ejercicio del deporte pueden ser el medio ordinario, la condición indispensable de la victoria, o por el contrario verificarse sólo como efectos accidentales, tolerados en consideración al efecto bueno paralelamente al cual se produce.

En la primera hipótesis tendremos un deporte intrínsecamente malo, inmoral y tal por lo tanto que no se pueda admitir por ningún motivo. Así si el pugilato, por su naturaleza, no permitiese la victoria más que con una grave lesión o con el *knock-out*, se habría de reprobar de un modo absoluto.

¿Pero existen entre los deportes olímpicos estas formas deportivas? Según los reglamentos de cada deporte se debiera responder negativamente; pero no se puede negar que en la agresión hay siempre peligro de lesionar la integridad propia o del adversario. Sin embargo, bien considerado todo, si la agresión puede ser medio ordinario y necesario para la victoria no lo es nunca la lesión, la cual es solamente tolerada y de poca importancia. Todos los d. peligrosos entran por lo tanto en la segunda hipótesis; la lesión deportiva es tolerada en consideración al efecto bueno. Ahora bien, fundados en los principios de la acción con doble efecto, es necesario que exista una causa proporcionalmente grave para que sea lícito el uso de estos deportes.

Se ha de notar que en los deportes agresivos es siempre necesario un motivo que justifique su ejercicio, ya que en ellos el peligro es siempre próximo. En cambio, en los deportes en que el peligro es sólo remoto no se requiere bajo pena de pecado grave que exista una causa justificante.

Ahora se trata de ver cuál puede ser una causa suficiente para legitimar el ejercicio del deporte que expone a peligro próximo. Se ha de excluir en primer lugar una de las causas excusantes más comúnmente aducidas: el pretendido beneficio para la salud y para la perfección orgánica. En efecto, es absurdo querer buscar una ventaja para la salud del cuerpo en ejercicios que pueden comprometer su integridad y llegar incluso a causar la muerte. Los mismos médicos que aconsejan el pugilato o la lucha como eficaces ejercicios de educación física, los aconsejan sólo en su fase de entrenamiento, no de ejercicio agonístico.

Ni se puede admitir tampoco que sólo la diversión, el lucro o el premio en sí mismo sean motivos suficientes para permitir el ejercicio de un d. peligroso en el sentido arriba explicado. En cambio, estos motivos son sin duda suficientes si se trata de deportes que (como el fútbol) implican sólo un peligro remoto.

La educación de la voluntad y de la formación del carácter pueden constituir en cambio, en algunos casos al menos (p. ej., en las academias militares), motivo suficiente y único, apto para justificar y permitir el ejercicio de una actividad deportiva peligrosa. Actividad que habrá de ser oportunamente regulada y limitada precisamente en función del motivo que la justifica: una ventaja para la vida individual y social. Cuando el deporte es intrínsecamente malo es evidente que quien quiere la causa quiere también los efectos y por lo tanto todos los efectos buenos y malos le son imputados. En cambio,

cuando el deporte, aunque peligroso, está justificado por motivos determinados y bajo ciertas condiciones, nace el problema de la imputabilidad de las lesiones y de los daños que eventualmente se puedan seguir. En el caso se verifica, como ya hemos dicho, un doble efecto: el uno bueno (victoria sobre el adversario), y éste es el que se quiere; el otro malo (una lesión eventual, cualquiera que ella sea), y éste solamente es tolerado. No se hace injuria al adversario, el cual, al menos en la práctica, consiente y acepta la agresión con sus efectos.

Pero si la agresión fuese antideportiva se convirtiría al momento en ilícita, ya que no es justificada, y además obligaría al agresor a reparar los daños causados, constituyendo una evidente violación del derecho ajeno; esto incluso independientemente de lo que prescribe la ley civil. En particular privar a un hombre de sus sentidos, aunque sólo sea por unos pocos segundos, con un golpe dirigido precisamente a este fin, no es nunca lícito.

¿Prescindiendo de otros aspectos peores, quedarán siempre los d. peligrosos, y en particular los de agresión, fuera y en oposición a la concepción cristiana del hombre y de su dignidad? Preferiríamos responder con una negativa: pero la realidad es hoy muy diversa, porque nos encontramos con frecuencia muy lejos de las formas de deporte puro y «amateur», especialmente en el campo minado de los deportes agresivos. Atendiendo a esta lamentable realidad concreta se comprenden ciertos juicios, en sí demasiado severos, pronunciados en una reciente polémica a propósito del pugilato. Compréndense igualmente las severas palabras del papa Pío XI en un discurso del 12 noviembre 1933, en que aludiendo a un encuentro mortal de pugilato celebrado en aquellos días hablaba de escenas «no sólo de fuerza, sino de brutal violencia... Es esto una cosa poco humana». *Pal.*

BIBL. — DEL VECCHIO, *La criminalità negli sports*, Torino, 1927; L. GEDDA, *Lo sport*, Milano, 1931; LORETO SEVERINO, *Il delito sportivo*, Milano, 1930; L. FODOR, *Christiana cultura corporis cum speciali respecto ad modernum sport (natura et moralitas)*, Claudiopoli, 1947; E. BOGANELLI, *Cuerpo y espíritu*, Madrid, 1952; G. C. BERNARD, *The morality of prizefighting*, Washington, 1952; E. NOVOA, *El deporte ante el derecho*, Madrid, 1950; A. MAJADA, *El problema penal de la muerte y las lesiones deportivas*, Barcelona, 1948; E. ORRIOLS, *El deporte ante la luz de la verdad moral*, Vich, 1951; D. LAJUNA, *Los peligros del deporte mal dirigido*, Barcelona, 1949; J. NAVÉS, *Medicina del deporte y accidentes deportivos*, Barcelona, 1957; GARCÍA BAYÓN, *Boxeo lícito e ilícito*, en *Il. del Cl.* (1944), 346-357; MARTÍNEZ-BALIRACH, *La moral y el boxeo*, en *Sal Terræ* (1956), 333-342.

DEPOSICIÓN. — 1. CONCEPTO. - La d. es una de las penas vindicativas más graves de la Iglesia, la cual, aunque deja las obligaciones inherentes al Orden Sagrado (observar la castidad y rezar el Oficio divino), y los privilegios llamados de los clérigos, implica la suspensión de los oficios que actualmente ocupa, la inhabilidad para otros oficios, dignidades, beneficios, pensiones o funciones eclesiásticas y la privación de todo cuanto haya aún de eclesiástico en posesión del depuesto (can. 2303, § 1). Puede llegar a recaer sobre el mismo título de ordenación, que se considera sin embargo patrimonio inalienable: un eclesiástico depuesto que hubiera sido ordenado con el título de un beneficio lo pierde, aun cuando se aconseja al Ordinario local que no lo deje en la miseria, con el fin de impedir el desdoro del estado eclesiástico.

2. NOTICIAS HISTÓRICAS. - El término d., hasta finales del s. XII usado promiscuamente junto con el término degradación, sirvió para indicar una pena particularmente severa que podía recaer sobre los ministros del culto, reos de gravísimas infracciones en la Iglesia, quitándoles cargos y emolumentos de origen eclesiástico, reduciéndolos a una inhabilidad permanente para conseguir otros y privándolos incluso del mismo ejercicio del orden clerical. Se trataba, pues, de una reducción penal al estado laical, como ocurrió en 231 a Orígenes, reo de haberse hecho ordenar por un Obispo que no era el suyo, contra las prohibiciones disciplinares de la Iglesia, por obra de un concilio de Alejandría. Una forma más mitigada de d., también antiquísima, consistía en la remoción del oficio, pero sin pérdida de la dignidad y del estado clerical, como una reducción del grado superior al grado inferior de la jerarquía. Después del s. XII esta forma más mitigada se consideró más propiamente d., mientras que la forma más solemne y más rigurosa que incluía la pérdida de la dignidad y del honor eclesiástico y la consiguiente reducción perfecta al estado laical se llamó degradación.

3. IRROGACIÓN. - El derecho canónico vigente no considera ya esta pena como impuesta simplemente por el derecho sin intervención del superior; más aún, tratándose de una pena gravísima el derecho mismo establece que no puede ser aplicada sino por un tribunal colegial de 5 jueces (can. 1576, § 1, n. 2), y sólo en los casos positivamente señalados.

4. MOTIVOS JUSTIFICANTES. - La Iglesia es

una sociedad humana compuesta de hombres que con frecuencia son frágiles y mezquinos. Es natural, por lo tanto, que aun entre los eclesiásticos se puedan encontrar alguna vez hombres indignos. Es justo y obligatorio que éstos, una vez descubiertos, sean rigurosamente alejados del Sdo. Ministerio, para que no abusen de él ni sirvan de daño o escándalo a los fieles. *Pug.*

BIBL. — F. KOBER, *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts historischdogmatisch dargestellet,* Tübingen, 1867.

DEPÓSITO. — 1. NATURALEZA DEL D. - El d. es un contrato que se constituye según el CCE, art. 1758, desde que uno recibe la cosa ajena con la obligación de guardarla y de restituirla. El derecho civil determina en particular las obligaciones que se derivan fundamentalmente de la naturaleza misma del contrato, fuera de toda ordenación jurídica positiva. Puede ser gratuito u oneroso; sin embargo, para algunos autores este contrato de su propia naturaleza es solamente gratuito y cede en utilidad sólo del depositante. Por lo tanto, si el depositario recibe una compensación por la cosa depositada no tiene lugar el contrato del d., sino el contrato oneroso de trabajo *(locationis operæ).*

De todos modos están todos conformes en afirmar que en ambos casos los deberes y derechos del depositante y del depositario se equilibran, sólo que si este último recibe alguna paga queda obligado a custodiar con mayor diligencia la cosa depositada.

2. OBLIGACIONES DEL DEPOSITARIO. - *a)* El depositario debe en la custodia usar la diligencia del buen padre de familia, es decir, la que éste emplea en custodiar las cosas de su propiedad de un valor similar. No se requiere una diligencia mayor; dado un riesgo común no está obligado a preferir las cosas objeto del d. a las propias, a no ser que se haya obligado expresamente a esto, o reciba una compensación por la custodia, o el d. sea casi exclusivamente para su utilidad.

b) No es lícito al depositario usar la cosa si no puede al menos presumir el consentimiento del depositante, ya que no se pueden usufructuar las cosas ajenas sin consentimiento del amo. En caso contrario responderá de los daños y perjuicios (CCE, art. 1767).

En el caso de que por un uso ilícito del objeto se siga un lucro para el depositario, debe establecerse si este lucro es un fruto natural, civil o industrial: en el primer caso está obligado a restitución, en el segundo puede retenerlo. Así si el depositario usó el dinero depositado realizando alguna ganancia puede retenerlo lícitamente como fruto de su industria.

c) El depositario debe restituir la cosa a petición del depositante, aunque en el contrato se haya fijado un plazo o tiempo determinado para la devolución (CCE, art. 1775). Exceptúase el caso en que la cosa haya sido embargada judicialmente, o haya oposición por parte de tercero a la entrega o traslación de la cosa, debidamente notificada al depositario.

Si el depositario descubre que la cosa ha sido hurtada y tiene su verdadero dueño, debe hacer saber a éste el depósito. Pero si a pesar de esto el dueño no reclamara en el término de un mes, el depositario quedará libre de toda responsabilidad, devolviendo la cosa depositada a aquel de quien la recibió (artículo 1771).

d) El depositario está obligado a resarcir los daños sufridos por la cosa en d., lo cual ha de hacer antes o después de la sentencia del juez, según que el daño se deba a una grave culpa teológica (v.) o a una simple culpa jurídica (v.).

En cambio no está obligado a resarcir los daños ocurridos sin culpa suya, salvo que se haya obligado expresamente a ello.

3. OBLIGACIONES DEL DEPOSITANTE. - El depositante está obligado a reembolsar al depositario los gastos que haya hecho para la conservación de la cosa depositada y a indemnizarle de todos los perjuicios que se le hayan seguido del depósito (CCE, art. 1779), y a pagarle la compensación pactada.

La obligación de resarcir urge también en este caso antes o después de la sentencia judicial, según se trate de culpa teológica o jurídica.

4. CASO DE D. EN EL SECUESTRO CONVENCIONAL. - Una especie de d. es también el secuestro convencional (distinto del judicial, ordenado por el juez: can. 1672 ss.), que se puede definir el d. de una cosa en litigio, hecho por una o más personas en un tercero, el cual se obliga a restituirla, terminada la controversia, a quien resulte con derecho a ella. *Pal.-Tr.*

BIBL. — C. ANTOINE, *Depôt,* en DTC, IV, 521-526; G. BALDI, *L'obbligazione di custodire,* en *Riv. di diritto sociale,* 32 (1940), 97-126, 210-261, 356-373.

DE PROFUNDIS. — 1. NOCIÓN. - Es el salmo 130 (129), sexto salmo penitencial, y junto con el *Miserere,* el mas conocido, especialmente por el gran uso que se hace de

él en el oficio de difuntos. Toma su nombre de las palabras iniciales *De profundis,* esto es: Desde lo más hondo de la miseria en que me encuentro...

2. ÉPOCA DE COMPOSICIÓN. CONTENIDO. - Forma parte de una colección especial de cantos (del salmo 120 al 134), llamados *cantos de las ascensiones,* probablemente porque se cantaban al subir (I Rey., 12, 28; I Mac., 4, 36 ss.; Mat., 20, 17 ss., etc.) a Jerusalén, al templo, en la triple solemnidad anual (Ex., 23, 17; Deut., 16, 16; cfr. Luc., 2, 41 ss.). Pero no todos fueron compuestos para esta ocasión. Nuestro salmo parece referirse a los tiempos del destierro o a los de Nehemías.

El salmo es una súplica por el perdón de los pecados. El salmista, o mejor, el pueblo de Israel, desde el abismo de culpas y miserias en que se encuentra, recurre a Dios, y encuentra que el pecado es la raíz primera de los males que le afligen y por este motivo invoca su perdón, confiando obtenerlo. Se puede dividir en dos estrofas: en la primera (1-4) se ruega al Señor que olvide los pecados y se muestre propicio. Sólo Dios puede perdonar la deuda que se contrae con él por la culpa; en la segunda estrofa (5-8) el salmista eleva un acto de esperanza y de confianza en la misericordia de Dios y en la redención o rescate que el Señor no dejará de realizar.

3. USO LITÚRGICO. - Se usa con frecuencia en la Iglesia por los difuntos, no porque contenga ideas sobre los muertos en particular, sino porque sus expresiones convienen admirablemente al estado de las almas del purgatorio en cuya boca las pone la Iglesia. *Pal.*

BIBL. — P. A. VACCARI, *I libri poetici della Bibbia,* Roma, 1925, p. 198-199; M. SALES, *Il Vecchio Testamento,* V, Roma, 1934, p. 334 ss.; C. CALLEWAERT, *De officio defunctorum,* en *Sacris erudiri,* Steenbrygge, 1940, p. 169-178.

DERECHO. — 1. CONCEPTO. - Esta palabra se usa en muchos sentidos totalmente dispares; algunas veces indica todo el conjunto de la ordenación jurídica (legal) de una sociedad; otras veces expresa tan sólo las leyes de esta misma ordenación; en estos dos sentidos interesa directamente a los juristas y sólo indirectamente a los moralistas, en cuanto que el orden jurídico implica un deber de conciencia.

Para los moralistas antiguos la voz d. tenía un sentido objetivo que indicaba la cosa justa, el débito de justicia, es decir, el objeto de la virtud moral de la justicia. En cambio para los moralistas modernos tiene un sentido preferentemente subjetivo y expresa la facultad de exigir o hacer alguna cosa.

Esta facultad puede también tomar diversas formas según las diversas fuentes de que brota. Éstas se pueden reducir a dos: la ley positiva y la ley natural. La primera es una facultad meramente jurídica (legal) y queda nuevamente en manos de los juristas; la segunda (que no se aparta necesariamente de la primera, es más, con frecuencia la acompaña) es una verdadera y propia facultad moral, por lo cual se ocupan de ella los moralistas.

El d. de los moralistas modernos es por lo tanto una facultad moral; y con este adjetivo no pretenden distinguirlo de la facultad meramente legal, sino excluir de él la facultad puramente física que confunde el d. con la fuerza bruta.

Sin embargo, los moralistas enseñan también que el d. lleva consigo una fuerza; pero es una fuerza de naturaleza ética, que ellos llaman inviolabilidad, y tiene dos aspectos: uno negativo por el que a nadie le es lícito obrar contra el d. ajeno; otro positivo por el cual el titular del d. puede poner en acto el uso de la fuerza contra quien trata de impedirle su ejercicio. Este segundo aspecto constituye la coercibilidad del d.

2. DIVISIÓN. - Suele distinguirse el d. *in re* (en o sobre la cosa) del d. *ad rem* (a la cosa). El primero, llamado también d. real, tiene por objeto inmediato una cosa determinada y propia ya del titular del d., por lo cual él la puede exigir a cualquiera que la detenga. El segundo, al que hace contrapeso una obligación personal, se dirige inmediatamente no a una cosa, sino una persona, de la cual (y no de otros) el titular del d. tiene la facultad de exigir la cosa. El dueño tiene el d. real *(in re)* sobre la cosa de su propiedad; el acreedor tiene el d. que puede llamarse personal *(ad rem)* a ser satisfecho por su deudor. Los moralistas hablan también de un d. estricto o perfecto y de un d. amplio o imperfecto. No es constante la manera de entender esta distinción. Por lo general bajo el nombre de d. estricto (perfecto) se entiende aquel de que hemos hablado. El amplio (imperfecto) sería un d. al que faltan algunos de los elementos descritos y especialmente los dos aspectos de la inviolabilidad; pero entonces la voz d. se usa impropiamente. *Gra.*

BIBL. — I. HARING, *Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modern Iurisprudenz,* Graz, 1899; G. RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison,* París, 1927; G. LEFUR, *Les grands problemes du droit,*

París, 1937; F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità e S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1943; I. GRANERIS, *Philosophia iuris, I, De notione iuris*, Torino-Roma, 1943; íd., *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949; V. CATHREIN, *Filosofía del derecho*, Madrid, 1940; C. LARENZ, *Filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, Madrid, 1952; L. RECASENS, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, Barcelona, 1950.

DERECHO CANÓNICO. — 1. NOCIÓN. - El nombre de d. canónico se deriva del hecho de que las normas jurídicas (en contraposición a las doctrinales), emanadas de los más antiguos Concilios ecuménicos, se llamaron cánones, en contraposición a las leyes de los emperadores. El d. canónico es uno de los medios de que se sirve la Iglesia para el logro de su fin sobrenatural, que es la salvación de las almas. Su misión será por lo tanto la de determinar, por medio de normas obligatorias, la conducta de los hombres en relación con este fin.

Cuando en defensa de este interés sobrenatural de cada hombre respecto a los demás y para remover obstáculos eventuales, la Iglesia promulga órdenes, nada impide que estas tengan todas las características esenciales para que sean cualificadas como mandatos jurídicos.

Las características del d. canónico son por lo tanto las mismas del derecho emanado del Estado: sociabilidad, imperatividad, obligatoriedad, alterabilidad, intersubjetividad y coercibilidad.

Fundamento del d. canónico es la potestad de jurisdicción en el foro externo, que pertenece a la Iglesia por voluntad divina (véase *Iglesia* [*sociedad de los fieles*]).

La Iglesia es regulada por un triple derecho, ante todo y sobre todo por el derecho divinopositivo, por el derecho natural después, y, finalmente, por el derecho canónico-positivo.

El derecho divinopositivo y el natural de suyo son obligatorios aun sin la intervención de la Iglesia, en cambio el canónico tiene su vida de la autoridad de la Iglesia. Hay, por lo tanto, un derecho propuesto por la Iglesia, esto es, el divinopositivo y natural; y un derecho constituído por la Iglesia, es decir, el derecho positivohumano (a veces como ocurre en los concordatos este derecho se establece previo un acuerdo con el poder civil). A estos dos derechos, siempre en el ámbito de la Iglesia se añade el derecho aceptado, o sea, aprobado por la Iglesia; el derecho emanado de la sociedad civil con su propia potestad legislativa que la Iglesia hace a veces suyo (v. *Ley divinopositiva, Ley eclesiástica, Ley natural, Canonización del derecho*).

2. OBJETO DEL D. CANÓNICO. - El objeto propio del d. canónico, si se quiere tomar en sentido estricto, es por lo tanto el constituído por la Iglesia, esto es, por los cánones sagrados y por las leyes propiamente eclesiásticas.

El derecho divino como tal es objeto más bien de otras ciencias, como son la teología dogmática y moral, del derecho natural y de la filosofía del derecho; estas ciencias enseñan todas las premisas del derecho humano. Pero en cuanto que este derecho es propuesto también por la Iglesia en sentido más amplio el d. canónico comprende igualmente este derecho, como comprende el derecho civil aceptado por la Iglesia.

Ahora bien, si queremos subir hasta la fuente, el objeto del derecho canónico, así entendido, se divide en tres formas o ramas. Algunas reglas propuestas solamente por la Iglesia han sido tomadas del derecho divino o natural. En efecto, los cánones dogmáticos en las cosas de fe y de costumbres, en cuanto proponen el derecho divino que se ha de creer formalmente, pertenecen a la teología dogmática; en cuanto implican consecuencias prácticas que nos ligan solamente ante Dios pertenecen a la teología moral; pero si de ellos se deducen también consecuencias ante la Iglesia, entonces pertenecen igualmente al d. canónico.

Otras reglas han sido sancionadas por la potestad propia de la Iglesia y se dicen cánones disciplinares: tratan de la fe que ellos promueven y tutelan, de las costumbres, de la liturgia y de la jerarquía eclesiástica.

Otros, finalmente, han sido aceptados y aprobados por la Iglesia, y son las leyes civiles, canonizadas por la Iglesia; éstas se reducen a reglas disciplinares.

3. SUJETO DEL D. CANÓNICO. - El d. canónico considera sólo las leyes humanas, no formalmente el derecho divino; sin embargo materialmente comprende también el derecho divino, en cuanto que es propuesto por el derecho humano. Ahora bien, en cuanto es derecho divino, natural y positivo, obliga a todos los hombres siempre que les sea suficientemente manifestado. Pero el intérprete auténtico de estos derechos es siempre la Iglesia; a ella pertenece el definir si una norma es de derecho divino o está contenida en el derecho divino; imponer las definiciones o declaraciones que se han de observar y san-

cionar y solicitar su eficacia es propio del d. canónico. Las normas emanadas bajo este aspecto obligan sólo a los bautizados, y solamente con su proposición por medio de la Iglesia, la obligación de derecho divino propio de ellas por su pertenencia al campo moral, pasa al jurídico. Estas cuestiones no intervienen en el derecho aceptado por la Iglesia; éste obliga sólo en cuanto es un hecho propio de la Iglesia.

4. Fuentes del d. canónico. - Nacido con la Iglesia, el d. canónico se viene desarrollando gradualmente. Después de las fuentes de la revelación, que es la Biblia (v. *Nuevo Testamento, Antiguo Testamento*), se encuentran normas de d. canónico en los escritos de los Padres, en las mismas leyes imperiales, en los concilios sobre todo (v. *Concilio*), en los actos pontificios (v.), que fueron acompañando la vida de la Iglesia; muchas de estas normas han sido recogidas en las llamadas Colecciones canónicas, todas de carácter privado hasta las Decretales de Gregorio IX (1234). La colección más copiosa, formada de varias colecciones auténticas y no auténticas es la del *Corpus iuris canonici* (v.). En 1917 fué promulgado el Código de Derecho canónico (v.) para la Iglesia latina y desde su entrada en vigor, en Pentecostés de 1918, todas las colecciones precedentes conservan sólo un valor histórico. Lo mismo se está haciendo para la Iglesia oriental (promulgación parcial de normas referentes al matrimonio, el proceso, los bienes eclesiásticos y la terminologia canonística, a partir de 1949). Tampoco en la Iglesia latina se contienen todas las normas en el código de derecho canónico; hay legislación posterior, contenida, para toda la Iglesia, en los Actos Pontificios, y de los Dicasterios eclesiásticos (v. *Congregaciones Romanas, Signatura Apostólica* [*Supremo tribunal de la*], *Rota* [*Sacra Romana*], *Penitenciaría Apostólica, Cámara Apostólica, Cancillería Apostólica, Dataría Apostólica, Secretaría de Estado*).

4. Principales divisiones. - En relación con el origen o la fuente de donde se deriva el d. canónico es de derecho divino (natural o positivo), en cuanto es solamente propuesto por la Iglesia; o también de derecho humano, en cuanto es constituído por la Iglesia.

Por razón cronológica el d. canónico se divide hoy en derecho viejo (can. 6, n. 2) y derecho nuevo, es decir, en d. canónico de antes y de después del código. El derecho que hoy llamamos viejo se divide en *antiguo* (esto es, hasta el Decreto de Graciano), *nuevo* (la legislación del *Corpus iuris canonici* [v.] y subsiguiente hasta el Concilio de Trento) y *novísimo* (hasta el Código); otros emplean términos diversos.

Si se atiende al lugar, el d. canónico se divide en derecho *universal* (el que se ha de observar por todos aquellos a quienes ha sido dado en cualquier parte de la tierra donde se encuentre: can. 13, § 1), o *particular* o especial, cuando se da para un territorio determinado o para una determinada comunidad. El código, sin embargo, para indicar el derecho universal emplea indistintamente las palabras derecho universal (cáns. 5, 6, n. 1), general (cáns. 13, § 1; 20; 22; 30; 71; 83, etc.) y común (cáns. 46; 153, § 1-2; 172, § 3; 501; 2296, § 1, etc.).

En relación con las personas el d. canónico se divide en derecho *general*, el que obliga a todos; en cambio el que obliga solamente a algunas personas o clases, como los clérigos, los religiosos es llamado por algunos, con más propiedad, derecho *especial*, por otros es llamado derecho *singular*.

Respecto de la aplicación, derecho *común* es el que constituye la regla ordinaria que se ha de guardar; en cambio el que constituye una derogación del derecho, tanto favorable como odiosa, se llama con más propiedad derecho *singular* por algunos y por otros derecho *especial*.

Finalmente, por razón de la materia, unos dividen el d. canónico en público y privado. En sentido más específico el derecho *público* es el conjunto de leyes divinas con las cuales la constitución de la Iglesia es regulada, y por este motivo es el derecho que constituye y ordena la autoridad pública en la Iglesia, no el derecho constituído por aquella potestad. Se refiere, por lo tanto, solamente al derecho divinopositivo y natural con que la Iglesia es ordenada como sociedad perfecta, independiente de la sociedad civil, y a sus relaciones con el Estado. Se define la ciencia de los derechos y de los deberes de la Iglesia como sociedad perfecta derivados de su divina institución.

El derecho *privado* es el derecho constituído por la Iglesia. Entendido así el derecho público eclesiástico considera más bien la materia dogmática, si bien de él se puede y se deben deducir conclusiones prácticas.

Sin embargo algunos (cfr., p. ej., Ottaviani) juzgan que a este derecho divino se ha de añadir el derecho positivo eclesiástico, en cuanto que la Iglesia puede añadir al derecho divino, por medio de constituciones ulteriores,

complementos y determinaciones (v. también *Derecho y moral*, *Código de derecho canónico*, *Corpus iuri canonici*). *Pal.*

BIBL. — L. BENDIX, *Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner Theologischer und juristischer Ansichten*, Mainz, 1895; R. SOHM, *Kirchenrecht*, Leipzig, 1923; P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico*, Padova, 1943, p. 1-67; A. VAN HOVE, *Prolegomena*, Mechliniæ-Roma, 1945, p. 33 ss.; G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino, 1949, p. 211-232. Se pueden encontrar algunas nociones en las primeras páginas de todos los tratados de derecho canónico, de WERNZ-VIDAL, VERMEERSCH-CREUSEN, CORONATA, CAPPELLO, etc.; E. F. REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*, Santander, 1951; L. MIGUÉLEZ y otros, *Código de derecho canónico*, Madrid, 1954; J. CAVIGLIOLI, *Manual de derecho canónico*, Madrid, 1947; F. BLANCO NÁJERA, *El código de derecho canónico*, Madrid, 1942; *La obra de codificación del derecho canónico*, en *Rev. Eclesiástica*, 39 (1916), 390; M. ZALBA, *Treinta y cinco años de Derecho Canónico*, en *Estudios Eclesiásticos* (1952), 187-220.

DERECHO Y MORAL. — 1. RELACIONES MUTUAS ENTRE LA MORAL Y EL DERECHO EN GENERAL. - Tanto la moral como el derecho tienden a regular la actividad humana. ¿Pero cual es la razón formal que diferencia las normas éticas de las jurídicas?

El problema se ha considerado siempre como uno de los más delicados y su solución es distinta según la distinta manera de entender y definir los dos términos de la relación. Por este motivo no es posible entenderlo totalmente si no es después de analizar y definir el concepto de derecho (v.).

El derecho puede entenderse en sentido objetivo y subjetivo. El derecho subjetivo es una relación de utilidad de la persona con una cosa determinada, que se apoya fundamentalmente en la autonomia de la persona humana. En efecto, ésta, ordenada por su racionabilidad a un fin que la trasciende infinitamente (Dios), no puede ser tomada como medio e instrumento de ninguna otra criatura. Por esta razón está constituída como sujeto de un derecho inviolable y fundamental (el de tender a su propio fin y por lo tanto a su propio perfeccionamiento), y de otros derechos estrictamente unidos con el mismo o que de alguna manera están ligados directa o indirectamente con él en virtud de una ordenación natural o positiva. De esta autonomía se deriva, en efecto, para el hombre el derecho a la vida, a la integridad de su cuerpo, al honor, a la fama, a la propiedad, etc., así como el derecho de encontrar en la sociedad y por tanto en sus normas el medio y los medios para el perfeccionamiento de su persona y el logro de sus valores.

De aqui el concepto de derecho objetivo, como fuente del derecho subjetivo, tanto en la ordenación natural como en la positiva. De todo lo que llevamos dicho acerca del fundamento último del derecho se deduce fácilmente que no depende de la voluntad humana, sino que por el contrario es un dato de la naturaleza, dependiente por lo tanto esencialmente de una ordenación objetiva y natural (derecho natural objetivo), del cual a su vez depende, como más tarde demostraremos, cualquier ordenación positiva (derecho positivo objetivo).

Siendo ésta la naturaleza del derecho y éste su último fundamento, no es difícil comprender cuáles son sus relaciones con la moral. En efecto, estas relaciones no pueden ser de separación, sino sólo de distinción y de subordinación, y además diversas según que se trate del derecho natural o del positivo.

El derecho natural se distingue de la moral, pero sólo de una manera inadecuada, en cuanto que forma parte de la ley natural. Esto, sin embargo, no implica ni siquiera en este plano una confusión de las normas. Aunque todas las normas jurídicas contenidas en el derecho natural son también normas éticas, no todas las normas éticas son igualmente jurídicas, sino sólo las ordenadas a determinar los derechos del hombre y sus correspondientes obligaciones de justicia (diferencia cuantitativa). Por otra parte en las mismas normas jurídicas se ha de distinguir un doble aspecto, uno más propiamente ético, y el otro más propiamente jurídico (diferencia cualitativa) en el sentido de que la misma norma puede considerarse o en orden al sujeto, al cual se propone y en cuanto que está ordenada a su perfeccionamiento (aspecto ético o subjetivo), o en orden a su objeto, en cuanto que tiende a conservar o instaurar una relación de justicia para con nosotros, dando a cada uno lo suyo (aspecto jurídico y objetivo).

Esta misma doble distinción se ha de hacer y con mayor motivo en orden a las relaciones entre moral y derecho positivo, en cuanto que este último considera sólo las acciones que son formalmente dirigidas a otros *(ad alterum)* en el ámbito de la vida social y en relación con el bien común y las considera no de parte del sujeto, sino de parte del objeto, dando origen a relaciones bilaterales y a obligaciones intersubjetivas. Por el contrario la moral, aun cuando se interesa por aquello que se debe a otros, considera siempre este deber ante todo y formalmente en

su valor intrasubjetivo, esto es, en orden a la propia conciencia y a Dios.

Es diverso, por lo tanto, en el terreno del derecho positivo, el concepto de obligación jurídica del de obligación moral: en efecto, ésta liga formalmente la conciencia y nos compromete directamente ante Dios *(in foro Dei)*; en cambio aquélla atañe directamente a la conducta externa, haciendo al sujeto directamente responsable frente a la sociedad *(in foro externo)*.

Esto, sin embargo, no significa que el derecho positivo esté separado y sea independiente de la moral (v. *Moral independiente*). Y no sólo porque la ley moral se extiende necesariamente a todas las acciones humanas, y por lo tanto también a las de orden jurídico, sino también porque el fundamento en el cual se apoya el derecho positivo es el derecho natural, y por lo tanto la ley moral de la cual el derecho natural, como hemos observado, no es más que una parte.

2. Relaciones mutuas entre moral y derecho canónico. - Los principios generales expuestos acerca de la distinción de la ordenación jurídica y la ética valen también en relación con el derecho canónico, en cuanto que éste también, aunque tiene como fin el mismo que la Iglesia, es decir, la santificación de las almas, tiene en cuanto a su materia, un ámbito más restringido que la moral (diferencia cuantitativa), y teniendo en cuenta su carácter esencialmente social, en cuanto que es emanación jurídica del poder social de la Iglesia, considera las acciones humanas en su carácter externo e intersubjetivo (diferencia cualitativa o formal), o sea, por la responsabilidad que con ellas contrae el sujeto en el foro propio de la Iglesia *(in facie Ecclesiæ)*.

Por otra parte, sin embargo, la naturaleza particular del derecho canónico, su fin y su origen hacen naturalmente más estricta su conexión con la teología moral y hacen igualmente que sea más continua e inmediata la incidencia de las leyes canónicas en el foro de la conciencia. *Pal.*

BIBL. — J. T. Delos, *Le problème des rapports du droit et de la morale*, en *Archives de la philosophie du droit et de sociologie juridique*, París, 1933; Kiselstein, *De diversa ratione iuris et moralis*, en *Rev. ecclés. de Liège*, 25 (1933-1934), 35-42; T. M. Van Overdeke, *De relatione inter ordinem iuridicum et ordinem moralem*, en *Ephemerides theologicæ lovanienses*, II (1934), 289-346; A. Passerin d'Entreves, *Diritto naturale e distinzione tra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 29 (1937), 473-503; F. Olgiati, *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, Milano, 1943; J. Funk, *De iure naturali transcendente ius positivum*, Kalden Kirchen, 1947; H. Welzel, *Naturecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1951; I. A. Zeiger, *Codex iuris canonici et theologia moralis*, en *Periodica de re morali*, 32 (1943), 326-335; íd., *De mutua inter theologiam moralem et ius canonicum habitudine*, en *Periodica de re morali*, 31 (1942), 333-345; Ph. Delhaye, *Les recours à l'Ancien Testament dans l'étude de la théologie morale*, en *Ephemerides theol. lovan.*, 31 (1955), 637-157; M. Sancho Izquierdo, *Principios de derecho natural como introducción al estudio del derecho*, Madrid, 1955; J. J. Bachofen, *El Derecho natural y el derecho histórico*, Madrid, 1954; Mendizábal, *Principios de derecho natural*, ELE, Barcelona, 1953; J. Mans Puigarnau, *Los principios generales del derecho*, Barcelona, 1952.

DERECHO A LA VIDA. — 1. Naturaleza. Es un derecho natural que tiene todo hombre por sólo el hecho de ser hombre. Corresponde por lo tanto incluso al feto en el útero materno, al niño, a los que no tienen y no tendrán nunca uso de razón (locos, idiotas, etc.), al delincuente y al agresor, en una palabra, a todos. El único fundamento del derecho es la naturaleza intelectual, es decir, la naturaleza humana. El hombre tiene este derecho frente a cualquier otro hombre, pero también frente a la sociedad, el Estado y la autoridad pública.

2. Extensión. - El d. a la vida es inalienable. Y como el término u objeto del derecho es una acción (u omisión) humana y no precisamente una cosa, síguese de aquí que el d. a la vida no es otra cosa que el derecho a no ser matado o a que no se le impida a uno el vivir. El d. a la vida es absolutamente inviolable. Pero tiene límites naturales e intrínsecos. El derecho mismo, y por lo tanto el d. a la vida también, está sujeto a los límites expresados en las reglas de la coercibilidad del derecho. Por lo tanto, mi d. a la vida no incluye el derecho a que otro no se defienda legítimamente contra mí cuando yo soy injusto agresor, o a que la sociedad no me castigue con la muerte cuando me hago reo de un gravísimo delito. En estos dos casos la occisión de un hombre no es una violación del d. a la vida si se verifican efectivamente las condiciones necesarias.

De esta concepción del derecho a la vida se deriva la doctrina moral sobre la occisión de un hombre en sus distintos casos: defensa legítima (incluso en la guerra); pena de muerte (v. estas voces). *Ben.*

BIBL. — S. Di Francesco, *Il diritto alla nascita*, Roma, 1952; J. Antonelli, *Medicina pastoralis*, II, Roma, 1932, p. 124-138, n. 159 ss.; M. Iglesias, *Aborto, eutanasia y fecundación artificial*, Barcelona, 1954; G. Clement, *Derecho del niño a nacer*, Madrid, 1946; J. Pujiula, *¿Es lícito el aborto?*, Barcelona, 1932; E. Olivares, *El derecho a la vida antes de nacer*,

en *Proyección* (1954), 10-14; J. PUJIULA, *Los atentados contra la vida*, en *Razón y Fe*, 94 (1931), 421.

DERECHOS DE ESTOLA. — 1. NOCIÓN. - D. de estola se llaman determinadas ofrendas que han de hacer los fieles con ocasión de la administración de determinados Sacramentos o Sacramentales; se llaman d. de estola, porque el sacerdote lleva la estola cuando los administra. No pueden considerarse como precio o compensación por las cosas sagradas o por los actos del ministerio espiritual, lo cual sería simonía, sino como una contribución a la sustentación de los clérigos fundada en las palabras de la Sda. Escritura, dada por el trabajo extrínseco, sólo externamente unido con la obra sagrada y separable de ésta (I Cor., 9, 13).

2. HISTORIA. - Ya en los primeros siglos cristianos se encuentran ofrendas espontáneas de los fieles con ocasión de la administración de los Sacramentos o de otras funciones sagradas, por lo menos en el s. IV y tal vez ya en el III. La Iglesia, excepto en algunos sacramentos, las permitía, pero prohibía severamente exigir tales prestaciones tanto antes como después de la administración del acto sagrado *(Pactiones et exactiones)*, y todavía más severamente prohibía hacer depender la administración del pago de estas ofrendas (cáns. 99-104, C. I, q. 1; C. XIII, q. 2, c. 12). Pero, no obstante la severa prohibición canónica, de hecho las prestaciones se exigían en muchos lugares. La causa principal de este uso prohibido de la Iglesia ha de buscarse según la doctrina moderna en la más que precaria condición económica de muchos sacerdotes que prestaban servicio en las llamadas iglesias propias, esto es, en iglesias de propiedad privada, sea de laicos o de clérigos, o de institutos eclesiásticos. Para remediar esta penuria la Iglesia, a partir del s. XI, comenzó a exigir para estos sacerdotes la llamada *portio congrua*, que debía serles dada por los propietarios de dichas iglesias y que después se prescribió como cosa general en el Conc. Lat. IV (c. 30, X, 3, 5; cfr. c. 12, X, 3, 5). Pero como al mismo tiempo algunas doctrinas heréticas atacaron las prestaciones espontáneas, ofrecidas con ocasión de los ritos sagrados, la Iglesia se vió obligada a defenderlas aprobando así una práctica un poco distinta de la admitida hasta este tiempo y estableció en el mismo Conc. Lat. IV (1215) que el sacerdote debía como en el pasado administrar los sacramentos y sacramentales, aunque no recibiera las prestaciones usuales, pero la costumbre de dar alguna ofrenda con esta ocasión se ha de considerar como una costumbre laudable y piadosa que debe ser observada por los fieles; por esta razón el sacerdote tiene después de la administración cierto derecho a exigir las ofrendas usuales y el Obispo puede y debe obligar a esto a aquellos que por perversión herética maliciosamente no quieren observar estas laudables costumbres, introducidas por la piedad de los fieles (c. 42, 10, 5, 3). Los principios fijados en este Conc. han quedado esencialmente inmutados en el derecho canónico hasta el día de hoy.

3. DERECHO VIGENTE. - *a*) Según el canon 463, el párroco tiene derecho a las prestaciones establecidas por una costumbre aprobada o por la tasa o arancel legítimo, pero sólo a éstas y no a otras (can. 736). No hay una norma general que determine cuáles son estas prestaciones, llamadas d. de estola o también tasas o derechos de arancel, porque esto depende del derecho particular, que varía según las naciones y las regiones. El CIC determina sólo que pueden ser impuestas con ocasión de la administración de los sacramentos o sacramentales (cáns. 736; 1507, § 1). El derecho de imponerlas y de establecerlas no corresponde a los sacerdotes en particular, sino al Concilio Provincial o a la reunión de Obispos de una provincia eclesiástica previa aprobación de la Sta. Sede, exceptuadas las prestaciones o tasas funerarias (d. de estola negra) que han de ser establecidas sólo por el Ordinario del lugar, oído el parecer del Cabildo Catedral (canon 1234). Además de las tasas funerarias el CIC hace mención de los d. de estola *(emolumenta stolæ)* matrimoniales (can. 1097, § 3) y la doctrina casi común habla de las prestaciones bautismales (d. de estola blanca). Los casos en concreto en que se han de imponer las prestaciones en una determinada región dependen del derecho particular, como ya hemos dicho más arriba.

b) Los d. de estola ordinariamente se deben al párroco, aunque otro sacerdote haya administrado el acto sagrado (can. 463, § 3), si no se establece de otra manera por derecho común o por derecho particular, como en el caso del can. 463, § 3 (la parte que supera la tasa establecida puede ser dada al sacerdote administrante por la voluntad de los oferentes si consta de ésta con certeza), o por las tasas funerarias en determinados casos (cáns. 1216, 1223, 1236-1237).

c) El párroco, sin embargo, no puede exi-

gir más de lo que está establecido, de otra manera queda obligado a la restitución (cánones 463, § 2; 1235, § 1) y sujeto a las penas canónicas, no excluida la remoción del oficio, si es reincidente (can. 2408). A los pobres que no pueden pagar les debe administrar gratuitamente los sacramentos y sacramentales (cáns. 463, § 4; 1235, § 2). Ni puede tampoco negar la administración a los demás aunque no paguen las prestaciones prescritas, como estableció el Conc. Lat. IV, pero por otra parte el Ordinario debe con penas canónicas, según su prudente arbitrio, obligar a los recusantes a pagarle (can. 2349).

4. En muchos Estados los d. de estola están regulados también por el derecho civil y en algunos incluso extendidos por el mismo derecho civil a los sirvientes laicos de la Iglesia. Por otra parte en algunos Estados se quiere sustituir los d. de estola por otras rentas, p. ej., por impuestos del culto. En España el Concordato, en su art. XVIII, reconoce que la Iglesia puede recabar libremente de los fieles las prestaciones autorizadas por el derecho canónico, las cuales (art. XX, n. 3) están exentas de todo impuesto o contribución por proceder del ejercicio del ministerio sacerdotal. *Led.*

BIBL. — W. A. Ferry, *Stole Fees*, Washington, 1930; I. Brys, *De præstationibus legitime debitis et liberis*, en *Ius pontificium*, 1930, p. 201-209; M. Mostaza, *Los derechos parroquiales*, en *Sal Terræ* (1915, 1916, 1917), varios artículos; O. Robleda, *Estipendios, derechos de estola*, en *Sal Terræ* (1949), 286-302.

DEROGACIÓN. — 1. Noción. - Es la abrogación parcial de una ley o también su abrogación total, aunque limitados sus efectos a una parte de la sociedad sujeta a la ley.

2. Efectos. - En cuanto a sus efectos, véase *Abrogación*, *Ley*. *Gra.*

BIBL. — V. *Abrogación*.

DESALIENTO. — 1. Noción. - El d. se distingue de la desesperación (v.) propiamente dicha, no sólo cuando cae involuntariamente sobre el alma como una tentación o como una enfermedad, sino también cuando es aceptado por la voluntad: en efecto, no es la renuncia, sino la morosidad en la esperanza.

Puede derivarse del entibiamiento de la fe o de la pusilanimidad del espíritu. Sin embargo el d. si no se domina con prudencia puede gradualmente ir degenerando en la desesperación (v.).

2. Cómo combatirlo. - Para combatir la desconfianza vale sobre todo el recuerdo de las gracias recibidas, el pensamiento de nuestra incorporación en Cristo, la serena aceptación de la prueba y la conciencia humilde de la propia miseria. *Pal.*

BIBL. — Ch. Moeller, *Tentation du desespoir et esperance chrétienne*, en *Collect. Mechliniensia*, 20 (1950), 398-419; E. Guerrero, *El triunfo del buen sentido y de la esperanza cristiana*, en *Razón y Fe*, 126 (1942), 509; J. N. González, *La esperanza en la vida del hombre*, en *Mensaje* (de Caldas), p. 33-38.

DESEO. — 1. Concepto. - Es el acto de la voluntad que se dirige a un objeto ausente.

En psicología se habla también de un d. de las facultades inferiores (apetito sensitivo); pero desde el punto de vista moral éste no tiene interés sino en cuanto es voluntario, esto es, excitado o al menos aceptado por la voluntad.

2. Varias especies de deseos. - El d. es eficaz cuando es absoluto y equivale al propósito real de pasar a la ejecución. En cambio es ineficaz cuando es condicionado e inoperante; o sea, cuando equivale no a una verdadera voluntad determinada a obrar, sino a una veleidad, en que el sujeto se abstiene de la ejecución por falta de alguna condición.

La moralidad del d. se mide evidentemente por la de su objeto, aunque hay que observar que puede haber gran diferencia entre el d. eficaz y el d. ineficaz.

3. Valoración moral. - El d. eficaz reviste en el orden del pensamiento toda la moralidad del objeto, comprendidas todas las circunstancias, siempre que sean advertidas por el sujeto. También el d. ineficaz recibe su moralidad del objeto, y puede recibir también la de las circunstancias, pero es más fácil que éstas queden inadvertidas o inobservadas y que por lo tanto no ejerzan una influencia sensible sobre la moralidad del d.

Además, de la moralidad del d. ineficaz se excluye, cuando la exclusión es posible, la influencia de las circunstancias que constituyen su condición, esto es, el motivo por el que el sujeto se para en la veleidad y no pasa a un verdadero propósito de obrar. Dijimos cuando la exclusión es posible, lo cual no siempre sucede, como, p. ej., es posible que un objeto material no pertenezca a nadie y por lo tanto lo puedo desear bajo esta condición; pero no es posible que la blasfemia sea lícita y por lo tanto no la puedo desear ni siquiera bajo la condición de su licitud, que sería una condición absurda. Conviene observar, sin embargo, que estos deseos condicionados en el primer caso (condición posible) pueden revelar una mala tendencia del sujeto y constituir para él un peligro más

o menos grave según la materia de que se trate; en el segundo caso (condición imposible) pueden ser signo de poca fuerza en el desear. Hay que tener presente además que sobre todo en materia lúbrica cuando al d. va unida la complacencia en la conmoción actual de los sentidos no hay condición que pueda cohonestarla. *Gra.*

BIBL. — *Theol. mor.*, l. 5, n. 22; F. TILLMANN, *El Maestro llama*, San Sebastián, 1955; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Principi di teologia morale*, Roma, 1952, p. 203.

DESESPERACIÓN. — 1. NATURALEZA. - En general es perder la confianza de poder alcanzar un bien amado y todavía no poseído. En sentido teológico es el acto con que uno pierde la confianza de conseguir la vida eterna, por creer que Dios no puede o no quiere concederle la remisión de sus pecados o los auxilios necesarios para perseverar en el bien o porque juzga demasiado difícil la observancia de los mandamientos. No hay que confundir la d. con el temor inmoderado de no alcanzar la vida eterna a causa de las dificultades o de la propia debilidad, ni tampoco con la pereza para afrontar las dificultades.

2. MORALIDAD. - La d. entendida en sentido técnico es un pecado grave contra la esperanza (v.) en Dios, que quiere la salvación de todos y que a todos concede las gracias necesarias para poder cumplir los preceptos y conseguir la vida eterna. Por razón de su motivo la d. puede encerrar también un pecado contra la fe.

El temor excesivo de no alcanzar la bienaventuranza eterna no es por sí solo directamente opuesto a la esperanza, sino a la fortaleza (v.); la culpa es mortal cuando el temor ocasiona un peligro grave de desistir del esfuerzo para conseguir la vida eterna, o sea de desesperar, y cuando causa esta cesación o la d. Lo mismo se ha de decir de la pereza.

La d. es un pecado pernicioso, porque paraliza los esfuerzos para hacer el bien y para superar las dificultades.

3. CAUSAS Y REMEDIOS. - Son causas de la d.: el amor excesivo a los placeres del cuerpo, la melancolía semihabitual no combatida, el temor inmoderado a la justicia de Dios, la consideración demasiado viva de los pecados cometidos. Son remedios contra la d.: la huída de los vicios y de la melancolía, la moderación del temor de Dios, la consideración de la infinita misericordia y de la fidelidad del Señor a sus promesas, la filial devoción a la Sma. Virgen. *Man.*

BIBL. — E. DUBLANCHY, *Désespoir*, en DTC, IV, 619-622; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1261; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, I, París, 1938, n. 829-832.

DESNUDEZ. — 1. EN GENERAL. - La d. no es en sí misma una cosa inmoral: Dios después de haber formado el cuerpo humano, lo juzgó muy bueno (Gén., 1, 31). La causa de los desórdenes provocados por el aspecto de la d. no está en el cuerpo humano mismo, sino que proviene de nuestra perversidad, que después del pecado original no es capaz muchas veces de verlo sin sufrir los efectos de la concupiscencia. Es cierto que a veces la educación ha acentuado demasiado el lado negativo de la d. y que el hábito puede disminuir notablemente la fuerza de la provocación, pero la costumbre no puede desarraigar del todo las pasiones desordenadas. Por estas razones son necesarias limitaciones y precauciones al exponer y ver la desnudez cuyo descuido constituiría, por causa y a medida del escándalo dado y del peligro a que uno se expone, un pecado más o menos grave.

2. EL CUERPO VIVO. - Exponer o mirar un desnudo en sí es una cosa indiferente, pero puede ser pecado a causa del fin deshonesto o también del defecto desordenado (escándalo, conmociones venéreas, etc.), que no sea compensado por un fin proporcionado (médico, cuidado del cuerpo, etc.; v. *Impudicicia*).

3. EN EL ARTE. - Un problema especial crea el uso de la d. en el campo del arte. Ante todo es abiertamente falsa la tesis del liberalismo de que el arte se sustrae a los principios de la moral (el arte por el arte); como cualquier otra manifestación de la vida humana, el arte debe someterse a la ley de Dios. Pero el desnudo en el arte no ofende de suyo esta ley. Y, en efecto, aun en el arte religioso el desnudo ha encontrado siempre una gran aplicación; la Iglesia no ha dado nunca pruebas de exagerada aversión al desnudo. El arte no puede prescindir del desnudo, ante todo porque el cuerpo humano es la belleza sensible más perfecta que procede de la mano de Dios y en segundo lugar porque muchas ideas y conceptos no pueden o sólo imperfectamente pueden expresarse bajo las formas del vestido. Pero en este uso más o menos necesario del desnudo hay límites que no pueden ser traspasados sin ofender la moralidad, y a los cuales en caso de colisión se han de sacrificar aun las más grandiosas obras del ingenio humano. Por consiguiente: *a*) es ilícito hacer o exponer una imagen objetiva-

mente obscena (v. *Imagen torpe*); *b*) las imágenes no objetivamente obscenas no son por esto mismo siempre accesibles a todo el público; muchas personas, especialmente las más jóvenes, no tienen todavía el sentimiento artístico necesario para poder apreciar en su justo valor ideal las grandes obras de arte y serán arrastrados fácilmente por el desnudo hacia sentimientos más bajos. A este interés público el arte debe ceder la precedencia. En general sería muy de recomendar para la moral y el arte misma que la juventud fuese educada incluso positivamente para que pudiera estimar las verdaderas obras de arte pudiendo admirar en el desnudo artístico solamente el lado ideal. *Dam.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 180-181; 397-400; B. MERKELBACH, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 73-77; A. WURM, *Moral und bildende Kunst*, München, 1909; A. SERTILLANGES, *El arte y la moral*, Barcelona; P. RICHTER, *Le nu dans l'art*, París, 1929; A. DELLA SETA, *Il nudo nell'arte*, Milano, 1930; C. EGUÍA RUIZ, *El arte y la moral*, Montevideo, 1941; R. DE MAEZTU, *El arte y la moral*, en *Acción Esp.*, 2 (1932), 193-210; O. N. DERISI, *Relaciones del arte y la moral*, en *Cultura* (1949), 17-31; E. OLIVARES, *Arte y moral*, en *Proyección* (1954), 14-18.

DESNUDISMO. — 1. HISTORIA Y MÉTODOS. El d. es un movimiento iniciado en los últimos decenios en Alemania, el cual insistiendo en una pretendida superfluidad y hasta perniciosidad del vestido propaga su abolición si no total, al menos muy radical. Para experimento y propaganda se instituyeron círculos y parques, donde los miembros del movimiento se encontraban para ejercicios atléticos, baños, juegos, trabajos, bailes, etc. Con estos procedimientos el d. causó graves abusos y escándalos. No es exagerado negar con frecuencia a los propagandistas y adheridos a este sistema una absoluta seriedad en su propósito.

2. RAZONES EN DEFENSA. - Las razones sobre las cuales se basa el d. son: *a*) de higiene: los vestidos son causa de múltiples enfermedades y debilidades corporales; la luz y el calor del sol son los mejores medios preventivos y curativos de las enfermedades; *b*) de estética: el cuerpo desnudo presenta una belleza más sublime que cualquier vestido; *c*) de moral y pedagogía ética: la tendencia a esconderse bajo un vestido, el sentido de misterio con que se envuelven las cosas más naturales del cuerpo y de la vida provoca una curiosidad insana y una exagerada sensibilidad. Como prueba se trae el ejemplo de algunas tribus salvajes, donde están en uso la desnudez completa, mientras que existe en ellas un alto grado de moralidad sexual. El pudor, según el d., es un producto de un largo hábito desgraciado y sería una gran ventaja para las buenas costumbres el abolirlo.

3. MORALIDAD. - El d. es absolutamente rechazable. Las razones en que se apoya su defensa son muy débiles: *a*) en cuanto a la higiene es muy discutible si todo clima permite la abolición del vestido, tanto más después de que nuestro cuerpo se ha desarrollado físicamente en estas condiciones por muchos siglos y generaciones; la luz y el calor del sol producen sin duda ninguna efectos beneficiosos sobre el cuerpo humano, pero éstos pueden obtenerse generalmente sin llegar a la desnudez completa y siempre sin los exhibicionismos del d.; *b*) las razones estéticas son en gran parte falsas: la completa desnudez puede ofrecer un goce estético en el arte representativo, pero rara vez en el cuerpo vivo; *c*) los errores más graves que hay que señalar están en el campo moral. El pudor no es un sentimiento artificioso, sino que tiene sus raíces profundas en lo íntimo del alma humana. El d. al atribuir la curiosidad y excitabilidad al misterio con que se envuelve la vida sexual niega completamente la existencia y los efectos desastrosos del pecado original; la experiencia demuestra que el hábito de la desnudez no quita las tentaciones y las excitaciones. La prueba de algunas tribus salvajes donde está en uso la desnudez completa no es válida, ya que ante todo los casos son muy raros y casi siempre son una señal más bien de decadencia que de pureza moral y además las diferencias de condiciones y circunstancias son tales que quitan toda base para la comparación. *Dam.*

BIBL. — F. WALTER, *Der Leib und sein Recht im Christentum*, Donauwörth, 1910, p. 371-467; F. WEIGL, *Erzieher und moderner Nacktkultus*, Donauwörth, 1909; PH. KUEBLE, *Nacktkultur*, Düsseldorf, 1926; A. DE CASTRO, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, Salamanca, 1942; B. IBEAS, *Naturalismo y nudismo*, en *Religión y Cultura*, 24 (1933), 221.

DESPERSONALIZACIÓN Y DESPERSONIZACIÓN. — 1. DESPERSONALIZACIÓN EN PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL Y EN PSIQUIATRÍA. - En psicología se usa frecuentemente la palabra despersonalización con la cual se entiende la debilitación o desaparición de la conciencia del propio yo.

Los enfermos se lamentan de la pérdida de la propia personalidad, porque creen no poseer ya su propio yo. El enfermo obra como una persona normal, pero no se atribuye sus

acciones a sí mismo, no es él quien habla, quien camina. La acción parece disociada del sujeto. La percepción del mundo y de sí mismo está privada del elemento afectivo y por lo tanto parece todo extraño, rigido e incoloro.

En este estado de extrañeza todo parece nuevo, como un sueño, automático, la percepción ya no se vive, sino que puramente se observa. A. Ribot, en su libro famoso *(Les maladies de la personnalité)*, se sirvió de las investigaciones sistemáticas de los psiquiatras francesas (Séglas, Krishaber).

2. Despersonalización en psicastenia. - La despersonalización es síntoma no raro en la psicastenia.

Formas diversas: a) *extrañeza:* el propio yo se aparece al enfermo como si fuese de otro; b) *desdoblamiento de la personalidad:* el enfermo tiene la ilusión de dos yo en la misma conciencia, aunque por otra parte no cree verdaderamente en ello; c) *ilusión de despersonalización completa:* el yo parece muerto, porque hasta el mundo parece privado de realidad.

Según un agudo psiquiatra como Janet, los enfermos no creen en lo que piensan, se trata de impresiones un poco profundas; pero tienen el sentimiento de no vivir propiamente su propia vida y por lo tanto no perciben con claridad e intensidad suficiente la realidad de su propia persona.

3. Despersonización. - En un sentido distinto empleamos la palabra despersonización. Hoy la noción de la persona ha llegado a un nivel bastante elevado en su larga evolución.

La definición de Boecio de la persona, *rationalis naturæ individua substantia*, recogida y transformada por Sto. Tomás, indica la raíz ontológica del valor y de la dignidad de la persona en su aspecto filosófico, jurídico, social y moral.

La persona no es sólo sujeto psicológico, sino también sujeto de derechos y de deberes. Principalmente se han de respetar los derechos que se derivan de su naturaleza, sancionados por la ley natural, divina y humana, esto es, por los derechos propios de la personalidad.

Todo lo que impide el ejercicio de estos derechos o los viola, debe considerarse como un atentado a la persona, a su integridad psíquica, moral o hasta material, al ejercicio de sus facultades, a la posibilidad de perfeccionarse. Estos atentados son una lesión de la personalidad, su disminución extrínseca, como una *capitis diminutio.*

Además ciertos atentados contra la persona, aunque no la priven en breve plazo de la vida o se la abrevien, dañan su salud o integridad corporal, psíquica, moral.

Estos atentados no pueden tocar directamente la naturaleza ontológica de la persona, aunque se la prive del ejercicio de las funciones psíquicas más importantes, pero provocan una verdadera disminución de la personalidad empírica, privando a la persona de alguna cosa que le pertenece íntimamente. Aparece especialmente grave cualquier lesión de la integridad moral y psíquica.

El aspecto social y económico de la vida moderna ofrece hoy varios motivos para lanzar gritos de alarma en defensa de la persona lesionada por las particulares condiciones de la vida y del trabajo. Se trata de las condiciones particulares de la vida moderna que crean una tensión psíquica casi permanente; de la organización del trabajo, particularmente en la producción industrial, que puede provocar con el tiempo disminuciones transitorias o permanentes de la integridad psíquica e incluso moral. Se habla, a propósito de la industria, del trabajo monótono, sin interés para el sujeto, de la llamada soledad psíquica del obrero, de la falta de relación viva con sus compañeros y dirigentes, que pueden provocar efectos desastrosos en la psique del obrero.

El hombre es el término a que se dirige todo el universo y por esta razón el fundamento, el fin y el sujeto de toda sana economía (I Cor., 3, 21-23). Él tiene una misión a desarrollar en el mundo. A este fin ha recibido de Dios el derecho a la vida y a la vida humana, esto es, digna de una persona humana, la cual, con una actividad consciente, libre, responsable y sociable, exige también una base material segura para elevarse al cumplimiento de sus deberes morales y al logro de su último fin.

En este encuadre la economía está en función del hombre, no el hombre de la economía.

Es por lo tanto anticristiano y antinatural una concepción de la vida económica que mire sólo a la producción, a la mayor producción, sin cuidarse del respeto a la personalidad del hombre llamado a ser instrumento inteligente de esta producción y fin de la misma producción.

El socialismo, que tiende no a organizar la disciplina del provecho, sino a suprimirla poniendo en comun los medios de produc-

ción, desconoce esencialmente la dignidad de la persona humana. Ésta, racional y libre, no puede someterse en su actividad económica a un régimen de perpetua compresión. Precisamente a propósito de estos efectos de la economía moderna dirigida toda a la producción y a la organización, se ha usado varias veces el término de despersonización.

A este propósito la usó el mismo Pío XII en el mensaje de Navidad de 24 diciembre 1952 (AAS, 45 [1953], 37 ss.). Precisa él que la salvación de la sociedad moderna no puede venir únicamente de la producción y de la organización. La vida social no se puede construir como una gigantesca máquina industrial. Aun sin desconocer los felices resultados del industrialismo moderno, se ha de observar que de la organización llevada al exceso se deriva la despersonización del hombre moderno.

«En no pocos países el Estado moderno se va convirtiendo en una gigantesca máquina administrativa. Él extiende su mano a casi todos los aspectos de la vida: la escala completa de los sectores político, económico, social, intelectual, hasta el nacimiento y la muerte pretende que sean objeto de su administración. No es por tanto de extrañar que en este clima de impersonalización, que tiende a penetrar y envolver toda la vida, el sentido del bien común se apague en las conciencias de los individuos y el Estado pierda cada vez más su carácter primordial de comunidad moral de ciudadanos.

»De esta forma se revela el origen y punto de partida de la corriente que arrastra en un estado de angustia al hombre moderno: su "despersonización". Se le ha arrancado en amplia medida su rostro y su nombre; en muchas de las más importantes actividades de la vida ha sido reducido a puro objeto de la sociedad, que a su vez se va transformando por el sistema impersonal en una fría organización de fuerzas.»

Efectos del múltiple desconocimiento de la persona humana son la pobreza, la infancia debilitada, el paro.

«Por lo tanto quien quiera proporcionar algún socorro a las necesidades de los individuos de los pueblos no puede esperar la salvación de un sistema impersonal de hombres y de cosas, aun cuando bajo el aspecto técnico se encuentre fuertemente desarrollado.» *Pal.*

BIBL. — G. F. VITO, *Le riforme di struttura e la sorte delle grandi imprese*, en *Vita e Pensiero*, 25 (1952), 490-501; A. GEMELLI, *L'operatio nella industria moderna*, Milano, 1946; M. ALONSO GARCÍA, *La despersonalización del hombre*, Madrid, 1955.

DESPRECIO DE LA LEY. — 1. NATURALEZA. Todos están obligados a observar las leyes divinas y eclesiásticas, y las leyes civiles justas. Despreciar la ley es lo mismo que quebrantarla por falta de estima para con ella o para con el legislador. El d. es *formal* cuando no se observa la ley por desprecio de la autoridad misma del legislador; cuando por este motivo no se quiere observar ninguna ley el d. es *perfecto;* en cambio si no se quiere observar alguna de las leyes tan sólo, el d. es *imperfecto*. Se desprecia la ley o por creer la ley injusta, sin fundamento, no apta para el fin, etc., o porque se desprecia al legislador como persona privada.

2. EFECTOS. - El d. formal de cualquier ley es pecado mortal por ser una rebelión grave contra la legítima autoridad (San Alfonso, *Theol. Mor.*, l. 1, n. 142). El d. formal perfecto es pecado grave *ex toto genere suo*, esto es, no admite parvedad de materia, porque es siempre una violación grave de la virtud de la obediencia. El d. formal imperfecto, cuando es verdaderamente formal constituye siempre un pecado grave por la injuria grave que se hace al superior legítimo. El d. material es ordinariamente pecado venial, o al menos no constituye un pecado especial de d. de la ley, cuando la ley quebrantada de esta manera es una ley humana; en cambio si se trata de una ley divina, el pecado puede ser mortal. En el derecho penal se considera solamente la desobediencia a la ley (canon 2331, § 1), y el desprecio puede ser considerado únicamente como circunstancia agravante. *Toc.*

BIBL. — H. NOLDIN y A. SCHMITT, *Theol. mor.*, I, *De principiis*, ed. 1941, n. 321, 4; D. M. PRUEMMER, *Man. theol. mor.*, ed. 1939, I, n. 207, 271, 4; II, n. 379.

DETERMINISMO. — 1. CONCEPTO. - Llámase así toda doctrina que niegue nuestro libre albedrío diciendo que nuestra voluntad no se determina por sí misma en sus voliciones, sino que es determinada por otras causas. Según las diversas fuentes a las que se atribuye la determinación necesitante se tienen diversas escuelas o doctrinas deterministas. Así podemos distinguir el d. teológico, fatalista, psicológico, materialista, astrológico.

2. DIVERSAS ESPECIES. - *Teológico*, o mejor acaso teologista, es el d. que anula la libertad humana en la causalidad divina, diciendo (con verdad) que nuestros actos proceden de nos-

otros como de causa secundaria y de Dios como de causa primaria, y añadiendo (erróneamente) que somos instrumentos ciegos, inertes, necesitados en las manos de Dios. Se funda esta doctrina en la ignorancia de la gran diferencia que existe entre la acción divina y la humana. El hombre no sabría ser causa de la acción (y especialmente de la volición) de otro hombre sin violar o al menos limitar su libertad; pero la acción de Dios es superior a estas leyes. Es un error creer que nuestra libertad para que siga siendo tal debe sustraerse a la acción de la causa primera. Lo contrario es cierto: nuestra libertad es tanto más plena y segura cuanto más fuerte es el influjo que sobre ella ejerce Dios. En Dios no sólo alcanzamos la fuerza, sino también la libertad de nuestro querer.

Es *fatalista* el d. que pone la causa necesitante de nuestras voliciones en una fuerza oscura (hado) que no es precisamente divina (ya que con frecuencia se dice que a ella están sujetos los mismos dioses), pero no puede decirse cósmica.

Psicológico es el d. según el cual nuestra voluntad está forzada por alguna otra de las potencias psíquicas, por lo que toma diversas formas según las facultades de que hace depender nuestras determinaciones. La forma más frecuente en filosofía moral es la racionalista, según la cual la voluntad se ve necesitada por la razón y por lo tanto siempre elegimos lo que la razón nos dicta como mejor. Esta doctrina no tiene en cuenta un hecho incontestable y es que en el acto mismo de pronunciar su juicio práctico sobre lo que es mejor nuestra razón sufre el influjo de nuestra voluntad. En el campo de la vida práctica nuestra libertad se extiende más allá de nuestras acciones y afecta a nuestros mismos juicios.

Materialista es el d. que no distingue entre el modo de obrar humano y el modo de obrar de las fuerzas físicas, por donde sujeta nuestros actos y nuestras voliciones a las leyes y causas del d. naturalista, al cual dice que está sujeto el mundo material.

El d. astrológico somete nuestra voluntad al influjo de los astros. Culturalmente no tiene fuerza ninguna y conceptualmente puede reducirse a una de las formas precedentes según que los astros sean considerados como seres materiales, psíquicos o divinos. *Gra.*

BIBL. — FOULLIE, *La liberté et le determinisme*, París, 1884; C. PIAT, *Histoire du problème de la liberté au XIX siècle*, París, 1894; íd., *Le problème de la liberté*, París, 1895; C. F. SAVIO, *Positivismo e volontà*, Roma, 1902; R. GUARDINI, *Libertad, gracia y destino*, San Sebastián, 1952.

DEUDA. — 1. NOCIÓN. - D. es la prestación debida a título de justicia por una obligación contraída para con otro. Las deudas son reales, personales, contractuales y provenientes de delito.

2. ORDEN DE RESTITUCIÓN. - *a*) En las deudas reales, es decir, cuando se posee la cosa ajena en depósito, alquiler, préstamo, por hurto, etc., se debe restituir íntegramente a su dueño, tal como se encuentra o se debiera encontrar la cosa en relación con el derecho real de su dueño. Si la cosa no existe ya en su individualidad, sino sólo en algo equivalente, el dueño no goza de un privilegio mayor que los demás acreedores;

b) en las deudas personales se deben pagar primero las deudas privilegiadas (costas judiciales, gastos funerarios, estipendio del médico, salarios de los domésticos, etc.) (CCE, artículo 1924);

c) en las deudas hipotecarias hay que restituir según el orden de inscripción (CCE, artículo 1927, n. 2);

d) las deudas a título oneroso se han de preferir a las que son a título gratuito;

e) no está probado que las deudas contraídas por delito se hayan de preferir a las deudas contractuales;

f) las cosas que se sabe que pertenecen a dueños ciertos y determinados se han de restituir antes que aquellas otras cuyos dueños son dudosos;

g) en caso de quiebra se ha de observar el orden legal (CCE, arts. 1921-1929).

3. MORAL. - Mientras dura la relación de aquello a que se tiene derecho y de aquello que es debido está prohibido entre el acreedor y el deudor usar subterfugios para no pagar la d. (la prescripción requiere la buena fe durante todo el tiempo necesario para prescribir). Si se trata de materia ligera el pecado es venial, salvo que las circunstancias en que se encuentre el acreedor hagan la materia grave, aun cuando el deudor puede no tener conciencia de la gravedad y sería un caso de conciencia errónea. Dilatar injustamente un pago agrava el pecado, si de allí se sigue daño para el acreedor y esto lo sabe el deudor. *Sir.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, t. II, Roma, 1928, n. 678; B. H. MERKELBACH, *Summa Theol. mor.*, II, París, 1932, n. 323.

DEVOCIÓN (Prácticas de). — 1. Noción. Las prácticas de d. son medios para conseguir el fin, la devoción misma.

Las grandes devociones católicas se dirigen a la Sma. Trinidad, a Nuestro Señor Jesucristo, a la Sma. Virgen María, a S. José, a los Angeles, a los Santos y a las almas del purgatorio.

Las prácticas de d. más comunes, como la señal de la cruz, el Via Crucis, la Hora Santa, la Visita al Smo. Sacramento, el Rosario, las procesiones, los nueve primeros Viernes de mes, etc., han tenido la aprobación explícita o implícita de la Iglesia y el favor de los directores y maestros espirituales.

Estas devociones ofrecen preciosas ventajas (indulgencias, etc.) y gracias particulares de orden espiritual e incluso material. Todas producen efectos morales y sociales del más alto interés.

2. Abusos. - Conviene, sin embargo, evitar los abusos. Las prácticas de d. se convierten en actos no del todo recomendables, cuando colocan las prácticas totalmente secundarias por encima de los actos fundamentales de la religión y de la vida cristiana; cuando toman en la vida una parte demasiado preponderante, llegando a predominar sobre los deberes del propio estado; cuando todo el efecto se hace depender del acto exterior o peor todavía de una particular combinación de actos externos. Un culto interior con la práctica de la virtud cristiana es la condición esencial para que las prácticas de d. alcancen su fin y se evite la superstición (v.). *Pal.*

BIBL. — G. Schryvers, *Principios de la vida espiritual*, Madrid, 1947; I. Bricout, *Les dévotions catholiques*, en R. Agrain, *Ecclesia, Encyclopédie populaire des connaissances religieuses*, París, 1948, 226-248; E. Janssens, *De praxibus devotionis extraliturgicis*, en *Collectanea Mechliniensia*, 34 (1949), 433-434; F. Olgiati, *Silabario de la piedad cristiana*, Barcelona, 1942; M. Delgado, *La devoción contemplativa*, Madrid, 1943; B. Recalde, *Introducción al trato familiar con Dios y con la Santísima Virgen*, San Sebastián, 1940; I. Calveras, *Devoción sustancial y accidental según Suárez*, en *Manresa*, 21 (1949), 53-102; M. García, *La devoción según Sto. Tomás*, en *Vida Sobrenatural* (1922), 330-335.

DICOTOMÍA. — 1. Concepto y ejemplos. Este término (etimológicamente de διχότομος = dividido por dos) ha entrado en el uso común entre las profesiones liberales para indicar un conjunto de mutuas prestaciones retribuidas que entran dentro de la moral profesional. Citemos algún ejemplo:

Un notario envía a su cliente, necesitado de patrocinio legal, a un abogado determinado, y este último retribuye al notario enviándole a otro cliente, o con un regalo, o con una cantidad de dinero; un perito obtiene de un tribunal un encargo pericial y retribuye con donativo o dinero al funcionario que le ha favorecido; un médico manda a un cliente suyo que necesita ser operado a un cirujano determinado y a cambio recibe de éste cierta cantidad u otros enfermos necesitados de cuidado médico.

2. Objeciones morales. - Estos y otros numerosos casos similares que se verifican a diario en el ámbito profesional, ¿son moralmente lícitos o no?

En rigor estricto la respuesta ha de ser francamente negativa, ya que no se puede considerar honesta más que la compensación justa obtenida por un trabajo prestado efectivamente; además el médico que envia a su enfermo a una determinada casa de salud o a un determinado cirujano no hace más que completar el ciclo de una serie de prestaciones obligadas (cuyo fin es precisar un diagnóstico y prescribir la cura más eficaz), por las cuales es retribuido por el enfermo, y no es justo que este último tenga que corresponder involuntariamente con otra suma al mismo médico (ya que la compensación dicotómica entregada al médico por el cirujano o por el sanatorio procede en último término del bolso del enfermo, el cual tendría el mismo tratamiento y con menos gasto si no existiese la d.).

Nada se puede objetar contra el primer argumento, mientras que contra el segundo se puede sostener que el dinero enviado por el cirujano al médico era legitima propiedad del primero que se priva de ello contentándose con una utilidad menor por razones de competencia, y no del enfermo. El primer argumento decae también en los casos en que no hay remuneración alguna por parte del cirujano, sino que este último paga el favor obtenido enviándole un enfermo necesitado de sus cuidados.

Es sumamente reprensible en cambio, y totalmente ilicita, la d. cuando el profesional se dirige a un colega técnicamente menos capaz que otros solamente porque éste le recompensa pecuniariamente o de otra manera, y también cuando por torpe codicia se asocian entre sí algunos profesionales — por lo general de competencia bastante dudosa — a fin de intercambiarse la clientela para prolongar los tratamientos de las enfermedades — a veces hipotéticas — lo más posible, o la

resolución de intereses económicos, etc. Como se ve, es fácil llegar en esta materia al fraude, por lo que la moral no puede menos de reprobarlo tanto más cuanto que sus desgraciados cultivadores escapan de ordinario a las sanciones de la ley.

En los demás casos la moral no es herida directamente casi nunca, siempre que la colaboración entre el médico y el cirujano o entre el especialista y el sanatorio (y demás casos similares) no sea guiada nunca por la idea de la eventual compensación dicotómica, sino solamente del interés real del cliente, esto es, del amor del prójimo. Es necesario también considerar la naturaleza y cualidad de la compensación y guardarse en asunto tan delicado de las alucinaciones que el egoismo y el amor al dinero pueden fácilmente crear.

En la práctica si el profesional no puede renunciar a la compensación dicotómica, no deberá solicitarla jamás y deberá portarse siempre como si ésta no existiese; de esta manera podrá acomodar su conducta a los dictados de la moral que por otra parte se identifican con la dignidad profesional. *Riz.*

BIBL. — L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1953; AN., *La dicotomia negli onorari medici*, en *Aggiornamenti Sociali* (1953), 145-150; L. ALONSO MUÑOYERRO, *Código de deontología médica*, Madrid, 1950; PEIRÓ, *Deontología médica*, Madrid, 1944; A. DE SOBRADILLO, *Enquiridión de deontología médica*, Madrid, 1950.

DIES IRAE. — 1. NOCIÓN. - Composición poética de gran eficacia lírica y dramática al mismo tiempo hasta el punto de constituir una fuente poderosa de inspiración para los más grandes genios musicales de todos los tiempos y de todas las crencias, fué por mucho tiempo atribuída a Tomás de Celano, biógrafo de San Francisco. Pero el descubrimiento de un manuscrito de Casino, ciertamente anterior a Celano, retrotrae el origen de la composición al s. VII.

2. APLICACIÓN A LA LITURGIA DE LOS DIFUNTOS. - Es una variación sobre el tema del juicio universal que tanto apasionaba el arte de aquel período y tal vez originariamente se compuso para el último domingo de Pentecostés o el primero de Adviento. La única referencia que lo puede relacionar con una liturgia funeraria de la cual es hoy parte importante y característica son las dos últimas estrofas que faltan en el manuscrito casinense y que por el cambio de verso reflejan una segunda mano.

Los primeros en introducirla en la liturgia son los misales franciscanos del s. XIII; pero no se hizo oficial en la liturgia romana hasta la edición del misal de S. Pío V (1570), aunque se encuentra ya en la edición de 1504.

3. OBLIGACIÓN DE REZARLA. - El *d. irae* es obligatorio sólo en las misas de difuntos *in die obitus seu depositionis* presente, o también ausente por causa razonable, el cadáver, y en una de las tres misas del 2 de noviembre, la primera o la que se celebre con más solemnidad. En las demás queda a beneplácito del celebrante (Decr. de la Sda. Congr. de Ritos de 23 marzo 1955). *Cig.*

BIBL. — F. ERMINI, *Il dies irae*, Ginebra, 1928; D. M. INGUANEZ, *Il poeta del dies irae*, en *Medioevo latino*, Modena, 1938, p. 277-285.

DIFAMACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La d. es una denigración injusta de la fama del prójimo. Consiste en hechos y especialmente en palabras que destruyen la buena estima general de que goza una persona, p. ej., diciendo de ella que ha robado. Por lo regular la d. se hace sin que la víctima esté presente. En esto se distingue la d. de la contumelia. Decimos «*injusta* denigración» para distinguir la verdadera d. del detrimento de la fama del prójimo originado por actos y palabras realizados o pronunciadas con otro fin y de los cuales se sigue accidentalmente, y contra nuestra intención, este detrimento cuando motivos graves y proporcionados justifican esta conducta. Finalmente, no es d. propiamente dicha el contar a una persona que aun no lo sabe por casualidad una cosa difamante que es verdadera y ya públicamente conocida. La buena fama estaba ya perdida. Este modo de obrar puede, sin embargo, ser contra la caridad. Depende mucho de las circunstancias.

2. DIVISIÓN. - La d. puede realizarse de dos maneras diferentes. Primero, contando cosas difamantes que son verdaderas, pero no públicamente conocidas. Segundo, contando cosas difamantes falsas. En el primer caso la d. se llama *detracción*, en el segundo *calumnia*.

3. MORALIDAD. - La d. es un pecado contra la justicia, de suyo grave. La calumnia es un pecado más grave que la detracción, porque es una ofensa del buen nombre del prójimo al difundir noticias difamantes que además son falsas. Pero, aunque las noticias sean verdaderas, y por lo tanto sea detracción, la d. es por su naturaleza un pecado grave, porque priva al prójimo de un bien al que tiene derecho, su buena fama, ilesa mientras no se conoce públicamente un pecado cometido o una mala conducta. La buena fama es un bien de gran valor; la Sagrada Escritura

dice de ella que es más preciosa que grandes riquezas. La d. puede ser un pecado venial si el daño causado a la buena fama del prójimo en un caso concreto no es grande. Para valorar la gravedad del daño causado a la fama hay que considerar no solamente la gravedad del mal que se ha contado, sino también las condiciones del que lo contó (si es persona autorizada, seria, prudente, o ligera, etc.), y de los oyentes (si son personas reservadas o locuaces), y otros muchos elementos (el número de los oyentes, etc.).

La d. es un pecado que se comete frecuentemente con grande facilidad y ligereza, incluso por personas que son en otras cosas de conciencia recta y hasta escrupulosa. La doble fuente de este mal que causa tantos daños, disgustos, enemistades y dolores son la locuacidad y el gusto corrompido por contar o escuchar hechos escandalosos. Parece que muchos hombres creen ser buenos o menos malos al oír que otros son malos o peores que ellos. Si no hubiese tantos que escuchan con malsano interés a los que narran hechos infamantes, el mal se habría reducido mucho.

No es sólo pecado el contar cosas difamantes, sino también escucharlas con gusto, con señales de asentimiento, lo cual a veces puede llegar a ser grave. La caridad obliga también a hacer todo lo moralmente posible por impedir la d. demostrando el disgusto o reprobación según las circunstancias y corrigiendo al difamador según las normas de la corrección fraterna (v.). El daño causado por la d. de suyo debe ser reparado. Con frecuencia, sin embargo, será esto moral y hasta físicamente imposible. Cuando el mal contado es falso la reparación del daño puede ser más fácil. Existe la obligación de retractarse de todo lo dicho y de divulgar esta retractación a fin de que llegue a todos aquellos a quienes llegó la noticia falsa. Mucho más difícil es cuando la difamación versa sobre cosas verdaderas. No es lícito decir que la cosa no fué así, porque esto sería una mentira. Los medios para reparar son: confesar que se hizo mal hablando de aquella manera de aquella persona; hablar bien de aquella persona en presencia de aquellos ante quienes la difamamos; excusar en lo posible el mal contado; alabar a la persona difamada, etc. Esta dificultad de reparar debiera hacer prudentes y cautos a tantos hombres que con gran ligereza hablan mal de los demás poniendo en circulación noticias difamantes ciertas o falsas. Ben.

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, t. II, p. 510-515, n. 597-603; P. CIPROTTI, *De iniuria ac diffamatione in iure pœnali canonico*, Roma, 1937; KENNETH B. MOORE, *The moral principles governing the sin of detraction...*, Washington, 1950; M. FÁBREGAS, *Malicia y gravedad de la murmuración*, en *Hechos y Dichos* (1941), 295-300.

DILIGENCIA. — 1. LA D. COMO DON NATURAL Y COMO VIRTUD. - La d. (de *diligere* = amar) es fruto del amor.

Es un cuidado asiduo y constante en obrar en general, o una atención particular en hacer una cosa determinada. La d. puede ser sólo un don natural que siempre suscita admiración y respeto; adquiere un valor moral y hasta sobrenatural si el motivo es la gracia y la gloria de Dios. Se opone a la negligencia, o sea, al descuido habitual en los deberes propios en cuanto que no se ama.

2. LA D. CANÓNICA. - La d. requerida por el derecho tiene carácter externo; no excluye el interno, antes lo supone.

Se recomienda la d.: *a*) al que administra o recibe los Sacramentos, por ser éstos los principales medios de santificación y de salud (can. 731, § 1); *b*) al que asiste a los enfermos para que cuide de que reciban la Extremaunción y para que la reciban mientras conservan el uso de razón (*sui compotes:* can. 944); *c*) al que guarda o hace el inventario de los documentos del archivo diocesano (can. 375, § 2); *d*) al maestro de novicios en la formación religiosa de los mismos (can. 562); *e*) a los administradores de los bienes eclesiásticos en todos los actos necesarios para la defensa de los mismos (can. 1523); *f*) al depositario del secuestro en la conservación de las cosas que se le confían, a no ser que sean suyas (canon 1675, § 2).

La d. en el servicio coral, o sea, su asistencia al mismo, da derecho a las distribuciones cotidianas (can. 395, § 3), de las cuales quedan privados los negligentes; precisamente estas distribuciones se instituyeron para premiar la d. en el coro.

3. LA NEGLIGENCIA CANÓNICA. - La omisión de la d. debida puede constituir un elemento imputable en el delito (can. 2199). Es también causa de disminución del delito respecto del dolo (can. 2203), aunque no llega a excusar de la pena en los casos en que la ley no contiene las cláusulas de temeridad (*præsumpserit, ausus fuerit, scienter, studiose*, etc.: can. 2229, § 3, n. 2).

En la parte procesal relativa a las causas de los santos se habla de un *processiculus diligentiarum* constituido por los actos realizados por el Obispo en la búsqueda jurídica de los escritos de un Siervo de Dios y que debe ser transmitido a la Sede Apostólica (can. 2061). *M. d. G.*

BIBL. — H. D. NOBLE, *Prudence*, en DTC, XII, 1050-1055; C. SETTE, *Diligenza*, en EC, IV, 1602-1603.

DIMISIÓN (de la religión). — 1. NOCIÓN. Es la expulsión de un sujeto de una Orden o de una Congregación religiosa por causas establecidas por el derecho y en la forma indicada por el Código de derecho canónico.

2. HISTORIA. - Desde el comienzo de la vida religiosa nació el derecho y el deber de alejar a los indignos o a los que no se adaptaban a una forma determinada de vida religiosa. Sin embargo, hasta muy tarde no se estableció en el derecho de los religiosos una verdadera y propia teoría sobre la d., dejando la Sta. Sede que los Superiores aplicaran en cada caso las normas convenientes. Con la Constitución *Cum sicut nobis* de Alejandro VI, en 1501, se inició una práctica uniforme perfilada más tarde por Urbano VIII e Inocencio XII.

3. DERECHO ACTUAL. - Actualmente toda la doctrina sobre la d. está especificada en el Código de la forma siguiente:

a) Son dimitidos *ipso facto*, o sea, por el mismo hecho del reato cometido: los religiosos apóstatas públicos de la fe católica; el religioso que huye con una mujer o la religiosa que huye con un hombre; los religiosos que atentan el matrimonio, aunque sólo sea civil (can. 646). En estos casos el Superior se ha de limitar solamente a la comprobación de los hechos y a la declaración de haber ocurrido la d. decretada por el derecho.

b) La d. de los profesos de votos temporales: puede ser hecha por el Superior general con el consentimiento del Consejo si se trata de religiones de derecho pontificio; por el Ordinario del lugar si se trata de congregaciones de derecho diocesano o de monjas sujetas al Ordinario; por el Ordinario del lugar y por el Superior regular si se trata de monjas sujetas a una religión masculina. El Ordinario local y el Superior regular deben recibir el parecer de los Superiores o de las Superioras (can. 647).

Las causas y la forma de la d. no están establecidas por el Código canónico, sino que se dejan a la determinación de las distintas constituciones. Sin embargo, han de ser graves, ya de parte del religioso, ya de la religión, y deben ser comunicadas al religioso a quien se da amplio derecho de defensa (can. 647). El religioso tiene derecho a interponer recurso con efecto suspensivo a la Sta. Sede en el término de diez días (can. 647, § 2, n. 4). Formulado el decreto si no tiene lugar el recurso o es rechazado de la Sta. Sede, el religioso de votos temporales queda reducido al estado secular, aunque sea clérigo de órdenes menores, mientras que si tiene órdenes mayores queda sujeto a las obligaciones de éstas (can. 642).

c) La d. de profesos de votos perpetuos en las religiones masculinas no exentas, o exentas laicales: ha de ser hecha por medio de un proceso administrativo en el que conste de tres delitos diversos o sucesivos del religioso contra el derecho común o propio de la religión cometidos con plena imputabilidad. A los delitos han de seguir en un espacio suficiente de tiempo las moniciones canónicas por parte de los Superiores, las cuales hayan sido ineficaces, de manera que el reo haya manifestado de esta forma su incorregibilidad. El Superior competente para emitir el decreto después de las diligencias oportunas es el Superior supremo de la religión, con el consentimiento por mayoría absoluta y secreta de su Consejo en las religiones de derecho pontificio; el Ordinario del lugar, al cual debe enviar el Superior todo el expediente, en las de derecho diocesano (cánones 649, 650). Para que el decreto de la d. tenga efecto definitivo en las religiones de derecho pontificio es preciso que sea confirmado por la Sta. Sede (can. 640). En todo caso se han de manifestar al religioso las causas de la d., escuchar su defensa, la cual debe ser fielmente transcrita y enviada a la Sta. Sede, a la cual tiene siempre derecho de recurrir, en el plazo de diez días (can. 650).

d) La d. de las religiosas de votos perpetuos tanto solemnes como simples puede ser hecha solamente después de comprobadas las graves causas externas junto con la incorregibilidad probada y documentada por la Superiora suprema o mayor y después de haberse manifestado las causas a la acusada y haberse oído su defensa. Todos los expedientes habrán de ser enviados bien al Ordinario del lugar si se trata de religiosas de derecho diocesano, bien a la Sta. Sede en los demás casos, correspondiendo al Ordinario o a la Sta. Sede pronunciar el decreto definitivo de d. A la religiosa se le permite

dentro del plazo de diez días interponer recurso a la Sta. Sede contra el decreto de d., con efecto suspensivo de la misma (cánones 651, 652).

e) La d. de los profesos de votos perpetuos en las religiones clericales exentas: se ha de hacer de ordinario por medio de un verdadero proceso canónico, según la forma establecida por el Código de derecho canónico.

f) El derecho admite en el can. 653 una forma más breve de d. para todos los religiosos y religiosas cuando en el mismo caso concurren un delito con escándalo externo y de gravísimo daño para la religión y la necesidad de tomar medidas urgentes. Entonces el Superior mayor, con el consentimiento de su Consejo, puede pronunciar el decreto de d.; el mismo Superior local con su Consejo, o la intervención del Ordinario del lugar, puede obrar cuando sea imposible recurrir al Superior mayor. El caso se habrá de someter inmediatamente a la Sta. Sede para confirmación del decreto de d.; sin embargo, el decreto produce sus efectos de separar al religioso de su religión y de reducirlo al estado secular desde el principio (can. 653). En las religiones exentas se habrá de iniciar un proceso regular de d.

Los dimitidos de votos perpetuos quedan ligados a sus votos, a no ser que la Sta. Sede conceda dispensa de los mismos, o que las Constituciones establezcan otra cosa. El clérigo de órdenes menores dimitido queda reducido al estado laical (can. 669); los religiosos clérigos de órdenes mayores culpables de delitos que impliquen la infamia de derecho o la deposición o que provocan la d. *ipso facto* (can. 646), además de la d. incurren en penas gravísimas determinadas por el Código en cada delito, como son la degradación, la suspensión, etc.

El religioso dimitido de votos perpetuos no liberado de sus votos tiene la obligación de volver a la religión, la cual está obligada a readmitirlo si durante un trienio hubiera dado pruebas de enmienda (can. 672). *Mand.*

BIBL. — A. TABERA, *De dimissione religiosorum*, en CpR, 11 (1931), 277 ss.; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 329.

DIMISORIAS (Letras). — 1. FIN DE LAS LETRAS D. - Según el derecho canónico, todo ordenando puede recibir legítimamente las órdenes (v. *Orden*) solamente de su Obispo o con el permiso de éste concedido por medio de las llamadas letras d. (can. 955). Las letras d. son por lo tanto el documento con que un Obispo diocesano u otro Superior eclesiástico competente (cans. 957, § 1; 958) ruega o autoriza a otro Obispo, o a un sacerdote que por especial concesión tenga esta facultad, para que confiera las órdenes a su súbdito. Las letras d. no se han de confundir con las testimoniales ni con las letras de excardinación. El que confiere las órdenes a un súbdito ajeno sin las d. incurre inmediatamente *(ipso facto)* en la suspensión de conferir órdenes durante un año, reservada a la Sta. Sede (can. 2373, n. 1). El que con falsas d. o sin ellas recibe maliciosamente las órdenes queda inmediatamente *(ipso facto)* suspendido de la orden recibida (can. 2374).

2. QUIÉN PUEDE CONCEDERLAS. - Además del Sumo Pontífice pueden concederlas:

a) A los ordenandos del clero secular: el Obispo propio después de haber tomado posesión de su diócesis, aunque no haya sido consagrado todavía; el Vicario general, pero sólo por un mandato especial del Obispo; el Vicario capitular con el consentimiento del Cabildo y, excepto en caso de necesidad, solamente después de un año de estar vacante la sede, de otra suerte inmediatamente *(ipso facto)* queda suspenso *a divinis*, es decir, de todos los actos de la potestad de orden; además no debe conceder las d. a aquellos que fueron rechazados por el Obispo; el Vicario y Prefecto apostólico, así como el Abad y el Prelado *nullius*, aunque no sean Obispos titulares. Todos los susodichos pueden conceder las d. mientras conservan la potestad de jurisdicción en el territorio (can. 958).

Pueden mandar las d. a cualquier Obispo católico, siempre que sea del mismo rito que el ordenando; de otro modo sería necesario un indulto apostólico (can. 960). Además las d. pueden ser enviadas, siempre que se trate solamente de la tonsura o de las órdenes menores a un Cardenal (no Obispo) (can. 239, § 1, n. 22), o a un Vicario o Prefecto apostólico, así como a un Abad o Prelado *nullius* (no Obispos) que pueden conferir válidamente estas órdenes solamente durante su oficio y en su propio territorio (can. 957, § 2).

b) En cuanto a los ordenandos del clero regular se han de distinguir los religiosos exentos y no exentos.

1) Los religiosos exentos no pueden ser ordenados lícitamente por un Obispo sin las d. del propio superior mayor. Éste puede concederlas para todas las órdenes cuando se trata de religiosos con votos perpetuos, pero cuando se trata de religiosos con votos temporales que según el can. 574 han de preceder a los perpetuos, solamente para la tonsura y

las órdenes menores. El Superior puede mandar las d. solamente al Obispo diocesano en cuyo territorio está la casa religiosa a la cual pertenece el ordenando, exceptuados cinco casos especiales, determinados por el derecho, en los que puede mandar las d. a otro Obispo. El Superior que fuera de estos cinco casos envía las d. a otro Obispo queda por lo mismo *(ipso facto)* suspendido de la celebracion de la Misa durante un mes y el Obispo que confiere las ordenes a este religioso suspendido de conferir órdenes por un año (can. 2373, n. 4).

2) Para los religiosos no exentos se aplican las mismas normas que a los ordenandos del clero secular salvo los privilegios especiales, pero revocado cualquier indulto concedido antes del CIC para dar las d. para las órdenes mayores a los profesos de votos temporales (cans. 964-967).

3. Modo de dar la concesión. - Todos los que conceden las d., antes de mandarlas, han de tener todos los testimonios prescritos por el derecho canónico (cáns. 993-1000) para los ordenandos, cuales son el certificado de estudios, de conducta, etc. (can. 960, § 1). Las d. pueden ser revocadas o limitadas por el concesor o quien le suceda, pero una vez concedidas no se extinguen por la extinción de la potestad del concesor (can. 963). *Led.*

BIBL. — F. Claeys-Bouaert, *Dimissoriales (Lettres)*, en DDC, IV, 1244-1250; M. Conte a Coronata, *De sacramentis*, Torino, 1945, II, n. 36-47; Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, IV, Roma, 1934, n. 199-200.

DIOS. — 1. Fundamento de la ley moral. D. es el primer fundamento de toda ley moral, en cuanto que es su causa eficiente ejemplar y final. En efecto, como Creador y Gobernador supremo de todo el universo desde la eternidad, ha concebido y expresado en la creación las leyes según las cuales han de desarrollarse las acciones humanas, expresando estas leyes en el orden objetivo de las cosas y en su naturaleza (en cuanto conocida por la razón humana) o con dictados positivos (v. *Ley eterna, natural, divinopositiva*); de manera que toda ley proviene de D. directamente o tambien indirectamente por medio de una autoridad que recibe de Él la potestad de mandar. El hombre guardando esta ley moral tiende a su último fin, porque la perfección moral propia que de aquí resulta le hace semejante a la perfección de su divino ejemplar y sobre todo porque lo conduce a la posesión de D. como sujeto de conocimiento y amor sobrenatural en el Paraíso. Quien niega la existencia de D. quita a la ley moral su único fundamento, el cual no puede ser sustituído por criterios de utilidad o bienestar o por imperativos categóricos ni por un hecho realizado por la imposición externa de otros hombres: No hay poder sino de Dios (Rom., 13, 1).

2. Objeto de la ley moral. - Es evidente que toda ley o mandamiento se refiere en último análisis siempre a D. mismo y que por lo tanto toda infracción constituye un reato contra Él. Pero mientras esta oposición a D. en gran parte de la ley moral se efectúa de un modo indirecto por ser su objeto un bien creado (la vida humana, los bienes temporales, el honor, etc.), en otra parte la oposición es directa, esto es, en aquella parte en que D. o las cosas de D. son el objeto inmediato que determina nuestros deberes para con Él: adoración, culto, fe, esperanza, caridad, etc. Prácticamente encontramos expresados estos deberes en las obligaciones que nos imponen las tres virtudes teologales y los tres primeros mandamientos del decálogo (v. *Adoración, Blasfemia, Caridad, Culto, Fe, Juramento, Liturgia, Esperanza, Tentación de Dios*, etc.). *Dam.*

BIBL. — L. Taparelli, *Saggio teorico di diritto naturale*, I, Torino, 1925, 2 vol.; V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Barcelona, 1952; D. Merkelbach, *Summa theol. mor.*, I, París, 1936, n. 21-35; 238-249; J. Aertnys y C. Damen, *Theol. mor.*, I, n. 10-13; 130-131; J. García López, *Nuestra sabiduría racional de Dios*, Madrid, 1953; P. S. Achútegui, *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos*, Madrid, 1950; M. F. Sciacca, *Dios y la religión en la filosofía actual*, Barcelona, 1953.

DIPLOMACIA. — 1. Concepto. - Se define por muchos como la ciencia y arte de regular las relaciones entre los Estados. *Ciencia* porque es necesario conocer a fondo la naturaleza de las relaciones internacionales que se han de regular; *arte* porque en las personas que ejercitan la d. se requieren cualidades especiales para regularlas bien.

2. Organización. - En el sentido indicado se puede decir que siempre ha habido una d., porque siempre ha habido relaciones entre los Estados, especialmente en tiempo de paz; pero como organización estable nació en los últimos siglos como consecuencia del continuo incremento de las relaciones entre los Estados, los cuales ademas de establecer en sus territorios oficinas centrales encontraron necesario enviar misiones particulares, primero temporales y después estables a los demás Estados. Ya en el s. XIII hubo legaciones diplomáticas estables por obra sobre todo de la Sta. Sede y de la Republica de Venecia.

En el s. XVII las tenían casi todos los Estados.

3. IMPORTANCIA. - Si se tiene en cuenta el gran número y la naturaleza de las relaciones que se han de regular: políticas, jurídicas, económicas, culturales, se comprende fácilmente la importancia de la d. La independencia de los diversos Estados hace evidente la necesidad de que las relaciones existentes entre ellos sean reguladas con solicitud e inteligencia.

4. FIN Y MEDIOS. - El fin de la d. es mantener y acrecentar entre los pueblos la armonía y la paz; desarrollar cada vez más los fundamentos de justicia y de benevolencia recíproca entre ellos. Pero para alcanzar este fin es necesario usar medios honestos y no el engaño. El sentido de lealtad del que ejerce la d. no se refiere tan sólo al propio Estado, sino también a los demás. *Pas.*

BIBL. — A. GIOBBIO, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, Roma, 1899; A. BETTANINI, *Lo stile diplomatico*, Milano, s. a.; VAUGHAN WILLIAMS, *Les méthodes de travail de la diplomatie*, en *Recueil des cours*, 1924, vol. 2, p. 230 ss.; CH. DUPUIS, *Les représentants des etats et la diplomatie*, en *Recueil des cours*, 1924, vol. 1, p. 287 ss.

DIPSOMANÍA. — 1. DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS. - Consiste (δίψη = sed) en una necesidad imperiosa y urgente de ingerir bebidas alcohólicas hasta la embriaguez. Estos accesos pueden surgir incluso en sujetos habitualmente abstemios; en los períodos más o menos largos entre los accesos los dipsómanos se reducen sin esfuerzo a la abstinencia, y a veces llegan a experimentar repugnancia por el alcohol.

El dipsómano bebe con avidez, sin gustar lo que bebe y a veces tolera dosis elevadísimas de bebidas alcohólicas sin dar señales de embriaguez, o bien esta última se manifiesta en forma anormal con un grave torpor, confusión, angustia y delirios rudimentarios. Durante la crisis se da inapetencia e insomnios. Más tarde viene un estado de malestar y frecuentemente el individuo no conserva ningún recuerdo o su recuerdo es completamente vago e impreciso.

2. NATURALEZA. - Estos casos típicos de d. se presentan en algunos epilépticos, siendo en ellos la única manifestación de la epilepsia (v).

Otras veces la d. constituye una obsesión impulsiva del tipo de las que se observan en la psicastenia y se concreta en un deseo desmedido de bebidas alcohólicas, al que el sujeto se resiste no sin esfuerzo por algún tiempo, hasta que más tarde se ve arrastrado por el impulso patológico y satisface su idea obsesiva obteniendo con ello un alivio momentáneo, una sensación transitoria de saciedad, de tregua en la lucha con la obsesión.

Otras veces las crisis de d. pueden ser expresión de un estado de excitación sintomática de distimia (v.), de parálisis progresiva o de diversas psicosis.

3. FORMAS AFINES. - Son afines en su naturaleza o en el modo de manifestarse otras manifestaciones patológicas (expresiones también algunas veces de un equivalente epiléptico, de obsesión psicasténica, de estado de excitación, etc.), que se observan más raramente y recaen en las funciones nutritivas, sexuales, motoras, etc. Estas manifestaciones toman respectivamente los nombres de bulimia (o sitomanía), erotomania, dromomanía, además de la clastomanía (impulso de romper), piromanía (impulso de incendiar), cleptomanía (impulso de robar), etc.

4. REFLEJOS MORALES. - Como se deduce claramente de este sumario estudio, el dipsómano no es un depravado o un vicioso, sino un enfermo que debe ser curado (para lo cual se han de estudiar las diversas enfermedades de las que la d. constituye un síntoma): debe ser compadecido, pero en general no puede ser condenado. Digase lo mismo de aquellas formas no infrecuentes de alcoholismo (v.) causadas por la repetición frecuente de las crisis dipsómanas.

Juzgamos superfluo advertir que aun las manifestaciones patológicas señaladas en el párrafo anterior, por ser expresión de perturbaciones neuropsíquicas, pueden ser también exentas de imputabilidad moral o penal.

Se ha de averiguar en cada caso, por medio de oportunos exámenes clínicos, si se trata de manifestaciones de la llamada inmoralidad constitucional (v.) o de vulgar delincuencia (v.), lo cual es misión del neuropsiquiatra. *Riz.*

BIBL. — LEVY-VALENSI, *Précis de psychiatrie*, Baillière, París, 1926; G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938.

DIRECCIÓN ESPIRITUAL. — 1. NATURALEZA. D. espiritual significa dar y también recibir normas de conducta concretas y adaptadas al estado de ánimo de aquel a quien se dirigen.

Suponen por parte del dirigido cierta manifestación y apertura de ánimo. En tanto que el ámbito de la confesión se extiende sólo a las culpas cometidas, el de la d. espiritual incluye además de los pecados y sus causas todo aquello que tiene alguna relación con el progreso espiritual: la índole natural con sus

aspectos favorables y desfavorables, los hábitos adquiridos buenos o malos, los gustos y las repugnancias, las dificultades especiales, las tentaciones y los peligros, las imperfecciones, las imprudencias y las inconstancias, los medios para evitar la culpa, para desarraigar las tendencias menos buenas o para hacer crecer las buenas inclinaciones; para los que no han elegido todavía un estado de vida entra aquí también la cuestión de la vocación y, una vez resuelta ésta, de los medios que se han de emplear para prepararse al estado al que uno es llamado.

2. Utilidad. - Una d. espiritual prudente y firme es de gran importancia y en general necesaria también para hacer progresos en la vida espiritual. Ya los Padres antiguos, y después de ellos los escritores eclesiásticos, recomiendan una manifestación de la conciencia no limitada sólo a los pecados, sino extendida también a los defectos, a las tentaciones y a las dificultades especiales.

León XIII sancionó esta doctrina tradicional (*Testem benevolentiæ*, 22 enero 1899). La necesidad de una buena dirección se hace más urgente en periodos de especiales pruebas y dificultades.

3. Modo de establecerla. - Aunque no es necesario, es útil sin embargo que el director espiritual y el confesor sean la misma persona y que la dirección vaya unida con la confesión de los pecados en el tribunal de la penitencia. Se ha de tener un profundo respeto al director en el cual se ha de ver al ministro de Jesús y al mismo tiempo que se ha de evitar toda familiaridad con él se ha de tener en él una gran confianza y manifestarle de un modo breve, claro y sincero el estado del alma cuidando de no buscar cierta satisfacción hablando de uno mismo o interesando a otro por la persona de uno; recibiendo con humildad y docilidad sus consejos y poniéndolos fielmente en práctica. Si estas disposiciones llegaran a faltar, la d. no produciría sus frutos. Una vez elegido un director no conviene cambiarlo fácilmente. *Man.*

Bibl. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 530-537; A. Meynard, *Trattato della vita interiore*, Torino, 1936, vol. I, n. 20-29; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 295 ss.; L. Beaudenom, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección*, Barcelona, 1953; R. Plus, *La dirección espiritual*, Barcelona, s. a.; C. Vaca, *Guías de almas*, Barcelona, 1946; E. Serra, *La dirección espiritual de la niñez*, Barcelona, 1950; C. Vaca, *El psicoanálisis y la dirección espiritual*, en *Rev. de Espiritualidad*, 6 (1947), 127; íd., *La dirección espiritual y el sexo. Relaciones entre el director y la dirigida*, en *Rev. de Espiritualidad*, 3 (1944), 113-28; I. Reigada, *Cualidades del director espiritual*, en *Vida Sobrenatural* (1926), 11, 79, 232; A. Morta, *La dirección espiritual y las anomalías psíquicas*, en *Surge*, 8 (1950), 250-259; P. Meseguer, *Los sueños y la dirección espiritual*, en *Razón y Fe*, 148 (1953), 143-159.

DISCORDIA. — 1. División de quereres y de ánimo. - La d., que los mismos paganos llamaron «deidad maléfica, furia perniciosa» por las consecuencias desastrosas que lleva consigo, consiste en la disensión de las voluntades acerca de un bien que debemos querer como bien necesario ordenado por la caridad. Es una separación y división de querer y de ánimo entre aquellos que estaban primero unidos entre sí con el vínculo de la caridad por las mismas miras y por el mismo fin. Algunos lo definen como un odio que no pudiendo contenerse en el corazón prorrumpe en abierta enemistad sembrando la escisión en los corazones.

Su fuente es el odio, la cólera, la perversidad del hombre que envidioso del bien ajeno procura disminuir su valor.

Los antiguos filósofos y poetas atribuyeron a la d. (ἔρις, entre los griegos) las guerras de los pueblos, las riñas y peleas de los individuos, las disensiones en las familias, los disgustos domésticos, los homicidios, las insidias y excesos de toda clase, de tal manera que a esta divinidad mitológica ofrecían sacrificios para alejar los daños que podía atraerles.

2. Su malicia. - La d. no es una divergencia de opiniones, ni tampoco una dispersión de esfuerzo en la realización de un fin común: propiamente consiste en la divergencia formal de dos o más voluntades acerca del mismo bien a conseguir en común. Este bien puede ser libre u obligatorio. La divergencia de voluntades acerca de un bien libre no es falta de d., para la cual se requiere la divergencia de dos o más voluntades obligadas a amar el mismo bien, p. ej., la paz de la familia. Esta obligatoriedad consiste en la necesidad de usar los mismos medios para los mismos fines comunes a varias personas y se puede presentar bajo la forma de caridad para con Dios o para con el prójimo, bajo la forma de justicia o de otras virtudes.

La malicia de la d. no está en el simple hecho, sino en la negativa a amar y querer aquel bien necesario que la otra parte acepta.

3. Su gravedad. - La d. ofende generalmente la caridad y contradice a la paz que debe reinar entre los hijos de Dios, pero puede ofender también la justicia. Santo Tomás afirma (*Sum. Theol.*, II-II, q. 36, a. 1) que cuan-

do la d. quebranta enteramente la caridad es por su naturaleza pecado mortal. La razón es evidente, porque como dice S. Juan, quien no ama a su hermano está muerto a la gracia, y la d. al quebrantar la caridad lleva consigo la división y el odio.

Si la d. consiste tan sólo en la diversidad de sentimientos (siempre que no sean contrarios a la salud del alma) no es pecado. La d. puede ser pecado sólo por una parte cuando ésta se obstina en una cosa injusta contra Dios o el prójimo, en tanto que la otra defiende su derecho y sostiene la justicia, como, p. ej., un hijo que sostiene en la familia y defiende su propia fe contra la incredulidad de su padre. La d. es pecado por ambas partes cuando las dos se obstinan en sus propias opiniones falsas y contrarias a la caridad.

En la práctica la responsabilidad de la d. se disminuye o anula muchas veces por la ilusión de creerse de parte de la verdad, sin que pueda conseguir convencerse de lo contrario. En este caso generalmente es una disensión intelectiva más bien que volitiva. Pero no pueden excusarse de la misma manera los sembradores de discordias, porque, como dice San Buenaventura: *Os diaboli est seminatoris discordiæ os* (serm., 2 fer., IV p. Pent.). No pueden ser excusados y son reprobados por el mismo Dios: *qui seminat discordias inter fratres, eum detestatur Deus* (Prov., 6, 19; 17, 19).

Estos enemigos de la paz y del bien son verdaderos destructores del bien común, cual es la paz entre los hermanos. Los canonistas ponen entre las causas de dimisión de las órdenes religiosas la de sembrar discordias o escisiones en las comunidades (cfr. Schäfer, *De religiosis*, Münster, 1927, n. 579, p. 593). *Tar.*

BIBL. — SANTO TOMÁS, *loc. cit.*; ST. CARTON DE WIART, *Tractatus de peccatis et vitiis in genere*, Malinas, 1932, n. 108, p. 160; L. AZZOLINI, *Discordia*, en EC, IV, 1745.

DISCRIMINACIÓN. — 1. DEFINICIÓN. - Es ley del mercado en condiciones de competencia el que el precio de equilibrio sea único. Es una potencialidad connatural al monopolio y al semimonopolio la posibilidad de establecer precios diversos. Toda desviación de la regla del precio único constituye una d., la cual puede ser impuesta tanto por el comprador, si es él quien se encuentra en posición de semimonopolio, como del vendedor en el caso opuesto.

2. FORMAS DE D. - Las discriminaciones monopolistas del vendedor se realizan de modos muy diversos, p. ej., fraccionando la oferta en el tiempo, en el espacio, o también presentándola de formas diversas.

3. DISCRIMINACIONES INTERNACIONALES. - Una categoría especial y muy importante de d. tiene lugar en el mercado internacional por obra de los Estados, cuando valiéndose de su poder obligan a sus ciudadanos mediante cupos de preferencia, licencias de exportación o importación, contingentes o acuerdos de *clearing*, a comprar sólo en algunos mercados; o también cuando nacionalizando el comercio exterior de algunos o de todos los productos, consiguen obtener condiciones más favorables para la importación o practican para la exportación diversos precios. Las razones de este comportamiento, hoy muy común, son políticas o financieras. Su consecuencia más evidente es la pluralidad de precios para la misma mercancía en el mercado internacional.

4. ASPECTO MORAL. - La licitud o ilicitud de la d. depende del motivo que la determina y de los límites dentro de los cuales se contiene. Están justificadas las providencias tomadas por un motivo justo y dentro de los límites necesarios para el bien común. *Mai.*

BIBL. — E. A. G. ROBINSON, *Monopoly*, Londres, 1941; GOTTFRIED HABERLER, *Les contrôles quantitatives du commerce*, Genève, 1943; Société des Nations, *Enquête sur les accords de clearings*, Genève, 1935.

DISCUSIÓN CON HEREJES. — 1. UTILIDAD Y PELIGROS. - La d. con herejes o con acatólicos, cuando se hace con seria intención por ambas partes con pericia y con moderación, puede producir sobre todo en regiones de religión mixta copiosos frutos para la propagación o al menos para un conocimiento mejor de la fe católica; más aún, donde los acatólicos se muestran particularmente agresivos, tales discusiones, incluso las públicas, no pueden evitarse sin daño de la religión. En la vida privada todo católico debiera estar pronto a sostener y rebatir, si las circunstancias son oportunas, los ataques contra la verdadera fe y sus instituciones. Por otra parte, la experiencia enseña que una d. con herejes, especialmente en forma solemne, cuando es llevada a cabo con ligereza por personas insuficientemente preparadas para esta misión y en circunstancias adversas, crea no pocas veces un peligro para la parte católica y puede producir notable daño a la buena causa; con frecuencia la falta de sinceridad por parte de los acatólicos que no buscan la verdad, sino la propaganda o la confusión

de los oyentes la reducen a manifestaciones peligrosas o al menos vanas y ridículas que perturban la conciencia de los fieles.

2. LICITUD. - Considerando tales peligros, la Iglesia, custodia de la verdad revelada, celosa del sagrado mandato que la confirió Jesucristo de enseñar y propagar la fe católica, tiene prohibidas las disputas, especialmente las públicas, con acatólicos sin permiso de la Sta. Sede o en caso urgente del Obispo (can. 1325, § 3). Esta prohibición fué recordada nuevamente por un *Monitum* del Santo Oficio de 5 junio 1948 (AAS, 1948, p. 257) con motivo de los congresos mixtos celebrados para promover el llamado Movimiento Ecuménico, creado para conseguir la unidad de todos los cristianos. Finalmente, el 20 de diciembre de 1949 el mismo Sto. Oficio publicó una Instrucción en la que se establecen las condiciones en las cuales pueden los católicos participar en semejantes reuniones (AAS, 42 [1950], 142). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 7; V. LOISELET, *Ce que pense l'Église des conférences contradictoires*, París, 1904; H. QUILLET, *Controverses*, en DTC, III, 1694-1748; HUETH, *Adnotationes*, en *Periodica de re morali*, 1948, p. 174; 1950, p. 204.

DISIMULACIÓN. — 1. NOCIÓN. - Es una conducta externa; una actitud adoptada para ocultar a los que nos ven lo que realmente hacemos, pensamos, etc.

2. La d. distinta de la simulación o ficción por su fin intrínseco, es lícita, siempre que sea lícito ocultar la verdad y haya motivos que justifiquen este medio, que no es malo en sí, pero que tiene sus inconvenientes para la vida social, por lo que no se debe usar frecuentemente y sin discreción (v. *Restricción mental, Simulación*). *Ben.*

BIBL. — G. PASQUARIELLO, *Il notariato. Appunti di morale professionale* (Quaderni professionali, 6), Roma, 1940, e. 49-60; A. VAN HOVE, *De privilegiis et de dispensationibus*, Mechliniæ-Roma, 1939, p. 313-314.

DISIMULACIÓN (en los psicopáticos). — 1. CONCEPTO. - Consiste en la ocultación voluntaria de alguna enfermedad y de ordinario se realiza para obtener una ventaja (enrolamiento en cuerpos especiales, una póliza de seguros, etc.) o para evitar un daño. Este último motivo se verifica generalmente en ciertos alienados que disimulan a sabiendas su propia psicopatía para evitar el ser internados en un manicomio u otras providencias que supriman o limiten su libertad.

2. PELIGROSIDAD. - La d. de enfermedades mentales se ha de descubrir cuanto antes y con sumo cuidado, ya que puede dar lugar a los más graves delitos. No es raro, en efecto, el caso en que la d. sea determinada y sostenida por un fin delictivo y éste de ordinario es una directa derivación de aquel delirio que constituye el fundamento de la psicosis: así el melancólico tratará de aparecer curado de su episodio depresivo para poder verificar un suicidio que le ha sido hecho imposible por la disciplina del manicomio y que espera realizar una vez que le hayan dado de alta en el instituto; el paranoico perseguido-perseguidor tratará de reconquistar con una conveniente d. la libertad para poder poner por obra una proyectada empresa vindicativa.

3. CAUTELAS. - Lo mismo que la simulación (v.), la d. puede alcanzar expresiones y formas particularmente hábiles e ingeniosas y el médico legal habrá de tener presente su posibilidad para evitar errores fatales.

En el campo psiquiátrico la d. no descubierta puede dar lugar, como hemos dicho, incluso a gestos suicidas u homicidas y el alienista habrá de ejercitar toda su sagacidad y prudencia para evitar errores de esta clase. Es cierto que el disimulador suele desenmascararse porque —preocupado por ocultar aquel delirio determinado— no cuida de esconder otras evidentes manifestaciones morbosas o porque es incapaz de persistir por mucho tiempo en su táctica. Frente a un posible disimulador el médico ha de proceder con cautela sin apresurarse nunca a emitir un juicio de curación: no le será difícil —prolongando o perfeccionando la observación del sujeto— establecer si se trata realmente de un loco curado o de un peligroso disimulador.

4. ASPECTO MORAL. - La d. en el psicopático es un efecto de su enfermedad y por lo tanto en relación con ésta se ha de juzgar en cada caso su responsabilidad moral y penal. *Riz.*

BIBL. — G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938.

DISIPACIÓN. — 1. NATURALEZA. - Consiste la d. en dedicarse inútilmente a palabras o cosas externas, que impiden concentrarse en cosas serias, particularmente en Dios y en cosas espirituales. No hay que confundir la d. con la aplicación necesaria o útil a las cosas externas ni tampoco con un honesto y moderado recreo del cual tiene necesidad el hombre.

2. MORALIDAD. - La d. es un gran obstáculo

para la perfección. Puede ser culpable. De suyo es pecado venial. Sin embargo pudiera ser mortal, si hiciese imposible el cumplimiento de un deber grave o si ocasionase un grave peligro de producir un serio daño o de pecar de algún modo mortalmente.

3. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Incluso para aquellos que se ven obligados a vivir en medio de muchas distracciones es de grandísima importancia tener lo más posible la mirada del alma fija en Dios y mortificar la vana curiosidad. *Man.*

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 45 ss.; G. FABER, *Progresos del alma en la vida espiritual*, Madrid, 1946.

DISOCIACIÓN MENTAL. — 1. DEFINICIÓN. Es un proceso morboso que disgrega elementos y funciones psíquicas antes fisiológicamente asociadas.

A veces depende de la destrucción o grave sufrimiento de las neuronas que ligan centros cerebrales diversos; más frecuentemente se trata de lesiones delicadísimas, reversibles, o también solo de perturbaciones funcionales desprovistas —al menos en apariencia— de cualquier sustrato histopatológico.

2. MODALIDAD. - Aun en los individuos normales puede ocurrir —a causa de una intensa emoción— la restricción de la actividad psíquica al campo de las reacciones instintivas, y la conciencia, así restringida, queda aislada de toda acción de las experiencias y de la crítica; más aún, puede verificarse hasta un completo olvido —debido precisamente al aislamiento disociativo— de todo lo ocurrido. En condiciones anormales estos efectos son exagerados y prolongados.

Otras veces (como en las crisis epilépticas o en el sonambulismo) a causa de la disociación permanecen activas solamente las funciones psíquicas automatizadas y la personalidad del sujeto está como ausente. Esta personalidad, siempre por un proceso disociativo (en algunos histéricos, en el trance mediúmnico y artificialmente en la hipnosis), viene a presentar una especie de grandes líneas de fractura de modo que la individualidad psíquica se encuentra partida en dos o más personalidades menores y diferentes, que obran con independencia en tiempos sucesivos o simultáneamente. Las tan frecuentes *anestesias histéricas* —en que la sensibilidad persiste, pero queda extraña a la conciencia— se han de atribuir a disociaciones de esta misma especie.

3. LA D. ESQUIZOFRÉNICA. - A sutiles y complejos fenómenos de d. mental se ha de atribuir en gran parte la multiforme sintomatología de aquella frecuente y gravísima psicosis —llamada precisamente disociativa (=esquizofrenia)— que hace algunos decenios se denominaba demencia precoz (Kraepelin). Aquí, en efecto, falta una verdadera condición demencial, pero las habituales, claras y características anomalías intelectivas, afectivas y comportamentales de estos enfermos son producidas por obstáculos más o menos estables y sistemáticos, que impiden la utilización correcta del patrimonio mnemónico, hacen desviar el raciocinio por vías transversales, o lo bloquean, disgregan los vínculos normales entre el pensamiento, el sentimiento y la acción y determinan —en definitiva— aquella profunda incoherencia que hace particularmente estólido el comportamiento de estos enfermos.

4. ASPECTO MORAL. - Para los diversos problemas éticos que surgen de la d., v. la voz *Esquizofrenia*, enfermedad de la cual la d. mental constituye el principal proceso psicopatológico. *Riz.*

BIBL. — E. LUGARO, *Dissociazione*, en EI, XIII, 35.

DISPARIDAD DE CULTO (Impedimento de). 1. NOCIÓN. - Existe cuando uno de los que van a contraer matrimonio no está bautizado o lo está inválidamente y el otro ha sido bautizado en la Iglesia católica o se ha convertido a ella (aunque después haya vuelto a la herejía). Requiérese por lo tanto que uno de los novios sea infiel y el otro sea o haya sido, aunque sólo sea un momento, miembro de la Iglesia católica.

Este impedimento de derecho eclesiástico sancionado por la costumbre sufrió en el Código de derecho canónico una profunda modificación en cuanto que quedó limitado solamente a los católicos, mientras que antes era nulo incluso el matrimonio de un protestante bautizado con uno no bautizado; de donde se deduce que mientras que antes del Código un protestante unido a una persona no bautizada convirtiéndose a la Iglesia católica podía pasar a nuevas nupcias, después del Código esto ya no es posible (cáns. 1061, § 2, y 1070-1071).

2. DISPENSA. - La dispensa de este impedimento está reservada al Sto. Oficio y para su concesión se requieren diversas condiciones de las que la más importante es la prestación de cauciones por parte del cónyuge infiel acerca del permiso que se ha de dar a la parte católica para practicar la vida

católica y por parte de ambos cónyuges de educar católicamente toda la prole. Requiérese también la certeza moral de que las cauciones serán observadas y que no se mezclarán ritos acatólicos en las nupcias.

Existen dificultades particulares para permitir el matrimonio entre un cónyuge católico y un hebreo y más todavía con un mahometano.

La dispensa es tanto más frecuente y fácil cuanto es menor el número de católicos que conviven con infieles, como ocurre en países de misión. *Bar.*

BIBL. — F. I. SCHENK, *The matrimonial impediment of mixed religion and disparity of cult*, Washington, 1929; P. CIPROTTI, *Disparità di culto*, en EC, IV, 1751-1754.

DISPENSA. — 1. NOCIÓN. - Es un acto de la autoridad competente que libera al súbdito de la obligación de guardar la ley en casos particulares. La autoridad competente para dispensar es la misma que ha dictado la ley o también una autoridad superior. A veces la d. puede ser otorgada por una autoridad inferior, pero sólo por delegación de la que originariamente es competente. Obsérvese que la d. deja a la ley subsistir en su valor; suspende sólo temporalmente y a veces parcialmente la obligación de observarla.

2. CAUSAS DE D. - A fin de que la d. sea razonable, y por lo tanto moralmente lícita, es necesario que la aconsejen especiales razones o circunstancias; más aún, esto se requiere para la validez de la d. cuando ésta es concedida por una autoridad inferior en una ley superior (por delegación).

Esta necesidad de causas justas y proporcionadas tiene gran importancia para el súbdito que pide la d. Si miente en la exposición de las razones de su petición de manera que la d. se conceda por un motivo expuesto falsamente o inexistente, la d. resulta de ordinario inválida, y el súbdito que pecó obteniéndola con engaño pecaría también usando de ella. Nótese que esto vale también cuando el superior dispensa en ley propia, en la que por lo tanto podría, si quisiera, dispensar aunque no hubiera causa; pero cuando esta voluntad no aparezca se debe suponer razonablemente que pretende hacer que la existencia de la d. dependa de la existencia de los motivos.

3. CESACIÓN. - La necesidad de la causa suficiente influye también sobre la cesación de la d., en cuanto que ésta además de cesar por revocación del Superior, por expirar el tiempo y por extinción del caso o casos para que fué dada, cesa también cuando desaparece totalmente la causa por la que fué otorgada.

4. QUIÉN PUEDE DISPENSAR. - De lo dicho se deduce evidentemente que ninguna autoridad humana puede dispensar de la ley divina, sea natural o positiva. Las dispensas pontificias del voto, del juramento, del matrimonio no consumado, son interpretadas de diversos modos por los teólogos, bien como dispensa dada por delegación divina existente en el pontífice, bien como simples declaraciones auténticas de la misma ley divina dictadas por el Pontífice. Como quiera que se interprete este hecho todos están conformes en que en este caso el Papa, encontrándose ante una ley superior, está sujeto a la necesidad de causas justas para obrar no sólo lícita, sino también válidamente. Para la d. de los impedimentos matrimoniales, v. *Impedimentos matrimoniales (Dispensa de los)*. *Gra.*

BIBL. — A. BONNUCCI, *La derogabilità del diritto naturale nella scolastica*, Perugia, 1906; S. BRYS, *De dispensatione in iure canonico præsertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium sæculum decimum quartum*, Brugis, 1925; V. DEL GIUDICE, *Privilegio, dispensa ad epikeia nel diritto canonico*, Perugia, 1926; I. BRYS, *De dispensationis ecclesiasticæ notione*, en *Collat. Brugenses*, 28 (1928), 453-460; A. VAN HOVE, *De privilegiis et dispensationibus*, Mechliniæ-Romæ, 1939.

DISPUTA. — 1. NOCIÓN. - Es la batalla hecha con palabras, oral o escrita, en público o en privado, en la cual uno combate la opinión, la doctrina, el punto de vista de otro. La disputa no es siempre un acto malo o pecaminoso. El que la hace por defender una verdad tanto en materia de fe, religión o de moral, como en materia de ciencias especulativas (filosofía) o prácticas (economía, medicina, técnica, política, etc.), hace un acto bueno y loable siempre que lo haga de buena forma.

2. PECADO. - La d. puede ser pecado por dos razones: primera, si se hace para combatir la verdad; segunda, si se falta a la caridad o al respeto debido al adversario. La d. practicada para combatir a sabiendas la verdad es casi siempre pecado grave, especialmente cuando se trata de la verdad religiosa o moral, o también cuando se trata de otros conocimientos humanos importantes en la vida. En cambio, quien trata de defender la verdad no peca tan fácilmente de una manera grave, si incurre en el defecto de ser en sus modos poco caritativo o respetuoso. Con todo, a menudo se puede decir de los que combaten por la verdad: hacen el bien,

pero no lo hacen bien. Se dejan arrastrar por motivos secundarios malos: amor propio, vanidad, intereses, que les impiden ver lo que hay de verdadero en las afirmaciones del adversario y concederle lo que debieran; más aún, les mueven a pronunciar palabras ofensivas y despectivas, duras, hirientes, etc. No siempre queda la d. sin fruto, pero sí a menudo, porque en lugar de atraer al adversario se le ofende o exaspera. La polémica (d. escrita pública) es un arte que requiere muchas cualidades, pero también muchas virtudes cristianas: humildad, paciencia y especialmente verdadera caridad para con el prójimo, que en este caso es el adversario. Los mismo se ha de decir de las demás formas de d. Para las disputas con los acatólicos, v. *Discusión con herejes*. *Ben.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 28, a. 2, ad 2; I. GIORDANI, *Devoirs et limites du polémiste chrétien*, en *La Vie intellectuelle* (25 marzo 1936).

DISTIMIA. — 1. CONCEPTO. - Es una psicosis caracterizada por una extraordinaria exageración del tono afectivo: de aquí también la denominación hipertimia propuesta por Cerletti para esta enfermedad mental.

2. EL HUMOR Y SUS VARIACIONES FISIOLÓGICAS. - El tono afectivo (o tono sentimental o *humor*) es una sensación subjetiva peculiar ligada a las funciones orgánicas y a la cenestesia (v.), que imprime una entonación particular agradable o desagradable a la conciencia.

En los individuos normales, cuando no ocurren acontecimientos especiales en el mundo externo, en el propio organismo o en la conciencia, el humor es sereno e indiferente: sereno por encontrarse libre de tensiones fuertes acerca del pasado o del porvenir; indiferente por estar pronto a adecuarse en el tono de placer o de dolor según el contenido sentimental. Con las variaciones de este contenido —provocadas por acontecimientos útiles o dañosos para la finalidad biológica y psíquica del individuo— el humor, en los normales, varía con la aparición de sensaciones agradables de contento (alegría, buen humor) o de sensaciones desagradables de descontento (tristeza, mal humor). Las características cuantitativas y de duración de estas variaciones son —siempre en el sujeto normal— en relación con la entidad de los sucesos-estímulos que determinan las perturbaciones del humor, que fisiológicamente van más tarde apagándose en un lapso más o menos breve de tiempo. Pero la intensidad y la duración de esta variación reactiva del humor presenta diferencias a veces muy notables, en los sujetos normales según la mayor o menor sensibilidad e influenciabilidad de su tono afectivo; por lo cual podemos tener individuos más bien fríos, hipotímicos, y otros por el contrario de afectividad viva y susceptible de fáciles perturbaciones. Entre estos últimos se encuentran personas en que la reactividad temperamental puede manifestarse indiferentemente en los dos sentidos (los llamados lábiles emotivos, del tipo de los niños) y personas cuya entonación del humor está orientada habitualmente hacia la alegría (eufóricos) o hacia la tristeza (disfóricos).

3. CARACTERÍSTICAS DE LA D. - La patológica exageración del tono afectivo puede efectuarse en un sentido de alegría, optimismo (manía) o en un sentido de tristeza y pesimismo (v. *Melancolía*), o también unas veces en un sentido y otras en otro (en cuyo caso se hablará más propiamente de psicosis circular o psicosis maníacodepresiva), unas veces con intervalos libres de normalidad entre los dos episodios distímicos y otras —más raramente— sin intervalo alguno.

Las características fundamentales de la d. son las siguientes: constitucionalidad, esencialidad, curabilidad, periodicidad.

La *constitucionalidad* de las psicosis distímicas se muestra por su frecuente familiaridad y hereditariedad. Las distimias (por lo general de forma depresiva, melancólica) que sobrevienen en sujetos sin taras familiares, por efecto de grandes emociones o de formas tóxicoinfecciosas, o también relacionadas con la menopausia o la edad avanzada, no pertenecen —muy verosímilmente— a las psicosis distímicas verdaderas y propias, sino que se han de considerar más bien como psicosis reactivas (o reacciones psicogenas), como perturbaciones del humor de naturaleza disendocrina (de ordinario de disfunciones genitales y tiroideas), o también como psicosis de la edad involutiva. En las verdaderas distimias suele encontrarse una transmisión hereditaria específica de carácter dominante.

La *esencialidad* de la aparición de los episodios distímicos es a menudo patente por la ausencia de cualquier suceso que pueda justificar el particular tono emotivo que caracteriza dicho episodio. De todos modos la perturbación patológica del humor es siempre desproporcionada al estímulo eventual y a veces existe una antinomia entre el estímulo (p. ej., gozoso) y la reacción emotiva (melancólica).

La *curabilidad* de cada episodio psicósico

es cierta y absoluta, ésta se presenta espontáneamente, incluso después de años de enfermedad, y se ve notablemente favorecida por los modernos medios de cura, sobre todo por el electroshock.

En cuanto a la *periodicidad* — exteriorizada con la repetición a distancia más o menos larga de tiempo de las mismas manifestaciones (= manía o melancolia periódica), o de las manifestaciones opuestas — es también una característica peculiar de esta psicosis, de la que ya hemos hablado anteriormente.

4. Consideraciones morales. - Es raro en el maníaco el homicidio o la ejecución de otros graves delitos, bien porque el desorden ideativo y el humor fundamentalmente eufórico del enfermo no permite acciones delictivas coordenadas, bien porque se trata de sujetos a quienes se recluye muy pronto en el manicomio. Es aún más raro el delito en los hipomaníacos (v. *Manía*), cuyo comportamiento suele limitarse a una alegre exuberancia, a no ser que la fase de excitación se verifique en un criminaloide degenerado, en cuyo caso los impulsos más o menos latentes a delinquir se encuentran estimulados por el el episodio maníaco o hipomaníaco.

Mucho más importante — por su frecuencia y por las repercusiones éticas y médicolegales — son otros delitos que los hipomaníacos pueden cometer a causa del estado subcaótico en que se encuentra su conciencia y que retarda los frenos inhibitorios, o por la condición de euforia que les mueve inconsideradamente a las empresas más peligrosas.

En los hombres afectados de hipomanía se verifican así con facilidad delitos que conciernen a su responsabilidad civil: especulaciones comerciales sin fundamento, falsedades en documentos públicos, fraudes de todo género, falsos testimonios, etc. La razón es que estos enfermos son fácilmente presuntuosos, mitómanos, hiperoptimistas, irreflexivos y han perdido la medida justa de su capacidad.

En las hipomaníacas es frecuentísimo un erotismo patológicamente exagerado, debido a una hiperactividad neurohormónica o bien al resquebrajamiento de la *censura* (véase *Psicoanálisis*), por el cual todas las reacciones instintivas — recogidas de ordinario en el subconsciente o inhibidas o sublimadas — escapan al control de la conciencia: de aquí los exhibicionismos, actitudes lascivas y provocantes que, cuando se ofrece la ocasión, pueden concretarse en un delito sexual.

A este respecto nos enfrentamos con un importante problema ético. Si en caso de violencia carnal o de otro delito similar la responsabilidad moral y jurídica del sujeto hipomaníaco es más o menos sensiblemente reducida según la entidad de la forma morbosa (hasta anularse en las formas maníacas extremas) — lo cual se ha de repetir en cualquier otro género de delito cometido por estos enfermos —, ¿cómo se tendrá que considerar la figura ética y legal del sujeto sano que participó en el evento delictivo?

No hay duda que desde el punto de vista de la moral católica cualquier acción de este género constituye culpa grave. Hay aquí además la circunstancia agravante del abuso sobre un sujeto que no puede reaccionar convenientemente.

Desde el punto de vista médicolegal el presunto seductor es a menudo en realidad un inconsciente seducido, y el magistrado habrá de recurrir entonces al consejo de un psiquiatra a fin de poder conocer plenamente la personalidad de la hipotética seducida y restablecer así la importancia real de los hechos.

En el melancólico se observan con relativa frecuencia reatos contra su propia persona (suicidio, autolesionismo, etc.).

Estos reatos escapan a cualquier sanción por haber sido realizados por individuos que con motivo de su grave perturbación psicoafectiva habían perdido la capacidad de entender bien y querer rectamente; pero sobre ellos — o mejor, sobre la fácil posibilidad de su verificación — se ha de reclamar, bastante más de lo que en la práctica se hace, toda la atención de los parientes del enfermo. Estos suelen considerar a su enfermo como individuo doliente, pero del todo innocuo, «incapaz de hacer mal a una mosca», religiosísimo, y por lo tanto ajeno a cualquier acto peligroso para consigo mismo o para con los demas. Insístase en advertirles que todo melancólico, por leve que sea su dolencia, es siempre un suicida en potencia, que en el más tranquilo de estos enfermos puede desencadenarse un *raptus* (v. *Melancolía*) extremadamente peligroso, que por lo tanto la vigilancia debe ser particularmente cuidadosa y continua, que sobre todo conviene recuperar los enfermos en un lugar a propósito, incluso para poder llegar a un solicito y racional tratamiento de esta dolorosísima psicosis, ya que del suicidio de un melancólico es siempre moralmente responsable o el médico, si descuidó el señalar la posibilidad del suceso a los familiares, o éstos si menospreciaron la indicación oportuna. *Riz.*

BIBL. — U. CERLETTI, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946; M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1954.

DISTRIBUCIÓN (de la riqueza). — 1. NOCIÓN. - Por d. se entiende en economía en sentido estático el reparto de la propiedad de los bienes económicos y cuestiones anejas; en sentido dinámico se entiende el reparto del producto anual entre los factores participantes en la producción: empresa, capital, trabajo, bajo forma respectivamente de beneficio, interés y salario.

La doctrina de la d. tiende a demostrar los principios según los cuales se efectúa la d., indicando cómo se verifica la consecución del salario, del interés y del beneficio.

Según John D. Clark hoy se suele dividir la d. en *funcional* y en *personal* (algunos añaden también la d. *contractual*). La d. funcional investiga cuáles son las leyes según las cuales se ha de repartir el valor de un producto entre los participantes en la producción (empresa, capital, trabajo). La d. personal (o normativa) se ocupa de las normas según las cuales el valor del producto debe ser efectivamente repartido entre los diversos sujetos económicos (propietarios del capital, trabajadores, empresarios).

2. LA D. FUNCIONAL. - La doctrina de los fisiócratas, que fué la primera en concebir la economía como una unidad orgánica donde todos colaboran por una equitativa d. poniendo la única fuente de riqueza en la tierra, reconoce sólo la d. personal y no la funcional, siendo único el medio de producción. La escuela clásica, junto a los factores de producción capital y empresa, puso de relieve la productividad del trabajo, pero fundada en la ley de la libre competencia pretendió explicar toda la d. con el automatismo del mecanismo de los precios.

Por el contrario Marshall puso como base la ley de los límites de la productividad, afirmando que la d. de los factores productivos está dominada por las circunstancias; ningún factor productivo encuentra más allá de cierto límite beneficio en la producción cuando el beneficio de otro factor productivo resulte con mayor ventaja (principio de sustitución).

3. LA D. NORMATIVA (PERSONAL). - Los saintsimonistas proponían a este propósito la tesis: «a cada uno según su capacidad, a la capacidad según su trabajo». De esta manera se debiera aplicar a la d. no un criterio común, sino individual.

Los marxistas, fundados en la teoría de la plusvalía, elevan el postulado del «derecho al rendimiento pleno del trabajo». Fundados en este principio exigen la confiscación de las propiedades agrarias, la abrogación del derecho de propiedad, la socialización integral, etc. Toda la vida económica se ha de someter al control de los obreros, o mejor del partido, que impone a todos la d. uniforme de los bienes de consumo, al menos en teoría. Pero a pesar de todas las tentativas de proveer a los obreros y a los campesinos de mercancía buena y a buen precio con exclusión del capital privado y mercado libre, este experimento no ha tenido hasta la fecha resultado ninguno.

4. LA IGLESIA Y LA DOCTRINA DE LA D. - La doctrina de la Iglesia referente a la d. es la siguiente: favorecer el derecho de propiedad y «hacer de modo que crezca cuanto más el número de los propietarios»; de aquí resulta un reparto más equitativo de la riqueza nacional *(Rerum novarus)*. La propiedad debe subsistir, y el Estado no tiene derecho a despojar de ella a sus ciudadanos; tiene sin embargo una función social; de aquí la obligación de usar de ella según las exigencias del bien común; la obligación de socorrer a los necesitados especialmente con lo superfluo. La d. de los bienes en un régimen de propiedad privada la establece la misma naturaleza, a fin de que las cosas creadas puedan ser útiles a todos los hombres establemente y con orden. Por lo tanto ha de ser respetado este régimen de propiedad privada. Una clase no puede excluir a otra de la participación en los bienes útiles. Así se ha de condenar la clase de los ricos cuando estima inmutable aquel orden de cosas que les favorece solamente a ellos, pero no es menos de condenar la clase obrera, cuando movida del odio, no ve más que su propio derecho o pretendido derecho de reivindicar exigiendo todo el beneficio para sí, como producto único del trabajo de sus manos. Los salarios deben determinarse no desde un punto de vista unilateral, sino considerando la justicia social, la necesidad del trabajador y de su familia, la fuerza económica de la empresa y la prosperidad general, de modo que el mayor número posible de hombres participe en los beneficios de la producción. Aun entre los Estados, no menos que entre los individuos, la solución del problema de la d. de los bienes (sobre todo de las materias primas) debiera implantarse prácticamente sobre un principio de solidaridad universal, capaz de superar el egoísmo colectivo de las naciones ciego y peligroso, basado en

la fuerza política y exasperado por cuestiones de prestigio y de espíritu de represalia. *Per.*

BIBL. — V. PARETO, *Cours d'économie politique*, II, Lausana, 1897; R. BENINI, *Principi di statistica metodologica*, Torino, 1906; F. SAVORGNAN, *Intorno all'approssimazione di alcuni indici della distribuzione dei redditi*, en *Atti del R. Ist. Ven. di S.L.A.*, 1914-15; J. B. CLARK, *The distribution of wealth*, Nueva York, 1924; L. AMOROSO, *Ricerche intorno alla curva dei redditi*, en *Ann. di matem. pura e applicata* (1925); M. MARSHALL, *Principles of economics*, Londres, 1925; P. BONNINSEGNI, *Manuel élémentaire d'économie politique*, Lausana-París, 1930; F. VITO, *L'economia a servizio dell'uomo*, Milano, 1945; P. PAVA, *L'uomo nel mondo economico*, Roma, 1951; R. PERPIÑÁ GRAU, *La crisis de la economía liberal*, Madrid, 1950; F. FERNÁNDEZ, *Las clases medias económicas*, Madrid, 1953; H. PARIS EGUÍLAZ, *Un nuevo orden económico*, Madrid, 1952; A. GOXENS, *Elementos de economía y estadística*, Barcelona, 1955.

DIVERSIONES. — 1. NECESIDAD. - Las d. son de suyo moralmente lícitas, incluso necesarias en la vida humana. En efecto, las potencias del alma por servirse en su ejercicio de las facultades corporales son limitadas en su capacidad; el espíritu no puede continuar en el trabajo de una manera indefinida, se cansa con la duración e intensidad de su aplicación y consiguientemente tiene necesidad de descanso para restaurar las energías perdidas. Ahora bien, en tanto que para el cuerpo el descanso consiste generalmente en la cesación del ejercicio corporal, la mente que en estado de vigilia no cesa totalmente en sus funciones, encuentra su reposo en divertir (de aquí el término d.) su atención a otros objetos agradables diversos de aquellos que forman su trabajo habitual. El uso de las d. forma por lo tanto parte del sistema de acciones que tiende a la perfección humana, constituye un aspecto particular de la misma y está regulado por una virtud especial: la *eutrapelia* (parte subjetiva de la modestia en un sentido amplio, v. *Modestia*), que ordena su uso según las normas de la recta razón.

2. LÍMITES MORALES. - Hay dos principios de los que se derivan todas las normas y los límites impuestos por la moral al disfrute de las distintas d.: *a*) las d. no son fin en sí mismas, sino que son esencialmente un medio para alcanzar un fin más alto: el funcionamiento perfecto del espíritu humano; *b*) como cualquier otra acción humana están sujetos a la ley moral y no pueden ofender las demás virtudes cristianas.

Por consiguiente: *a*) el límite de las d. lo señala no la capacidad o la voluntad de gozar de ellas, sino su necesidad como recreación honesta, proporcionada a las fatigas que ha de compensar; quien traspasa estos límites busca en la práctica las d. por sí mismas, quien voluntariamente no alcanza este nivel falta a un deber, porque disminuye su capacidad de trabajo; *b*) las d. deben ser de tal naturaleza y proporción que promuevan y no obstaculicen el trabajo habitual, ni produzcan ningún daño a la capacidad física, mental o moral del sujeto; *c*) las d. en su naturaleza y en el modo de disfrutarlas deben ser una ocupación conveniente al hombre en relación con las diversas condiciones y exigencias subjetivas y circunstancias objetivas, y jamás deben rebajar la dignidad humana; *d*) las d. ni por su naturaleza ni por sus circunstancias deben ofender de ningún modo las demás normas morales (de religión, pureza, honestidad, caridad, etc.), es decir, que no deben ser ocasión de pecado ni propio ni ajeno por escándalo. Para la aplicación de estas normas sobre algunas d. en especial, v. *Baile, Cine, Deporte, Teatro, Variedades. Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 168; F. WALTER, *Der Leib und sein Recht in Christentum*, Donauwörth, 1910, p. 544-729; F. METZLER, *Körperkultur und Sittlichkeit*, Innsbruck, 1930, p. 196-319; F. TILLMANN, *Die katholische Sittenlehre*, Düsseldorf, 1936, p. 57-73; P. PALAZZINI, *Divertimenti*, en EC, IV, 1765-1768; V. ARIZMENDI, *Tú en tus diversiones*, Madrid, 1953; P. LORSON, *¿Pueden santificarse las diversiones?*, Madrid, 1956; A. DE CASTRO ALBARRÁN, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, Salamanca, 1942.

DIVORCIO. — Con este nombre se indica comúnmente la facultad dada por el magistrado civil a los cónyuges de separarse y pasar a nuevas nupcias. Después de la reforma protestante, y sobre todo después de la revolución francesa, casi todos los códigos civiles vigentes sancionan el d. por varios motivos y concurriendo ciertas circunstancias. La experiencia ha demostrado que una vez legalizado el d. para remediar algunos casos dignos de compasión (p. ej., prisión perpetua, enfermedad incurable del cónyuge o adulterio), ya no se puede contener y se extiende y multiplica de tal manera que mina profundamente la estabilidad del matrimonio y la seguridad y paz de los cónyuges, creando inmensos daños para la esposa sobre todo y aun más para los hijos. El d. alienta la inmoralidad y favorece de un modo vastísimo la delincuencia juvenil.

La Iglesia Católica no ha admitido jamás el d. ni siquiera para el matrimonio legítimo de los infieles; el matrimonio válido rato y consumado de los fieles no puede ser di-

suelto por ningún motivo y por ninguna potestad humana, sino solamente por la muerte (can. 118, según la definición del Tridentino, Ses. XXIV, can. 7).

Según la doctrina católica se admite la separación de los cónyuges, incluso por tiempo indefinido, y perpetua por las causas señaladas por el derecho (cáns. 1128-1132). Sin embargo, el vínculo permanece y los cónyuges separados no pueden pasar a nuevas nupcias.

Existen además dos casos en los que un matrimonio intrínsecamente indisoluble, como es el legítimo de dos infieles, es disuelto en virtud del Privilegio Paulino (v.), cuando uno de los cónyuges se convierte y el otro se niega a convivir sin ofender al Creador (cáns. 1120-1127).

Está además el matrimonio *rato*, esto es, Sacramento, pero no consumado todavía por la unión corporal de los cónyuges, el cual puede ser dispensado con la profesión solemne o por dispensa del Sumo Pontífice cuando existen causas justas (can. 1119).

Finalmente, no se ha de confundir el d. con la declaración de nulidad del matrimonio pronunciada por la legítima autoridad eclesiástica. Esta declaración no disuelve el vínculo ni destruye el matrimonio, cosa que no podría hacer válidamente, como hemos visto, sino que declara tan sólo, después de un proceso regular, que una unión iniciada con la celebración de los ritos nupciales, en realidad no existió nunca válidamente, por obstar algún impedimento, o vicio de consentimiento o de forma.

Sin negar la gravedad de esta sentencia de nulidad y la importancia de sus efectos, ya que dan posibilidad a los presuntos cónyuges para pasar a nuevas nupcias legítimas, es evidente que no tienen nada que ver con las sentencias de d. En efecto, con éstas se pretende deshacer un vínculo válido, por su naturaleza indestructible; con la sentencia de nulidad el juez eclesiástico reconoce solamente que entre los cónyuges A y B, a pesar de las apariencias, no existió nunca un verdadero vínculo conyugal y por lo tanto son libres.

La Iglesia luchó siempre por eliminar el d. profundamente grabado en el concepto que tenían del matrimonio los romanos y los bárbaros y después de un paciente trabajo de siglos, hacia el x consiguió que en todas partes se adoptara su doctrina y su práctica sobre la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

Hoy la sociedad alejada de la Iglesia ha vuelto a caer en el viejo error, pero la doctrina y la práctica de la Iglesia demuestran cada día más claramente que son las únicas que responden no sólo a la doctrina de la Revelación, sino también al mismo derecho natural y al bien familiar y social de los pueblos, como lo han expuesto de un modo particular y luminoso las encíclicas pontificias: *Arcanum Dei* de León XIII y *Casti connubii* de Pío XI. *Bar.*

BIBL. — E. BIANCHI, *Il divorzio*, Pisa, 1879; A. BOSCO, *I divorzi e le separazioni personali dei coniugi*, Roma, 1903; E. MARTIRE, *Il divorzio*, Roma, 1920; G. BRUNELLI, *Divorzio e nullità di matrimonio negli Stati d'Europa*, Milano, 1937; G. ROUDIE, *Les exceptions à la théorie de l'indissolubilité du mariage en droit canonique*, Toulouse, 1933; J. DERMINE, *La doctrine du mariage chrétien*, Bruxelles, 1938, p. 143-54; 175-85; P. PALAZZINI, *Indissolubilità del matrimonio*, Roma, 1952; A. ALONSO ANTIMIO, *Amor conyugal y divorcio*, Granada, 1954; M. CASALS TORRES, *Divorcio civil*, Barcelona, 1950; M. IGLESIAS, *El divorcio ante la Medicina, el Derecho y la Moral*, Barcelona, 1955; L. MIGUÉLEZ, *Las causas matrimoniales de separación temporal*, en *Rev. esp. Der. Canónico*, 9 (1954), 315-352; E. ESPÍNOLA, *Valor de las sentencias de divorcio extranjero*, en *Rev. Der. y Ciencias Políticas*, 16 (1952), 477-483; R. CALVO, *La ley del divorcio en España*, en *Sal Terræ*, 23 (1934), 1028 ss., 1098 ss.

DOCILIDAD. — 1. D. EN SENTIDO ETIMOLÓGICO Y GENERAL. - La d. (de *docere* = enseñar) es el acto que nos hace dispuestos a aprender la enseñanza ajena. Es una buena disposición del entendimiento o de la voluntad a dejarse influir y dirigir por las instrucciones o consejos ajenos, e incluso a aceptar las opiniones ajenas y preferirlas a las propias.

Genéricamente la d. queda incluída en el ámbito de la prudencia (v.). En efecto, siendo la prudencia la virtud que preside la ordenación buena o recta de todas las operaciones particulares del hombre y siendo éstas múltiples y de una variedad casi ilimitada, el hombre se encuentra en la imposibilidad de ponderar por sí solo cada una de ellas, bien por falta de tiempo, bien sobre todo por defecto de conocimiento, bien por el influjo que ejercen las pasiones sobre las facultades que debieran dirigirlo. Si él es dócil, en la necesidad de obrar se deja instruir por otro, aprovechando para sí la ciencia y experiencia ajenas y de esta manera podrá obrar prudentemente.

2. D. EN SENTIDO ESPECÍFICO. - En un sentido más restringido y preciso se dice que es dócil aquel que se pliega fácilmente a los consejos y a la voluntad del que manda reconociendo en él una manifestación de la voluntad divina. En este sentido la d. es mansedumbre (v.), paciencia (v.) y especial-

mente obediencia. Por lo tanto, sobre el fondo general de la prudencia que dirige las acciones humanas a su recto fin se precisa la d., que de esta manera se convierte en una forma particular de la obediencia (v.), en el sentido de que la voluntad está dispuesta a plegarse fácilmente a la dirección que la voluntad de los superiores da a las acciones propias. *M. d. G.*

BIBL. — H. D. NOBLE, *Prudence*, en DTC, XIII, 1053; G. SETTE, *Docilità*, en EC, IV, 1781-1782.

DOCTRINA CRISTIANA. — 1. ENSEÑANZA RELIGIOSA. - Llámase d. cristiana la institución prescrita por la Iglesia en los cáns. 1329-1336 del CIC, por la cual se ha de enseñar la religión (dogma y moral) no sólo a los niños que han de recibir los primeros sacramentos, sino también a todos los fieles para confirmarlos en la fe cristiana. Es la continuación del antiguo catecumenado. Consiste en una instrucción catequística regular y metódica, cuyo objeto es no sólo refrescar el conocimiento de las cosas aprendidas en la juventud e impedir su olvido, sino también profundizar en estos conocimientos perfeccionando a los fieles en la ciencia religiosa. Al terminar la escuela elemental no termina la formación religiosa del fiel, porque precisamente cuando al joven se le presentan las grandes crisis sobre la fe y las costumbres es cuando es más necesario el conocimiento de la d. cristiana. Esta continuación de la instrucción religiosa fué llamada por los franceses *catéchisme de persévérance* por el hecho de que no se contentaban con la instrucción elemental, sino que pretendían que las condiciones religiosas de los adultos tuviesen una mayor firmeza.

El término d. cristiana nació por relación a la *doctrina christiana* de la Iglesia antigua, divulgado principalmente por San Agustín (PL 34, 15-122) en un escrito homónimo y más tarde por el catecismo latino de Canisio. Se hizo oficial por el Decreto de reforma del Concilio de Trento y por la Const. *De doctrina christiana populis tradenda* de Benedicto XIV (1742). Así nació la palabra *catecismo* para designar el librito que contiene, generalmente en forma dialogada, el compendio de la d. cristiana. Aunque es muy importante y útil la enseñanza por medio de este librito, no podrá sin embargo sustituir jamás la enseñanza oral prescrita por el mismo Jesucristo a sus apóstoles.

2. SUS BENEFICIOSOS EFECTOS. - «Hacer cristiana la generación que comienza es truncar el mal en su raíz y asegurar la salvación de los pueblos» (Gerson). «La vida eterna, dice el Divino Maestro, consiste en que te conozcan a Ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, tu enviado» (Jn., 17, 3). Mas, ¿cómo llegar al conocimiento de tan altísimas verdades sin la enseñanza? «¿Cómo creerán —dice San Pablo— en aquel de quien no oyeron hablar? ¿Cómo oirán hablar de Él si no hay quien se lo predique?» (Rom., 10, 14). La enseñanza, por lo tanto, es el medio escogido por Dios para comunicar a los hombres el conocimiento de la verdad. La instrucción religiosa no sólo enseña al niño, sino también al adulto lo que debe saber para llegar a la vida eterna; al mismo tiempo ejerce una saludable eficacia sobre toda la naturaleza espiritual del hombre y se convierte incluso en el orden puramente natural en el medio más poderoso de formación y de educación (cfr. Enc. *Acerbo nimis* de S. Pio X).

3. LOS DOCENTES. - «Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros» dijo Jesucristo a sus apóstoles (Jn., 20, 21).

A la Iglesia y a sus ministros corresponde ciertamente el derecho de enseñar la d. religiosa, ya que Jesucristo envió a sus apóstoles y a los sucesores de éstos con las palabras: «Id y enseñad a todas las gentes» (Mat., 28, 19), y sólo a ellos les prometió su asistencia efectiva hasta el fin de los tiempos (Mat., 28, 20). Bajo este aspecto la autoridad y la responsabilidad de los ministros de la Iglesia varían con la extensión de su jurisdicción. El Romano Pontífice, Vicario de Jesucristo y sucesor de San Pedro, tiene una autoridad suprema y universal (can. 218). Cuando enseña *ex cathedra* su palabra es la expresión infalible de la verdad y todo fiel le debe sumisión total.

Por debajo de esta suprema autoridad se encuentran los Obispos, instituídos también para regir la grey de Cristo, es decir, para instruirla y gobernarla. Jueces de la fe cada uno en su diócesis, los ministros inferiores reciben de ellos su autoridad (can. 329). Párrocos, vicepárrocos y demás sacerdotes son sólo delegados para la instrucción religiosa (can. 1327).

Pero si los ministros de la Iglesia han recibido la misión directa de enseñar la d., teniendo en cuenta el número inmenso de fieles, y el relativamente pequeño de sacerdotes, pueden y deben hacerse ayudar en este oficio por auxiliares instruídos y celosos.

4. GRAVE DEBER. - La Iglesia no ha cesado jamás por medio de los Concilios, de los

Doctores y de los Sumos Pontífices, hasta el papa Pío XII, de recomendar a todos los que tienen cura de almas el grave deber de la enseñanza de la d. cristiana (*Proprium ac gravissimum officium*, dice el can. 1329), hasta el punto de conminar con penas canónicas a los párrocos negligentes en el cumplimiento de esta obligación (cáns. 2182-2185; 2382).

Pero la obligación de la enseñanza de la d. cristiana no corresponde solamente a los párrocos y a los sacerdotes, sino que se extiende ante todo a los padres, para quienes es un deber de justicia y de piedad para con sus hijos. Así también están obligados los maestros cristianos, considerando que sus alumnos podrán alcanzar la ciencia, pero no educarse en el verdadero sentido de la palabra, si no reciben una adecuada enseñanza religiosa.

Es por lo tanto voluntad formal de la Iglesia, y al mismo tiempo deber de caridad cristiana de todos aquellos que tienen capacidad suficiente, emplearse bajo la autoridad de los Pastores en combatir la ignorancia y en propagar las verdades de la fe católica.

El Sumo Pontífice Pío XI, con fecha 9 marzo 1930, concedió las siguientes indulgencias por la enseñanza de la d. cristiana:

a) Indulgencia plenaria dos veces al mes a todos los fieles que por lo menos dos veces al mes, por el espacio de alrededor de media hora y no menos de veinte minutos, presten su cooperación a la enseñanza de la doctrina cristiana.

b) Indulgencia parcial de tres años (Sagrada Penitenciaria, 26 mayo 1949) cada vez que se preste este trabajo.

5. Modo de cumplirlo. - La prudencia, la piedad, el amor de las almas y el deseo del reino de Dios han de guiar al catequista en la seria preparación de las instrucciones, tanto en la sustancia como en la forma, para que no se le escape ninguna inexactitud. En la enseñanza de la moral se precisa un gran equilibrio para no caer ni en el rigorismo ni en el laxismo. Es particularmente necesaria una gran ponderación para distinguir los pecados mortales de los veniales, así como lo que es de consejo de lo que es de precepto, para no falsear las conciencias. *Tar.*

BIBL. — *Manuale del catechista*, Roma, 1910; F. N., *Manuale di pedagogia per l'insegnamento della religione*, Torino, 1937; Pavanelli-Vigna, *Euntes docete*, Torino, 1923; C. Krieg, *Catechetica*, Torino, 1915; G. Stano, Ph. Oppenheim, G. Bovini, *Catechesi*, en EC, III, 1094-1115; C. Testore, *Catechetica-Catechismo*, ibid., 1118-1125; íd., *Dottrina cristiana*, *Arciconf. pia*, ibid., IV, 1097-1098; D. Llorente, *Tratado elemental de pedagogía catequística*, Valladolid, 1950; J. Tusquets, *Pedagogía catequística para seglares*, Barcelona, 1952; J. Samsó, *Guia per a catequistes*, Barcelona, 1955.

DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA. — 1. Noción. - Es la enseñanza cristiana acerca del origen, naturaleza y fin de la sociedad.

La d. social cristiana ha tenido un desarrollo extraordinario por parte del Supremo Magisterio de la Iglesia en este último siglo, por obra sobre todo de Pío IX, León XIII, Pío XI y Pío XII. La razón es que en la edad contemporánea la convivencia humana ha sufrido transformaciones radicales en todos los sectores: económico, político, cultural, internacional, y han brotado infinidad de teorías en torno a ella con frecuencia esencialmente erróneas o incompletas. De aquí la necesidad de una presencia del Magisterio de la Iglesia para disolver errores, proponer la sana doctrina en esta materia bajo nuevas formas y un más amplio desarrollo y proyectar finalmente líneas seguras de acción constructiva.

2. Consideración de la persona. - En la d. social cristiana la persona humana es considerada fundamento, fin y sujeto de la vida social: punto básico que caracteriza la doctrina, la hace humana, y explica su influencia cada vez mayor en la regulación de las relaciones sociales, después de la quiebra del individualismo liberal y la creciente desilusión de los experimentos colectivistas. *Pav.*

BIBL. — P. Pavan, *La vita sociale nei Documenti Pontificii*, Milano, 1946; R. Kothem, *L'enseignement social de l'Église*, Louvain, 1949; J. Cronin, *Catholic social principles*, Milwaukee, 1950; J. Aspiazu, *Acción social del sacerdote*, Madrid, 1946; F. Ayala, *Introducción a las fuerzas sociales*, Madrid, 1950; S. Aznar, *Estudios económicos sociales*, Madrid, 1946; J. Casanovas, *Estudios sociales*, Barcelona, 1953.

DOCUMENTO FALSO. — 1. Denuncia de falsedad. - Si en un juicio contencioso una de las partes exhibe documentos que el adversario tiene motivos para juzgar falsos o interpolados, éste puede presentar denuncia de falsedad para invalidarlos, una vez reconocida su falsedad o interpolación objetiva.

2. Modo de servirse de ella. - La denuncia de falsedad se puede presentar como causa principal, o como incidental, aun cuando los documentos recusados hayan sido reconocidos como verdaderos por las partes, a no ser que el reconocimiento haya tenido lugar en virtud de una sentencia judicial, pasada a cosa juzgada; esto último tanto en un juicio contencioso como en un juicio penal.

Antes de proponerla se ha de advertir al adversario que si pretende servirse en el pleito del documento que se juzga falso se pre-

públicos, como servidumbre de familia, que habitaban en la misma casa de su patrono o señor. Entre los escritores eclesiásticos se encuentra la terminología de *domestici fidei* para significar a los cristianos ya instruídos que se entregaban con mayor celo a la vida cristiana.

Hoy se entiende por d. una persona asalariada que presta su servicio a la persona que le paga este salario, cohabitando generalmente en la misma casa de su dueño. La calificación por lo tanto de d., en el sentido que le dan repetidamente las leyes, así como la expresión servicio o servidumbre familiar, usada en algunos textos y en el lenguaje común, se refieren al trabajo subordinado que se presta en favor de una persona, de una familia o de otros grupos, caracterizados por un régimen de convivencia (p. ej., colegios, casa de salud, conventos, etc.), para atender a servicios inherentes al gobierno de la casa o a las necesidades personales del dador del trabajo o de los miembros de la familia regida por él. Así se tiene un verdadero contrato de trabajo y según esta naturaleza nacen los derechos y las obligaciones para el d. El d. se diferencia del obrero porque en tanto que éste se obliga a la prestación de un trabajo cualitativa y cuantitativamente determinado, el d. se obliga a la prestación de una obra permanente de carácter continuativo, sin determinación (en general) de tiempo y sin determinación específica de trabajo. Por lo regular el d. no se obliga a prestar una obra determinada, sino un conjunto de servicios materiales, relativos tanto a la persona del dador del trabajo como a la familia y gobierno de la casa. Sin embargo, la prestación de obra puede dirigirse hacia un determinado ramo de las faenas domésticas de donde nacen las diversas categorías de domésticos, como, p. ej., camareros, cocineros, jardineros, lavanderas, planchadoras, enfermeras, etc.

2. Derechos y deberes. - Las relaciones jurídicomorales entre el patrono y el d. se determinan por un pacto, por la ley, por los usos locales y finalmente por la equidad (cfr. CCE, arts. 1583-1587).

Generalmente la prestación de trabajo ha de realizarse personalmente, porque este trabajo se contrata *intuitu personæ*, y satisfacerse con la máxima diligencia.

El derecho principal del d. consiste en tener el pago exacto e íntegro de su salario en la medida y tiempo convenido, así como las demás prestaciones (p. ej., vestidos, vacaciones, etc.) a que se ha obligado el amo y las establecidas por la ley, como, p. ej., los seguros, indemnizaciones, etc. Así también el d. tiene derecho a ser recompensado por los trabajos extraordinarios no previstos en el contrato de servicios, como, p. ej., viajes extraordinarios, trabajos no inherentes a su oficio, etc. Tiene también derecho al respeto a su persona, tanto respecto de la higiene, alimento, urbanidad de modales, etc., como a su fe religiosa, por cuya razón pudiera y en algunas circunstancias estará obligado a negarse a obedecer las órdenes o realizar los trabajos que degraden su dignidad humana u ofendan su fe religiosa.

3. Obligaciones morales. - El d. tiene la grave obligación de respetar la casa y las personas de la familia de su amo, donde presta sus servicios y goza de cierta confianza por efecto de la cual los delitos que comete, abusando de su cualidad de d., son castigados con pena agravada, incluso por el CPE (cfr. art. 516, n. 2). El d. según la moral católica está obligado al respeto, obediencia y fidelidad. Se hace por lo tanto reo de pecado, más o menos grave, y está obligado a resarcir los daños ocasionados por su negligencia: *a*) si pierde inútilmente el tiempo; *b*) si por incuria propia se arruinan las cosas y objetos que están a su cuidado; *c*) si revela los secretos de familia; *d*) si toma para sí o da a otros cosas de la casa sin permiso, al menos justamente presunto; *e*) si trata de compensarse juzgando equivocadamente ser perjudicado en el salario que él mismo pactó con su amo; *f*) y, finalmente, si lleva una conducta incorrecta tanto en la familia como fuera del ambiente de su trabajo. El d. en cuanto tal no está dispensado de asistir a la Sta. Misa los domingos, ni del ayuno y abstinencia si no es en casos graves y si se ve obligado por verdadera necesidad; el trabajo ordinario no es una razón suficiente para dispensarlos de las leyes generales de la Iglesia. Cuando su patrón o amo (habitualmente, y más todavía si es con ánimo perverso) impide al d. satisfacer sus deberes religiosos, éste está obligado a buscar otro trabajo para no poner en peligro la salvación eterna de su alma. *Tar.*

BIBL. — Collet, *Istruzioni e preghiere all'uso dei domestici e delle persone che lavorano in città*, Paris, 1758; Ballerini - Palmieri, *Opus theol. mor.*, II, Prati, 1889, n. 837 ss.; P. Greco, *Il contratto di lavoro*, Torino, 1939.

DOMICILIO. — 1. Noción. - En sentido canónico el d. es el lugar donde uno reside con intención de permanecer allí para siem-

pre. Por lo tanto el d. requiere el hecho de la residencia y la intención de residir perpetuamente. El hecho es fácilmente controlable: no así la intención, que pertenece a las facultades internas del alma; sin embargo, se presume la intención (y esta presunción es *iuris* y *de iure*, esto es, no admite prueba directa en contrario) si la morada se prolongó de hecho por diez años completos. El lugar en que se adquiere el d. es en el derecho canónico la parroquia o la cuasi-parroquia (v.): se habla por lo tanto propiamente del d. parroquial por el cual un fiel se hace súbdito del párroco, pero se habla también —en sentido análogo— de un d. diocesano, por el cual el fiel se hace súbdito del Obispo.

2. Varias especies de d. - El d. es *voluntario* si ha sido elegido libremente y *necesario* si es establecido por la ley (así el d. de la mujer es el del marido, el del amente el de su curador, el de los menores el de sus padres o de su tutor).

Además del d. el código de derecho canónico considera el cuasi-d., el cual se adquiere por la residencia en un lugar con intención de permanecer allí la mayor parte del año: esta intención, análogamente a cuanto hemos dicho del d., se presume si la residencia se prolonga de hecho por más de seis meses. Aquí también se da un cuasi-d. parroquial y un cuasi-d. diocesano. La mujer, el menor y el amente siguen el cuasi-d. del marido, del padre, del tutor y del curador; sin embargo, tanto la mujer como el menor puede elegir al mismo tiempo un cuasi-d. voluntario. Es oportuno recordar a este respecto que como uno puede distribuir su residencia en diversos lugares, de hecho se puede hablar de varios domicilios o cuasi-d. (siempre que exista la correspondiente intención); sin embargo, aun cuando todos están de acuerdo en reconocer la posibilidad de coexistencia de un d. y de un cuasi-d., los más niegan la posibilidad práctica de tener varios cuasi-d. y algunos no admiten la posibilidad de dos domicilios simultáneos.

En relación con el d. el Código de derecho canónico llama *incola* al que reside en el lugar de su d.; *advena* al que vive en el cuasi-d.; *peregrinus* al que teniendo el d. o el cuasi-d. en un lugar, de hecho reside temporalmente en otro; finalmente, *vagus* el que no tiene ningún d. o cuasi-d. *Fel.*

BIBL. — A. de Meester, *De domicilio vel quasi domicilio*, en *Coll. Brugenses*, 21 (1921), 149-57; G. Oesterle, *De domicilio religiosorum*, en CpR, 5 (1924), 167-78; Vindex, *Domicilium et quasi domicilium eorumque effectus in codice iuris canonici*, en *Ius pontif.*, 6 (1926), 45-55, 112-26, 154-58; I. M. Costello, *Domicile and quasi-domicile*, Washington, 1930.

DONACIÓN. — 1. Noción y forma de la d. Con la d. el donante transmite a otra persona libremente alguna cosa de su propia fortuna.

Llámase *donante* o *donador* el que dona, y el que recibe *donatario*.

En cuanto a la forma de la d. se requiere para su validez por derecho natural que sea recibida o aceptada por el donatario. El derecho civil establece, sin embargo, que esta aceptación se formule cuando se trate de bienes inmuebles en escritura pública, tratándose de bienes muebles puede hacerse la donación verbalmente, si al mismo tiempo se entrega la cosa, o por escrito en caso contrario. La aceptación se ha de hacer también en escritura pública, si se trata de bienes inmuebles o en documento privado en otro caso (CCE, arts. 632, 633).

2. Objeto y sujeto de la d. - Se puede donar cualquier bien, pero el derecho español limita la donación a los bienes presentes del donante, siempre que éste se reserve lo necesario para vivir en un estado correspondiente a sus circunstancias. Excluye también de la donación los bienes futuros (CCE, artículos 634, 635). Tampoco se puede dar ni recibir como donación más de lo que se pueda dar o recibir por testamento, considerándose inoficiosa la donación en todo lo que excediere esta medida, la cual podrá reducirse en cuanto al exceso a la muerte del donante, no afectando, sin embargo, la reducción a los frutos ya percibidos. Esta reducción podrán pedirla solamente los que tengan derecho a legítima o parte alicuota de la herencia o sus herederos o causahabientes (CCE, arts. 654, 655).

Pueden donar todos los que puedan disponer de sus propios bienes libremente; pero el derecho positivo señala varias excepciones al excluir de estos actos a las personas inhábiles para contratar o disponer legalmente. En lo que se refiere a las d. hechas a causas pias, conviene tener presente la legislación de la Iglesia (v. *Fundación piadosa*, *Legado piadoso*).

Por derecho natural la d. se puede hacer a todas las personas, incluso a los concebidos no nacidos y a la prole cuya concepción se puede esperar.

El derecho positivo restringe aquí también la d. Las principales restricciones se refieren a la aceptación, a las donaciones entre

los cónyuges durante el matrimonio fuera de los regalos módicos hechos con ocasión de algún regocijo familiar y las hechas por uno de los cónyuges a los hijos que el otro cónyuge tenga de diverso matrimonio, o a las personas de quienes sea heredero presunto al tiempo de la donación (CCE, artículos 1334 y 1335).

La d. puede ser revocada por algunos motivos, como son la ingratitud, el no cumplir las condiciones impuestas, o por el mismo derecho, cuando al donante, que no tenía hijos cuando hizo la donación, le nacen hijos legítimos o los tiene legitimados o naturales reconocidos, aunque sean póstumos, o si resulta vivo el hijo que al tiempo de la donación tenía el donante por muerto (CCE, art. 644). No son revocables las donaciones hechas por razón de matrimonio (CCE, art. 1333).

Finalmente, las donaciones que han de producir sus efectos por muerte del donante se rigen por las reglas de la sucesión testamentaria, mientras que las que lo producen entre vivos se rigen por las disposiciones generales de los contratos y obligaciones (CCE, artículos 620, 621).

Son nulas por lo tanto las d. hechas por error, violencia, intimidación o dolo (CCE, art. 1265). *Tr.*

3. Condiciones y diversas formas de d. La d. vale (para recordar solamente las condiciones necesarias) si se hace deliberada y voluntariamente, si se puede donar la cosa, si el otro acepta la d. y si la puede aceptar. Por este motivo pueden donar solamente por derecho natural los que tengan suficiente uso de razón; en la ley positiva se excluyen también algunos otros como ya hemos visto (CCE, art. 624).

Respecto de las especies de d. se ha de distinguir la d. puramente liberal, sin obligación precedente ninguna, y la remuneración. Se ha de añadir la d. nupcial o por motivo de matrimonio y se ha de recordar además la d. cualificada y la d. hecha *sub modo* (o d. modal. El modo es una carga aneja al contrato que ha de ser satisfecha por el donatario.

Tenemos además la d. propia que contiene el *ius in re* y la d. hecha de palabra o promesa, en la cual se basa el *ius in rem.*

En relación con sus efectos la d. se dice *inter vivos* cuando se realiza en vida y por pura bondad del donante y merecimiento del donatario, aunque la cosa no se entregue de momento, y *mortis causa* cuando se hace por causa de muerte o de peligro mortal sin intención de perder el donante la cosa o su libre disposición en caso de vivir.

4. La d. en el CIC. - No sólo las disposiciones de derecho natural, sino también las de derecho civil que no contradigan a aquéllas son recogidas por el CIC salvo algunas excepciones. Las excepciones se refieren a las causas pías, para las cuales basta para que la d. sea válida con sola la capacidad natural y canónica (can. 1513), y no es estrictamente necesaria la observancia de las formalidades del derecho civil (can. 1516). Se refieren igualmente a la determinación de la incapacidad de aceptar d. el religioso profeso de votos solemnes, el cual no puede aceptar si no es a favor de la orden, si es capaz de poseer, o de la Sta. Sede, si la misma orden es incapaz de poseer (can. 582). Se refieren finalmente a la tutela del patrimonio de las iglesias, por donde se presume hecha a la iglesia la d. hecha al rector de la misma (canon 1536, § 1), el cual no puede rehusar por sí (can. 1536, § 2), salvo el derecho a la *restitutio in integrum* en caso de ser rechazado ilegítimamente algún donativo (canon 1536, § 2); por otra parte la ingratitud del rector no constituye motivo de revocación para la d. hecha a la iglesia (can. 1536, § 4). Los mismos rectores, prelados, etc., no pueden hacer donaciones de cierto volumen con los bienes muebles de las iglesias confiadas a ellos sin una causa justa de remuneración, piedad o caridad cristiana (can. 1535). Lo mismo se ha de decir de los superiores religiosos (can. 537): las donaciones hechas ilícitamente son revocables por los sucesores. *Pal.*

BIBL. — F. Marsi, *Della donazione*, Torino, 1936.

DONES DEL ESPÍRITU SANTO. — 1. Dones en general. - El hombre, lo mismo que depende de Dios en cuanto a su ser, así depende de Él también en cuanto a su obrar: toda acción humana requiere un impulso, o sea, una moción por parte de la causa primera. Las mociones divinas a actos sobrenaturales son gracias actuales (v. *Gracia*). Hay gracias que mueven nuestras facultades espirituales a obrar del modo que les es propio, es decir, de un modo discursivo o deliberativo (gracias comunes), y otras que mueven estas facultades a obrar de un modo superior, esto es, supradiscursivo o supradeliberativo (gracias especiales); los actos relativos a estas gracias especiales son actos cuyo modo es sobrehumano. La actividad de Dios en las creaturas es común a las tres Personas Di-

vinas. Las operaciones divinas, sin embargo, que tienen una semejanza especial con las propiedades personales de una de las Personas de la Sma. Trinidad se atribuyen a esta Persona: por lo que todas las obras de Dios en que resplandece de un modo particular el amor de Dios al hombre, en especial las mociones especiales de la gracia, aunque no sean obra exclusiva de la tercera Persona de la Sma. Trinidad, se atribuyen al Espíritu Santo, que es el Amor personal de Dios.

Las mociones especiales de la gracia pueden llamarse con razón d. del Espíritu Santo. Sin embargo, es doctrina común en la Iglesia que en el momento de la justificación, junto con la gracia santificante. Dios nos concede aquellas entidades que disponen nuestro entendimiento y nuestra voluntad a recibir los impulsos especiales de la gracia y a poner los actos sobrehumanos correspondientes a estos impulsos: estas entidades infusas, que son verdaderos hábitos, distintos de las virtudes infusas, se llaman en sentido propio los d. del Espíritu Santo. Hacen al alma santificada instrumento adecuado del Espíritu Santo, que obra de un modo superior en ella. San Gregorio de Nacianzo compara los dones a las cuerdas de una cítara: tocadas por el divino artista, estas cuerdas producen los sonidos más melodiosos. Compáranse también a las velas desplegadas de un barco, las cuales recogen el viento favorable que mueve el barco sin que los remeros tengan que fatigarse. León XIII, en su encíclica *Divinum illud munus* (AAS, 29 [1897], 654), desarrolla ampliamente la doctrina de los dones.

2. Los dones en particular. - Nuestras necesidades son muy diversas; la acción del Espíritu Santo es también multiforme en nosotros. Según la enseñanza tradicional son siete los d. del Espíritu Santo; a saber: los dones del entendimiento, ciencia, sabiduría, consejo, piedad, fortaleza y temor de Dios. Esta división se basa en un texto de Isaías (11, 1 ss.).

a) Por medio del don del *entendimiento*, el Espíritu Santo nos hace penetrar más profundamente en las verdades de la fe y descubrir su íntimo significado, sus recónditos tesoros y sublimes armonías: no se consigue la evidencia de los misterios propiamente dichos, pero se comprende que no hay oposición ninguna entre ellos y las verdades de la razón y que su aparente oscuridad proviene únicamente de la deficiencia de nuestra inteligencia demasiado débil para poder contemplar la luz dvina.

b) Por medio del don de la *ciencia* el Espíritu Santo nos hace conocer las cosas creadas en su relación con Dios: en nosotros mismos y en los demás nos hace ver la imagen de Dios y en las creaturas irracionales los vestigios de Dios, cuyo fin es conducirnos al Señor; en los sucesos alegres o tristes, que suceden en la vida de los individuos y en la historia de los pueblos nos hace descubrir los medios que hemos de emplear para purificarnos y unirnos más íntimamente con Dios; nos hace tocar igualmente casi con el dedo la horrenda deformidad del pecado.

c) Por medio del don de la *sabiduría*, el Espíritu Santo nos da un conocimiento superior y amoroso de Dios, y en Dios nos hace apreciar las cosas creadas en su justo valor. Este conocimiento de Dios, aunque permanece oscuro, es sin embargo muy superior al conocimiento de Dios que se puede conseguir con sola la fe y la razón desnuda: es, en efecto, un conocimiento de carácter casi experimental de Dios, el cual, produciendo admirables efectos en el alma (Rom., 8, 16), se hace casi tocar por ella, como principio que le da vida y como ser sumamente amable e infinitamente superior a todos nuestros conceptos, algo así como nuestra alma que, aunque no la vemos, nos hace sentir su presencia en nuestras acciones.

d) Por medio del don del *consejo* el Espíritu Santo sugiere lo que es o no es conveniente hacer en un caso determinado y de esta manera quita las incertidumbres y perplejidades que pueden surgir cuando se trata de aplicar las normas generales que se han de observar en los mil casos particulares que se presentan.

e) Por medio del don de la *piedad* el Espíritu Santo hace surgir en nuestra voluntad un sobrehumano afecto filial a Dios, Padre Nuestro, y un sentimiento de fraterno afecto hacia el prójimo, sin excluir a los que nos han hecho algún mal: amor que nos lleva a la entrega más completa de nosotros mismos a la gloria de Dios y al bien de las almas.

f) Por medio del don de la *fortaleza* el Espíritu Santo da a nuestra voluntad una energía que la hace capaz de emprender sin vacilaciones y continuar hasta el fin las cosas más arduas por la gloria de Dios y la salvación de las almas e incluso de soportar

alegremente los más duros sufrimientos a veces por muchos años.

g) Por medio del don del *temor* el Espíritu Santo produce en nuestra alma un respeto filial, o sea un temor reverente de la divina Majestad, temor que no impide la intimidad con Dios, Padre Nuestro, sino que nos aleja de todo lo que ofende a Dios y nos lleva a la mortificación de nuestros sentidos y de cualquier afecto desordenado.

3. Sugerencias prácticas. - Es cierto que los dones no son inactivos en el alma; pero no en todos son igualmente operantes. El hombre se dispone a recibir con mayor frecuencia las mociones especiales del Espíritu Santo habituándose a pensar frecuentemente en Dios; mortificando el amor propio y la inclinación al placer; no resistiendo nunca con propósito deliberado a las divinas inspiraciones claramente percibidas (discernimiento de espíritu) aunque los sacrificios que requieran parezcan difíciles; implorando con humildad y con confianza las mociones especiales del Espíritu Santo. *Man.*

BIBL. — A. Gardeil, *Dons du S. Esprit*, en DTC, IV, 1728-1781; A. Vacant, *Esprit Saint*, en *Dict. de la Bible*, II, 1967-1970; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1307-1358; A. Meynard, *Trattato della vita interiore*, Torino, 1930, v. I, n. 168-199; J. De Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1937, p. 119-138; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 75 ss., 787 ss.; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, 1954, p. 68 ss.; J. de Sto. Tomás, *Tratado de los dones del Espíritu Santo*, en *Cristiandad* (1947), 228; A. San Cristóbal, *Las dos exposiciones de Sto. Tomás acerca de los dones del Espíritu Santo*, en *Rev. Esp. de Teología* (1952), 339-371; A. García Vieyra, *Los dones ejecutivos en la vida activa*, en *Rev. de Teología*, 6 (1952), 37-48.

DOTE RELIGIOSA. — 1. Noción. - Es cierta cantidad de dinero o de bienes destinados a la manutención de la religiosa profesa, que ésta entrega al instituto religioso al comienzo del noviciado.

2. Historia. - La recepción en los monasterios debía ser hecha siempre sin retribución ninguna como mandaban los cánones de las Decretales (X, III, 19, 25) a tenor de las prescripciones de los Concilios antiguos, como el de Nicea de 787, de Ruán de 1180, de Letrán de 1179. Sin embargo era ya práctica admitida, al menos en los monasterios más pobres, el aceptar algo por los gastos de alimento y vestido durante el período de prueba y el mismo Sto. Tomás y San Raimundo de Peñafort decían que no era simonía el uso de estos dones. Además, la aceptación gratuita de las postulantas terminó, especialmente a fines de la Edad Media, por traer como consecuencia la imposición por parte de muchos padres a sus hijas de entrar en los monasterios con objeto de dejar una herencia más copiosa a los demás hijos. Ésta fué otra de las razones de que naciera la costumbre de pedir a todas las que entraban en el monasterio una cantidad determinada: la doctrina y jurisprudencia de las Sdas. Congregaciones no consiguieron arrancar esta costumbre a pesar de que el mismo Concilio de Trento renovó las antiguas prescripciones sobre la aceptación gratuita de las postulantas. Al surgir las congregaciones femeninas de votos simples la institución de la dote tuvo una nueva aplicación y la misma Sta. Sede intervino para someterla a una reglamentación jurídica, especialmente por medio de la aprobación de las constituciones.

3. Actualmente. - La dote propiamente dicha consiste, según el Código (can. 547), en cierta cantidad de dinero o de bienes que la postulanta entrega al comienzo del noviciado o promete entregar al monasterio o instituto, a fin de que después de la profesión pueda servir para el mantenimiento de la religiosa mientras ésta permanece en la religión. Es requisito esencial de la dote que constituya un capital fijo y fructífero a disposición del monasterio o del instituto. No es dote por lo tanto el dinero requerido por algunas religiones para los gastos del postulantado o del noviciado, ni las cantidades entregadas a la religión sin constituir capital, ni tampoco el dinero ofrecido por los padres o pedido a los mismos, cuya enajenación es siempre libre para la religión; mucho menos se han de tener por dote las cosas fungibles que la religiosa lleva consigo al entrar en la religión.

La obligación de la dote, según el Código, se impone solamente a las monjas que ingresan en el monasterio; en los institutos de votos simples se ha de estar a lo que prescriban las constituciones. Donde sea obligatoria la dote no puede ser dispensada más que por la Sta. Sede y debe ser entregada antes de la toma del hábito o al comienzo del noviciado o puede en determinadas circunstancias ser hecha una promesa formal con valor incluso en el foro civil de entregarla a la religión después de la profesión. Sin embargo, la religión no se convierte en propietaria absoluta sino a la muerte de la religiosa (can. 548); anteriormente tiene la obligación de conservarla y administrarla con cautela y atención bajo el control del Ordinario del lugar (can. 550) e invertirla de un

modo fructífero; ni es lícito sin permiso de la Sta. Sede enajenar de ninguna manera el capital de las dotes (can. 549). El fin de la ley de la dote es el bien mismo de la religiosa en el doble sentido de que si permanece en la religión constituye una fuente de manutención que garantiza su vida en la religión y si la religiosa sale puede constituir al menos el mínimo indispensable para iniciar su vida en el mundo. A este fin prescribe el Código que cuando la religiosa deja la religión por cualquier motivo, incluída la dimisión, debe devolvérsele toda su dote sin los réditos ya vencidos (can. 551). *Man.*

BIBL. — LARRAONA, *De dote religiosarum*, en CpR, 20 (1939), 8, ss.; J. BRYS, *De dote religiosarum*, en *Collat. Brugenses*, 38 (1938), 56-59; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 111.

DROGAS VOLUPTUOSAS. — 1. NOCIÓN. - Son sustancias (café, tabaco, etc.) que no tienen un notable valor nutritivo, pero que el hombre las usa porque excitan el sistema nervioso y al mismo tiempo dan una satisfacción a los sentidos, especialmente al gusto.

2. USO PECAMINOSO. - El uso de d. voluptuosas no va de suyo contra la moral. Pero este uso puede llegar a ser pecado por diversas razones: *a*) es pecado usar d. voluptuosas por puro placer y satisfacción de los sentidos, excluyendo positivamente toda otra utilidad. El uso tiene su utilidad cuando repara el cansancio o da al cuerpo una justa recreación para poder realizar bien su trabajo como instrumento del alma; *b*) es pecado usar d. voluptuosas en tal medida que ocasionen daño a la salud corporal, sea por influjo directo, p. ej., causando una intoxicación de nicotina, sea por influjo indirecto, causando un hábito, una pasión o un peligro de ella, como en el hombre que se hace esclavo del tabaco; *c*) se puede pecar también de otras formas, p. ej., cuando el uso es excesivo a causa de los gastos que ocasiona, de manera que se consuma en él el dinero necesario para otros fines obligatorios (p. ej., sostener honestamente la familia) o mucho más noble, de suerte que los gastos hechos para la adquisición de d. voluptuosas sean evidentemente irrazonables (v. también *Narcóticos*). *Ben.*

BIBL. — D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, II, p. 520-521, n. 672; V. M. PALMIERI, *Medicina legale canonista*, Città di Castello, 1946, p. 50-51.

DUDA. — 1. NOCIÓN. - Es el estado de la mente que entre dos proposiciones contrarias o contradictorias no ve razones suficientes para adherirse a la una más que a la otra. En este sentido, que es el propio, la d. es la suspensión del juicio. En un sentido más amplio comprende también otros estados mentales, en los cuales se tiene algún juicio, pero mezclado de incertidumbre, y así incluye la sospecha y la opinión, en la primera de las cuales la mente se inclina a una proposición sin atreverse a adherirse, y en la segunda se adhiere, pero con temor de equivocarse.

2. DIVERSOS ASPECTOS DE LA D. - Los moralistas suelen hablar de la d. en todos estos sentidos y se ocupan de ella en cuanto influye en la moralidad del acto humano.

Distinguen una d. positiva y otra negativa. Llámanla *negativa* cuando no hay razones ni en pro ni en contra, y *positiva* cuando hay razones (iguales) por ambas partes.

Distinguen también una d. práctica y una d. teórica (o especulativa). Es *práctica* la que tiene por objeto inmediato la licitud del acto que el sujeto ha de poner en concreto; *teórica* (especulativa) es aquella que recae sólo indirectamente sobre el acto en concreto y directamente se refiere a otro objeto, que de ordinario es la ley, aunque puede ser también el acto mismo considerado en abstracto o en general.

Las expresiones: d. prudente o imprudente, fundada o infundada, probable o improbable, no necesitan explicación.

Los juristas distinguen también la d. de *derecho* y la d. de *hecho*. La primera se refiere al sentido, extensión, existencia (cesación) de la ley; la segunda a la existencia del hecho y de sus circunstancias, al cual se ha de aplicar la ley.

3. OBRAR CON D. - Todos los moralistas enseñan que es pecado poner una acción dudando en concreto de su licitud (d. práctica) (v. *Sistemas morales*). Sin embargo, cuando un sujeto se encuentra frente a una situación tan embarazosa que tema pecar con cualquier partido que tome, dicen que si no puede abstenerse de obrar no peca, cualquiera que sea el camino que escoja (salvo que esté obligado a escoger el mal menor si está en condiciones de discernirlo). *Gra.*

BIBL. — G. WAFFELAERT, *De dubio solvendo in re morali*, Lovaina, 1880; V. C., *Quid senserit S. Thomas de principio: Lex dubia non obligat*, en *Gregorianum*, 3 (1922), 447-451; R. PHILIPOT, *De dubio in iure præsertim canonico*, Brugis-Namurcis, 1947; P. PALAZZINI, *Dubbio*, en EC, IV, 1944-1948.

DUELO. — 1. NATURALEZA. - Es un combate entre dos o más personas en virtud de un acuerdo, con armas capaces de matar o herir

gravemente. Generalmente en el acuerdo los duelistas convienen acerca de la especie de las armas, del tiempo y lugar del combate, de los testigos y otras circunstancias. Cuando las armas no son capaces de herir al menos gravemente, este combate no es un d. en el sentido propio de la palabra. Pero el carácter moral del acto es el mismo.

El d. es público o privado. El primero es el que se hace por orden de la autoridad pública, como, p. ej., para decidir la suerte de una guerra, el cual está hoy completamente en desuso. Aquí nos referimos exclusivamente al d. privado, al cual pertenece también el llamado torneo, en uso en tiempos antiguos, y no siempre hecho con ánimo hostil. La intención con que se realiza el combate y el fin del mismo, p. ej., ejercitarse en el uso del arma, no determina ni cambia la naturaleza del combate. Si se verifican los elementos señalados en la definición del d., el combate es un verdadero d. Los combates hechos para ejercitarse en el uso de ciertas armas son lícitos si no son verdaderos combates, es decir, si está todo regulado de manera que se evite todo peligro de occisión o herida grave.

2. Moralidad. - El d. es un acto intrínsecamente ilícito. Esta afirmación vale para cualquiera de los participantes, por lo cual es pecado grave no sólo provocar o retar al d., sino también aceptarlo y hacerlo por haber sido retado. El d. no es más que un resto de la época bárbara en la que los crímenes o entuertos, no reparados por la intervención de la fuerza pública, quedaban abandonados a la vindicta privada; es una forma de infantilismo jurídico y espiritual que la sociedad no empapada aún del espíritu del evangelio tolera, extraviada por una falsa concepción del honor.

La malicia del d. nace de su misma naturaleza. El acto del duelista tiene dos aspectos: *a)* de suyo va ordenado a la occisión o vulneración grave de un hombre, a no ser que se verifique en caso de legítima defensa; *b)* es un acto por el que el duelista se expone al peligro de ser matado o gravemente herido sin razón suficiente. Más aún, busca directamente este peligro al consentir que el otro se arme con las mismas peligrosas armas que usa él mismo. Por esto el d. considerado bajo este doble aspecto es un pecado contra el quinto mandamiento en cuanto prohibe matar o herir al prójimo y en cuanto prohibe exponerse a sí mismo al peligro de ser matado o herido.

3. Pretextos con que se quiere justificar el d. - Los pretextos empleados para descargar al d. de la malicia que nace de su misma naturaleza son múltiples, pero todos vanos y falsos: *a)* el d., se dice, es el medio para defender o vindicar el honor. Por lo tanto es lícito. Quien habla de esta manera olvida que es lícito defender el honor propio solamente con medios buenos. El d. es en sí mismo un medio malo. Además el d. no es ni siquiera un medio a propósito para defender el honor porque matar o herir a este fin depende mucho de la suerte, por lo que el éxito no prueba nada; cuando más probará la fuerza o la habilidad del vencedor, pero no su honestidad y la justicia de su derecho; *b)* en algunos ambientes (p. ej., un militar), el hombre que no acepta un reto es declarado infame. Ninguno puede ser obligado a perder su honor. Estamos conformes en que nadie está obligado a perder su honor de verdad, o sea, a los ojos de aquellos que juzgan según normas verdaderas. Pero ser considerado infame por hombres que tienen ideas falsas sobre lo que honra al hombre, no siempre se puede evitar. Por lo cual nunca está permitido usar a este fin medios malos como es el d.; *c)* creen muchos que si uno no acepta el d. es por ser un cobarde y bellaco. Es cierto que lo pueden creer, pero sin razón. Juzgan según falsos criterios porque el no hacer cosas peligrosas puede tener como causa una falta de valor, pero puede tener también otras causas, como, p. ej., la persuasión bien fundada de que la cosa peligrosa va contra la ley de Dios o contra el derecho del prójimo. El hombre puede tener muchísimas razones para dejar de hacer una cosa peligrosa, por lo cual es necio admitir sin más prueba que la razón sea una sola: la falta de valor.

4. El d. en el derecho canónico. - Después de todo lo que llevamos dicho no nos sorprenderá que la Iglesia haya sido siempre tan enemiga del d., ya prohibiendo y condenando la doctrina favorable al d. y las falsas máximas sobre el honor, ya directa o prácticamente conminando con penas a quien lo practica o favorece. Entre las más solemnes condenaciones está la del Concilio de Trento que llama al d. «uso detestable inventado por la malicia del diablo», y la de León XIII en la Enc. *Pastoralis officii* (1891), dirigida a los Obispos de Alemania y Austria. Actualmente conforme al CIC las personas que realizan el d. quedan por el mismo hecho *(ipso facto)* gravados con excomunión

reservada a la Sta. Sede. Y si mueren en el d. o por heridas graves recibidas en el d. mismo quedan privados de la sepultura eclesiástica, fuera del caso en que hayan dado señales de sincero arrepentimiento. La misma pena de excomunión cae también *ipso facto* sobre la persona que ha provocado el d. o que ha aceptado el reto. Igualmente sobre todos los que ayudan o favorecen el d., que lo permiten o no lo prohiben según su poder y autoridad y los que asisten de propósito al d.

5. D. A LA AMERICANA Y A LA ALEMANA. - En relación con las citadas penas eclesiásticas el d. a la americana, en que el aceptante debe escoger entre dos armas de las que una está cargada y la otra no, o entre dos píldoras de la que una está envenenada y la otra no, teniendo que combatir con armas desiguales, que no responden a las reglas clásicas del d., no entra dentro de las sanciones de la Iglesia, aun cuando moralmente sea gravemente ilícito.

Las pruebas de valor *(Bestimmungsmensur)* usadas por los estudiantes de las universidades alemanas, caen en cambio bajo las disposiciones canónicas, en cuanto que no son un simple ejercicio de esgrima, sino que responden al concepto clásico del d., aunque sean a la primera sangre, es decir, aunque no se tenga la intención de llegar hasta la muerte de uno de los adversarios. *Ben.*

6. EL D. EN LA LEY ESPAÑOLA. - En la legislación actual española no se considera delito especial el d. como lo consideraban de acuerdo con las ideas de la época los códigos penales de 1848 y 1870. Al reformarse el CPE en 1932, y en su refundición posterior de 1944, se suprimió toda referencia a este delito como privilegiado con la atenuante de la defensa del honor, cayendo actualmente bajo la consideración general de homicidio o lesiones y la provocación o reto como amenaza grave. *Tr.*

BIBL. — D. ATTENDOLO, *Il duello*, Venecia, 1562; F. FERRARA, *Ingiuria e provocazione al duello*, *Opuscoli*, IV; LEVI-GELLI, *Bibliografia del duello*, Milano, 1903; M. GIERENS, *Ehre, Duell und Mensur*, Paderborn, 1928; P. A. ARRIGHINI, *Quinto: non uccidere*, Padova, 1946; P. PALAZZINI, *Duello*, en EC, V, 1966-1969; L. ARMIÑÁN, *El duelo en mi tiempo*, Madrid, 1953; J. B. FERRERES, *Penas contra el duelo*, en *Razón y Fe*, 70 (1924), 224; A. G. PELÁEZ, *Teoría del honor en la moral tomista*, en *Ciencia Tomista*, 31 (1925), 5.

E

EBEFRENIA. — 1. Descripción. - El término (del griego ἥβη = juventud, y φρήν = entendimiento) fué inventado por Kahlbaum, hacia 1870, para indicar una psicosis que surge habitualmente entre los 15 y 20 años.

Al principio la enfermedad se manifiesta con síntomas ligeramente neurasteniformes; más tarde aparecen la puerilidad, fatuidad y estolidez de la conducta, perturbaciones distímicas, manierismos, negativismos, disparos impulsivos, a veces incluso manifestaciones alucinatorias y delirantes fugaces. La desorganización psíquica suele acentuarse rápidamente hasta que el sujeto se encuentra completamente extraño a la vida real. Esta conclusión gravísima —de tipo, al menos aparentemente, demencial— se verifica en el 75 % de los casos.

Las formas atenuadas de la e. constituyen los síndromes eboídicos o eboidofrénicos, no graves, pero —al menos espontáneamente— también incurables.

2. Relaciones con la esquizofrenia. - En 1874 el mismo Kahlbaum señaló otro síndrome psicopático, la catatonía, que se presenta en el tercer decenio de la vida y está caracterizada por una especie de estupor, pasividad, interrumpida por impulsos imprevistos y prolongadas crisis de agitación; son frecuentísimas las alucinaciones; ausentes o fugaces los delirios.

Este mismo psiquiatra notó la semejanza entre la catatonía y la e., y vió también que no rara vez se transformaba una forma en la otra. Poco después Kraepelin insistió en las analogías existentes entre los dos síndromes, les agregó la forma paranoica (en que los delirios se presentan en primer plano y son sostenidos frecuentemente por alucinaciones) y creó el término y concepto de demencia precoz que englobaba a los tres síndromes —ebefrénico, catatónico, paranoídico— antes señalados.

Bastante más tarde, por obra de Bleuler, el término kraepeliniano fué sustituído por el de *esquizofrenia* y bajo esta voz tratamos también nosotros con más extensión este importantísimo tema incluso en sus aspectos morales. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1947; E. Tanzi y E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1916.

ECONOMÍA. — 1. Definición. - La e. es la ciencia que estudia el uso racional de los medios limitados y susceptibles de usos alternativos para la satisfacción de los ilimitados fines humanos. La racionalidad económica es el camino más corto y consiste propiamente en lograr los fines dados con el menor empleo posible de medios. Naturalmente se trata de una racionalidad humana, ya que la e. precisamente en cuanto racionalización es una obra humana. La racionalidad económica debe por lo tanto tener en cuenta tanto la jerarquía esencial como la existencial de los fines y de los medios.

2. Relaciones entre la moral y la e. en el espacio y en el tiempo. - La e. depende de la moral y está históricamente condicionada en el espacio y en el tiempo. Depende de la moral porque tiene por su objeto la acción humana, y está condicionada por el tiempo y el espacio porque sus fines y medios son históricamente condicionados. El hombre de negocios americano y la sociedad americana no son idénticos al hombre de negocios y a la sociedad española, y el hombre de negocios y la sociedad española de hoy son profundamente distintos del hombre de negocios y de la sociedad española de hace 400 años. La ciencia económica no puede ser idéntica para los tres momentos ejemplificados; aun cuando permanezcan idénticos los principios morales a los cuales está subordinada.

3. Carácter social de la e. - La ciencia económica es igualmente una ciencia social,

lo cual se deduce claramente de que el hombre es por su esencia social y también del hecho, p. ej., de que la limitación de los medios y la alternatividad de su uso es frecuentemente consecuencia del hecho de que los hombres son una pluralidad social.

La e. no puede por lo tanto tomar su punto de partida de cada empresa ni de cada factor económico sin petición de principio.

4. Carácter operativo de la e. - La ciencia económica es finalmente una ciencia operativa, es decir, que su objeto es precisar las normas para el hombre de Estado en la esfera de la e. Estas precisiones de la naturaleza de la e. son el último avance de un largo desarrollo históricodoctrinal en continua dialéctica con los hechos circunstantes. *Mai.*

BIBL. — W. Sombart, *Die drei Nationaleconomien*, München, 1930; A. G. Gruchy, *Modern economic thought*, Nueva York, 1947; J. Vialatoux, *Philosophie économique*, Paris, 1933; P. Llunch, *Historia de las doctrinas económicas*, Barcelona, 1948; C. Martínez Peñalver, *Economía Política*, Madrid, 1950; H. Paris Eguílaz, *Un nuevo orden económico*, Madrid, 1953.

ECUMENISMO. — 1. Noción. - Bajo este nombre de e. o movimiento ecuménico se suele indicar la teoría excogitada por los movimientos interconfesionales, especialmente protestantes, para lograr la unión de las Iglesias cristianas, a base de una especie de confederación.

2. Origen del movimiento. - De unos 2.400 millones de hombres, los cristianos son unos 749 millones, de los cuales 425 son católicos, 176 protestantes y 128 ortodoxos. Casi la mitad por lo tanto de los cristianos, esto es, de los que consideran a Cristo como su fundador, están fuera de la Iglesia católica romana.

La unión con la Iglesia grecoortodoxa, intentada en los Concilios de Lyon y de Florencia, en 1274 y 1439, fué efímera.

En 1910 los misioneros protestantes se reunieron en Edimburgo para encontrar el modo de no estorbarse mutuamente en las misiones. Charles Brent propuso extender a todos los cristianos la invitación a la unión y se convirtió en promotor de este movimiento en las conferencias de Ginebra en 1920 *(Faith and Order)*, de Lausana (1927), de Edimburgo (1937).

Un segundo movimiento, dirigido por Söderblom, obispo luterano de Upsala *(Work and Life)*, se sumó al primero.

Estos dos movimientos se unieron después de la guerra y celebraron las asambleas de Amsterdam (agosto-septiembre 1948), donde se constituyó el consejo de las Iglesias con sede en Ginebra, y de Evanston (octubre 1954).

Los protestantes recibieron la adhesión de los ortodoxos.

3. E. e Iglesia católica. - La Iglesia católica, consciente de ser la verdadera Iglesia de Cristo, no puede tomar parte en un movimiento que va buscando esta misma Iglesia, aunque no cesa de rogar por la unidad. Sin embargo, frente a las tentativas de algunos católicos, ansiosos de un acuerdo, y frente a la opinión pública mundial, la Iglesia católica ha manifestado en diversos documentos su actitud ante la unión, doctrinalmente sobre todo en las encíclicas *Orientalium animos* de Pío XI (6 enero 1928) y *Orientales omnes Ecclesias* de Pío XII (23 diciembre 1945); disciplinadamente en la respuesta de 5 junio 1948 (v. *Comunicación con los acatólicos*) y en la Instrucción del Sto. Oficio de 20 diciembre 1949.

Las normas a seguir en esta actividad unionística quedan precisadas de la siguiente manera: pueden ser permitidas por los Ordinarios conferencias entre católicos y no católicos en las diócesis propias. Para conferencias interdiocesanas e internacionales se reserva la competencia al Sto. Oficio. La jerarquía tiene el derecho y el deber de vigilar, porque el único camino real para la unión es la adhesión de los no católicos a la verdadera Iglesia; las demás fórmulas presentan graves peligros para los católicos, y conceptualmente se reducen frecuentemente a fórmulas ecumenistas, vacías de significado. En la Iglesia católica promueve los problemas de la unión la revista «Unitas». *Pal.*

BIBL. — V. A. Basier y T. Hooft, *Le protestantisme et le problème œcuménique*, en *Œcumenica*, 2 (1925), 231-244; N. Berdjaev, *L'œcuménisme et le confessionalisme: foi et vie*, París, 1931; C. Boyer, *Le problème de la reunion des chrétiens*, en *Unitas*, 2 (1947), 310-338; íd., *La Chiesa e il movimento ecumenico*, en *Ulisse*, a. 8, vol. 4 (1954), 189 ss.; XII Semana Española de Teología, *El Movimiento Ecumenista*, Madrid, 1953; C. Ruiz Izquierdo, *La Iglesia y las Iglesias*, Burgos, 1948.

EDAD. — 1. Nociones. - Es el periodo de años en los que se divide la vida humana. Comúnmente se distinguen cuatro períodos: infancia o niñez, pubertad, edad perfecta (virilidad del hombre), vejez.

a) *Infancia* abraza un doble estado: premoral, es decir, antes de los siete años; y moral, de los siete años hasta la pubertad. En el primer período poco a poco se van señalando aquellos elementos que sirven después para formar la vida moral, como son la conciencia del orden, del mandato y de

la sanción, del fin propuesto en la actividad propia. Todas estas cosas llevan en el niño cierto sentido de responsabilidad y cierta distinción entre el bien y el mal. Sin embargo, los motivos para obrar en esta e. son esencialmente hedonísticos y egoístas.

En cambio en el segundo período se hace un progreso muy notable. Aparece el sentido de la obligación, procedente más bien de un motivo externo (de los padres, de los maestros, etc.) que de una consideración personal propia.

Es característica en esta e. la docilidad por una parte y la mutabilidad por otra.

b) La *pubertad*. Tiene un doble aspecto, corporal y psíquico. Los cambios fisiológicos que suceden en el cuerpo son muy notables: en las mujeres entre los trece y catorce años; en los varones entre los catorce y quince años; pero pueden tener un adelanto o retraso según los diversos pueblos, regiones, etc.

Los cambios de orden psíquico comienzan a menudo antes y duran más que los del cuerpo y reciben cierto influjo de éstos. Los más característicos son: la afirmación de la independencia propia contra los motivos de autoridad, mayor confianza en sí mismo, más generosidad de ánimo, una propensión a la perfección, a la vida moral y espiritual, y una atracción hacia el otro sexo más fuerte en el hombre y más bien pasiva en la mujer.

Se debe tener muy en cuenta todos estos datos, sobre todo en la educación y en el juicio, sobre la moralidad de los actos de los jóvenes.

c) La *e. perfecta*. Es la e. en que el hombre está en la plenitud de sus fuerzas físicas y psíquicas. Por esta razón y de esta parte no hay ningún influjo específico que disminuya o aumente la imputabilidad de los actos.

d) ***Vejez***. Es la e. en que se goza de la experiencia pasada y se van perdiendo poco a poco las fuerzas del cuerpo y a veces también las morales y espirituales. Antes que las mujeres pasen a la vejez pasan por el estado llamado climaterio, en el cual se hacen infecundas, y en este tiempo, además de otros cambios corporales, surgen cambios morales y espirituales.

2. Legislación. - En las legislaciones la e. es una causa natural que tiene influencia en la capacidad jurídica y en la capacidad de obrar. La capacidad jurídica se adquiere por todo ser humano con el nacimiento (sin embargo, hay algunos derechos que se reconocen también a la criatura por nacer), pero puede ser limitada por la ley; la capacidad de obrar en cambio se adquiere ordinariamente al llegar a la mayor e. El CIC distingue la infancia hasta los siete años cumplidos (canon 88, § 3), la menor e., entre los siete y los veinte años, y la mayor e. de los veinte años en adelante (can. 88). En las diversas legislaciones e incluso en la canónica el niño en general se considera como no responsable (cáns. 88, § 3; 2201, § 1) antes de los siete años. Por esta razón en el foro externo no se puede tener ninguna imputabilidad antes de los siete años. En cambio en el foro interno hay que juzgar de muy distinto modo.

La menor e. disminuye generalmente la imputabilidad del delito, cuanto más se acerca a la infancia (can. 2204). Por esta razón la gravedad de la imputación se confía justamente al juicio del juez. El código de derecho canónico, sin embargo, advierte que los impúberes, es decir, aquellos que, varones o hembras, no han cumplido los catorce años de e., han de ser castigados con penas medicinaleseducativas, más bien que con censuras u otras penas vindicativas. Igualmente las naciones civilizadas han creado tribunales especiales para corregir a los menores de edad, y hoy día se emplean otros métodos más aptos para prevenir el delito que para castigarlo.

Pero los que han alcanzado la pubertad, si inducen a los menores a realizar un delito o participan en su delito no gozan de ninguna disminución de su imputabilidad (can. 2230).

La menor imputabilidad para los menores se basa solamente en una presunción de derecho (can. 2204, *nisi aliud constet*). Por esta razón no hay dificultad en que el juez llegue a reconocer la imputabilidad plena incluso antes de la mayor e. Y esto suele ocurrir no rara vez sobre todo en los años más próximos a la mayor e., y en pueblos de rápido desarrollo, tanto más cuanto que la facultad de distinguir las acciones buenas de las malas se adquiere mucho antes de la de juzgar los hechos civiles, en los cuales la capacidad perfecta no se cree que se pueda tener si no es en la e. mayor.

La vejez, a no ser que uno padezca alguna enfermedad mental, no lleva consigo ninguna disminución de imputabilidad. A lo más puede ser causa de una disminución en la pena; sin embargo, en el foro eclesiástico esto sucede con dificultad, ya que por lo general las penas son espirituales.

La e. puede ser, por lo tanto, causa de disminución de imputabilidad, totalmente per-

sonal, y favorece al autor de cualquier delito. Si los delitos fueron más de uno, en cada uno se ha de considerar la correspondiente e. En el delito continuado y permanente no se pueden calcular los actos realizados en el tiempo de la irresponsabilidad; e igualmente se ha de tener en cuenta la menor e. para valorar la responsabilidad de los actos que fueron cometidos durante la misma menor e. Análogas consideraciones nos han de guiar al juzgar las acciones bajo el aspecto puramente moral. *Pal.*

BIBL. — P. GUILLET, *De effectibus iuridicis ætatis iuxta Codicem iuris canonici*, en *Collectanea mechliniensia*, 22 (1933), 663-665; A. BAUMER, *De iure pœnali pro delinquentibus minoris ætatis in Codice iuris canonici et in novissimo schemate Codicis Pœnalis helvetici*, en *Apollinaris*, 6 (1933), 453-495.

EDAD CANÓNICA. — 1. E. CANÓNICA Y ORDEN SAGRADO. - Se habla de e. canónica sobre todo en relación con el candidato al sacramento del orden. En los candidatos se requiere, según los diversos órdenes, haber alcanzado una edad determinada: e. canónica.

a) Para la primera tonsura, en el derecho antiguo bastaba para poderla recibir haber llegado al uso de la razón, esto es, a los siete años. En la disciplina actual no se prescribe una edad fija para la tonsura; sin embargo, no puede recibirse antes de haber comenzado los estudios teológicos (canon 976, § 1).

b) Lo mismo se ha de decir de los órdenes menores.

c) En cuanto al subdiácono, diácono y sacerdote, el Concilio Tridentino prescribió la edad de 22 años para el subdiaconado, 23 para el diaconado y 25 para el presbiterado. Se ha de notar, sin embargo, que según esta disposición era suficiente en cada uno de estos órdenes que el año fuese comenzado.

El código de derecho canónico establece ahora: 21 cumplidos para el subdiácono; 22 cumplidos para el diácono; 24 cumplidos para el presbítero (can. 975).

d) En cuanto al episcopado, el Concilio Lateranense III ordenaba que fueran 30 años. El Concilio de Trento renovó y confirmó el can. del Concilio Lateranense; no bastaba, sin embargo, que el año 30 fuese comenzado. Esta prescripción ha quedado en el Código (can. 331, § 1, n. 2).

La computación del tiempo se hace según el año civil, partiendo de la fecha de nacimiento. El que recibe los órdenes antes de la e. canónica maliciosamente, esto es, de mala fe, *ipso facto* queda suspenso del ejercicio del orden recibido (can. 2374).

En el derecho anterior se señalaban penas también para el ministro ordenante.

2. DISPENSA DE LA E. CANÓNICA. - La facultad de dispensar de la edad compete únicamente a la Sta. Sede, que no suele concederla nunca para el subdiaconado: la concede rara vez para el diaconado, más frecuentemente para el presbiterado, siempre que exista una causa justa y nunca más de año y medio, a no ser que exista una gravísima y urgente causa.

Entre las diversas facultades que la Santa Sede suele conceder a los Ordinarios se encuentra también la de dispensar de un año, pero sólo para el presbiterado.

3. E. CANÓNICA EN LOS DEMÁS SACRAMENTOS. Con menos propiedad se habla de e. canónica en los demás sacramentos: acerca de la confirmación (v.), de la comunión (v. *Comunión [Primera]*), del matrimonio (v. *Edad, Impedimento de*). *Pal.*

BIBL. — P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, París, 1905 (y los demás tratados morales y jurídicos sobre los órdenes); CH. DE BEAUCOURT y E. MURA, *Les degrés de sacerdoce*, I, *Ordres mineurs*. II, *Ordres sacrés*, París, 1947.

EDAD (Impedimento de). — 1. ÁMBITO DEL IMPEDIMENTO. - El código canónico (can. 1067) establece que es nulo el matrimonio celebrado por un hombre que no haya cumplido los dieciséis años de e. y por una mujer que no haya cumplido los catorce.

Estos términos son absolutos, esto es, no admiten la discusión de si los contrayentes aunque falte la e. tienen sin embargo la discreción necesaria y la madurez de inteligencia requerida: en cambio antes del código el matrimonio contraído antes de la e. canónica valía si de hecho existía la madurez intelectual y sexual *(si malitia supplebat ætatem)*.

Este límite de e. supera en dos años la e. púber de los dos sexos.

Generalmente los códigos civiles adoptan edades superiores, ya que esto favorece el feliz éxito del matrimonio y la salud de la prole; la Iglesia exhorta a que se observe la ley o las costumbres de los diversos lugares acerca de la e. del matrimonio.

En España no pueden contraer matrimonio los varones menores de 14 años cumplidos y las hembras menores de 12 también cumplidos. Se tendrá no obstante por revalidado *ipso facto* y sin necesidad de declaración expresa, el matrimonio contraído por impúberes, si un día después de haber llega-

do a la pubertad legal hubiesen vivido juntos sin haber reclamado en juicio contra su validez, o si la mujer hubiera concebido antes de la pubertad legal o de haberse entablado la reclamación (CCE, art. 83). Trátase naturalmente del matrimonio civil, ya que el canónico está regulado por la ley eclesiástica. Sería de desear que en esta materia se pusiera de acuerdo la legislación civil con la canónica, teniendo en cuenta además el espíritu que como se ha dicho se observa en los Códigos civiles de casi todas las naciones. *Tr.*

2. Dispensa. - La dispensa en este impedimento es rara y difícil y se concede sólo en casos gravísimos nunca por debajo de la edad púber (o sea los catorce y los doce años respectivamente) por razones evidentes. *Bar.*

BIBL. — P. Rivot, *Étude historique et de droit comparé sur l'âge en matière de capacité nuptiale*, París-Bruselas, 1926; S. Woywood, *The impediment of age*, en *The eccles. rev.*, 105 (1941), 43 ss.; A. Feitosa, *O impedimento da idade e os casos excetuados*, en *Rev. Ecle. Brasileira*, 11 (1951), 351-360.

EDICTO. — 1. En el derecho romano. - Los edictos eran avisos públicos que los magistrados, que tenían el *ius edicendi*, publicaban para dar a conocer cómo trataban los asuntos de su competencia. El más importante era el e. del pretor, el cual, antes de entrar en su oficio daba cuenta al pueblo de los principios según los cuales había decidido los asuntos sometidos a su jurisdicción. El e. se llamaba anual, porque duraba todo el año en que el pretor permanecía en el cargo y no podía ser modificado; por esto se llamaba también perpetuo a diferencia de los edictos repentinos u ordenanzas del momento sobre un determinado asunto particular. El nuevo pretor que entraba en el oficio al año siguiente daba un nuevo e., en el cual, sin embargo, reproducía generalmente los edictos perpetuos de sus predecesores, haciendo sólo las modificaciones y adiciones que requerían el cambio de tiempos o las nuevas necesidades. Así se formó con el tiempo un verdadero derecho traslaticio que tuvo el nombre de derecho pretorio u honorario. El emperador Adriano confió al célebre Salvio Juliano el encargo de dar al derecho pretorio una forma definitiva, quitando a los pretores la facultad de introducir en el e. modificaciones y cambios. Los edictos dados por los emperadores, como el e. de César y el e. de tolerancia de Constantino, eran generales y tenían fuerza de ley.

2. En el derecho canónico. - El e. en el derecho canónico significó algunas veces las leyes generales o las leyes de los Romanos Pontífices para el Principado Pontificio. Se emplea generalmente en el derecho procesal para significar los actos jurisdiccionales que contienen citaciones públicas cuando las partes no pueden ser citadas personalmente. Estos edictos se fijan en los lugares públicos o se insertan en los periódicos, especialmente en el *Acta Apostolicæ Sedis* (v.). Llámanse edictos también las citaciones de todos los que tienen interés en algún negocio administrativo o gubernativo, p. ej., las citaciones de los que pretenden el derecho de patronato sobre algún beneficio o quieren oponerse a una elección para un oficio, etc. Son edictos también las proclamas con que se da cuenta a los fieles de las cosas que les interesan, y los preceptos comunes de los Superiores eclesiásticos. De su naturaleza depende también su valor y obligatoriedad. *Toc.*

BIBL. — D. Lenel, *Das Edictum perpetuum*, Leipzig, 1883; Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, Roma, 1921, n. 276-277.

EDUCACIÓN. — 1. Noción. - El hombre no viene a este mundo como un ser perfecto, hay en él muchas facultades que han de ser desarrolladas: individualidad, tendencia espontánea al conocimiento, a la experiencia, asimilación al ambiente, etc. La e. es un fenómeno fundamental del hombre, que lo guía en su tendencia a desarrollarse cada vez más. La e. es, por lo tanto, un medio para conseguir un fin elevadísimo que consiste en preparar el ser humano para el uso libre e integral de todas sus facultades, de las cuales le ha dotado el Creador, y en dirigir estas facultades al perfeccionamiento integral del ser humano. La e., por lo tanto, no es simplemente un adiestramiento profesional o técnico, ni tampoco el mero aprendizaje de las nociones escolásticas o científicas, sino la formación del hombre según su vocación. La e. debe hacer que las diversas facultades del hombre se desarrollen en un grado justo y se equilibren entre sí. Con la e. el hombre entra moralmente en la sociedad, participa de sus bienes intelectuales, morales y materiales; por la e. se convierte en deudor para con la sociedad y especialmente para con la familia.

2. E. y familia. - La familia tiene el derecho y deber natural a la e. de su prole. El fin primario y esencial de la familia es la procreación de la prole. Dado que la prole, hasta cierta edad, no está en condicio-

nes de bastarse a sí misma, y que no tiene suficiente uso de razón, corresponde a la familia la función de cuidar del desarrollo de sus potencias intelectuales y morales con la e., ya que la naturaleza no pretende solamente la generación de la prole, sino también su desarrollo y progreso hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, o sea, hasta el estado de la virtud (*Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a. 5, ad 4; II-II, q. 101, a. 1 c.).

La e. es obra necesariamente social, no solitaria, y como son tres las sociedades dispuestas por Dios en las cuales ha de desenvolver el hombre su actividad (dos sociedades de orden natural: familia y sociedad civil; y una de orden sobrenatural: la Iglesia), estas tres sociedades deben cooperar armónicamente para lograr un fin idéntico: la e. del joven para prepararlo a la vida. La escuela puede ser el punto de unión de los diversos cooperadores en la e.: la Iglesia para conducir al joven a lograr su fin sobrenatural; el Estado para formar al ciudadano; la familia para preparar al hombre. La familia tiene el primer puesto: «instituida directamente por Dios para su fin propio que es la procreación y e. de la prole», tiene la prioridad de derechos (Pío XI, *Divini Illius Magistri* [31 diciembre 1929]: Denz. 2203). Este derecho natural de la familia sobre la e. ha sido elevado y perfeccionado por el hecho de que la familia ha sido elevada al orden sobrenatural con la institución del sacramento del matrimonio. Bajo este aspecto la e. no pertenece ya únicamente a la familia, que engendra el hijo a la vida natural, sino también a la Iglesia, que lo engendra a la vida sobrenatural. Ésta es madre que «engendra, mientras educa las almas en la vida divina de la gracia con sus Sacramentos y su enseñanza» (*loc. cit.*: Denz. 2204). Y como el matrimonio es una cosa sagrada que tiene por misión perpetuar el género humano destinado a servir, adorar y glorificar a Dios, la familia debe preparar a los individuos de modo que sean aptos para ser elevados a la vida sobrenatural. La familia, por lo tanto, debe dar al niño el conocimiento y amor de Dios y alimentar convenientemente en él la vida sobrenatural. La pedagogía moderna ha puesto más en claro que hay un método de e. en la familia, que debiera ser aplicado incluso a la e. escolástica. Consiste en la espontaneidad, en el amor y en la colaboración del educando mediante la conversación espontánea, los ejemplos sugestivos, la penetración en el ánimo del educando, los hábitos, etc.

3. Misiones de la e. - En el educando se encuentran innumerables potencias latentes. Estas potencias tienden al infinito, esto es, a Dios. La e. debe estar al servicio del hombre, esto es, de su posición en el cosmos. La múltiple misión de la e. se pudiera precisar en estos tres sentidos:

a) Como ser natural el hombre encuentra su perfeccionamiento en el desarrollo de sus facultades en el mundo objetivo. Esto se efectúa por la acción recíproca entre el individuo y el ambiente. De una parte el hombre debe desarrollar sus facultades mediante el mundo objetivo; por otra ha de entrar en el mundo que lo circunda, en la civilización existente. La misión de la e. en este campo es inagotable y va desde la e. doméstica a la civil, económica, social, nacional, política, científica, artística, etc. Se ha de observar que la formación natural no puede quedar aislada, porque de otra manera se convertiría en un adiestramiento unilateral, sino que debe estar encuadrada dentro del objetivo de una e. general y humana.

b) Como ser moral el hombre encuentra su desarrollo en la libre sujeción a la Voluntad Divina. Esta sujeción en la e. se ejercita por medio del influjo recíproco entre el espíritu y la materia en el hombre. El espíritu debe tener preferencia sobre la materia y los sentidos, mientras que los órganos del cuerpo deben proporcionar al espíritu la posibilidad de obrar en el cuerpo y con el cuerpo. Esta e. del carácter moral del hombre perfecto no es algo separado, agregado, estante en sí mismo, sino que debe penetrar todo el espíritu y sus acciones, de modo que en concreto no hay ninguna formación moralmente neutra, ni siquiera en aquellas acciones que parecen las más alejadas de lo espiritual, como son el deporte o la instrucción técnica. Cualquier e. es para el hombre una creación espiritual.

c) En el presente orden providencial el hombre es elevado a la vida sobrenatural, llamado a la vida divina, a la vida de la gracia. Esta realidad se ha de tener presente en el campo educativo, especialmente por nosotros los católicos. El niño, el joven, que se educa está llamado a servir a Dios por amor, a unirse a Dios. El efecto educativo de esta vocación se realiza mediante el influjo recíproco de la naturaleza y de la gracia. Se han de penetrar las potencias naturales de la virtud de la gracia. Se trata,

por lo tanto, de un tercer grupo de objetivos de la e. general: preparar el espíritu a la acción de la gracia, y al mismo tiempo por medio de las realidades palpables y sensibles llevar la gracia al hombre. Toda la formación social, cultural y ética quedaría manca si la aspiración hacia lo sobrenatural no fuese favorecida y desarrollada en la e.

4. FORMAS DE LA E. - *a*) La concepción individualista de la e. considera como último factor de e. la voluntad madura del adulto. La relación fundamental de la e. es: educador-educando. Tiéndese hacia una consciente, querida y planificada e. de los jóvenes. La concepción individualista de la e. es tradicional. Pero, sin embargo, el educando no sufre sólo el influjo del educador, sino también de otros muchos factores y ante todo de la sociedad y del ambiente que lo rodea. Estas formas de influjo se califican como sociales. Investigarlas es el objetivo de la pedagogía social, en cuya obra la comunidad se considera como medio, no como fin.

b) La concepción social de la e. considera la comunidad como último factor de la e. Comúnmente existen ante el educador muchos educandos y ante los educandos muchos educadores. Unos y otros entran como miembros de la más amplia comunidad; los educadores como miembros de sus organizaciones profesionales, del Estado, de la Iglesia; los educandos como miembros de la familia, etc.

Lo que para la pedagogía social representa una grave misión es el hacer que todos estos influjos sean coherentemente unitarios y educativos. La pedagogía social considera por una parte al educando en cuanto se encuentra en ciertos ambientes sociales y en determinadas condiciones; por otra parte se pregunta cómo estos ambientes podrán formarse y organizarse en sentido educativo. *Per.*

BIBL. — F. OLGIATI, *Pedagogia cristiana*, Milano, 1924; F. N. FORSTER, *L'istruzione etica della gioventù*, Torino, 1911; DURKHEIM, *L'éducation morale*, París, 1925; *Lexikon der Paedagogik der Gegenwart*, Freiburg i. B., 1930; H. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma; J. VIOLLET, *Breve trattato sull'educazione*, Alba, 1950; V. GARCÍA HOZ, *Cuestiones de filosofía de la educación*, Madrid, 1952; D. DOMÍNGUEZ, *Enquiridión de educación cristiana*, Santander, 1949; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Filosofía de la educación*, Madrid, 1955.

EDUCACIÓN SEXUAL. — 1. MÉTODOS Y RAZONES. - La e. sexual, en un sentido general y obvio, significa una e. dirigida a preparar en la juventud una aptitud moral y físicamente recta frente a la vida sexual. En sentido más específico indica aquel método que ve en la iniciación al conocimiento de cuanto se refiere a la vida sexual y en afrontar los peligros desde la primera juventud uno de los medios principales de preparación a la vida, prescindiendo o desdeñando los medios religiosos y morales. Sus propagandistas afirman que ven en ella un medio eficacísimo contra los excesos juveniles, los cuales provienen sobre todo de un defecto de conocimiento claro y del ejercicio en combatir los peligros. A este método pagano se acerca algún tanto la tendencia difundida entre algunos católicos, los cuales, aunque insisten en una fuerte e. moral y religiosa, juzgan de gran provecho una seria instrucción impartida en la primera juventud indistintamente a todos y están convencidos de que muchos abusos y dificultades se podrían evitar dando a conocer a los jóvenes el proceso de la vida sexual, creando en ellos un sentido de responsabilidad y de idealismo frente a las tentaciones futuras y previniendo así sorpresas e instrucciones perversas.

2. DOCTRINA CATÓLICA. - Las autoridades eclesiásticas han manifestado muchas veces su pensamiento sobre este asunto. Se han de recordar principalmente la carta de la Congregación del Índice al Cárdenal de Barcelona (Casañas y Pagés), de 18 enero 1908, en *Periodica de religiosis institutis et personis*, 4 (1909), 165-166; un trozo de la Enc. *Divini illius Magistri*, de 21 diciembre 1929, y el Decr. de la Sda. Congr. del Sto. Oficio de 21 marzo 1931. En estos documentos: *a*) se condena el método de la llamada e. sexual, esto es, de una pedagogía sexual «con medios puramente naturales como iniciación temeraria e instrucción preventiva para todos indistintamente, e incluso públicamente, y peor aún, exponiéndoles oportunamente a las ocasiones para acostumbrarlos a ellas y... de esta manera como endurecer su ánimo contra tales peligros» (Enc. *Divini illius Magistri:* Denz. 2214). Solamente se admite una instrucción individual sí, consideradas todas las circunstancias, ésta se juzga necesaria; y entonces se debe dar en tiempo oportuno, por parte de quien tiene recibida de Dios la misión de educar y la gracia de estado», «con todas las cautelas conocidas en la educación cristiana tradicional» (*loc. cit.:* Denz. 2214); *b*) se insiste en el método positivo cristiano basado en el amor a la virtud y el odio al pecado; la oración, los sacramentos, el evitar los peligros y la educación del pudor. La razón de esta actitud de la Iglesia está en la convicción teórica y

en la experiencia práctica de la existencia de tristes efectos del pecado original que hace que «las culpas contra las buenas costumbres no sean tanto efecto de la ignorancia intelectual como principalmente de la voluntad débil, expuesta a las ocasiones y no sostenida por los medios de la gracia» *(loc. cit.)*. Ciertamente la doctrina católica no condena una buena iniciación sexual, más aún, la considera como un hecho normal de la educación, que se debe acomodar al desarrollo del joven, pero exige que antes se cultive en el alma un sentido de responsabilidad suficiente para poder llevar el peso de las tendencias malas que acompañan a menudo esta ciencia. Sin embargo, en nuestros días la necesidad de tener que afrontar graves peligros y seducciones requiere frecuentemente como mal menor que se anticipe notablemente el momento normal de la instrucción. *Dam.*

BIBL. — J. FONSEGRIVE, *L'educazione della purezza. Consigli ai genitori ed ai maestri*, Roma, 1910; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 186-201; B. MERKELBACH, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, 84-91; M. GUILLET, *Innocence et ignorance*, Paris, 1912; J. SCHROETELER, *Die geschlechtliche Erziehung*, 1929; R. ALLERS, *Sexualpädagogik*, Salzburg, 1934; L. SCREMIN, *L'educazione della castità*, Torino, 1930; M. SÁNCHEZ GIL, *Cien mil jóvenes sobre el abismo*, Madrid, 1954; Consiliario de A. C., *El decenio crítico*, Madrid, 1943; E. MORICE, *Juventud y pureza*, Barcelona, 1948; E. PITA, *Educación sexual*, en *Estudios* (Buenos Aires), 54 (1936), 161-175; A. FERNÁNDEZ, *De la educación sexual*, en *Rel. y Cultura*, 33 (1936), 5.

EFECTO DOBLE (Acción con). — 1. POSICIÓN DEL PROBLEMA. - Acerca del e. doble los moralistas se han encontrado con un problema cuya solución ha sido dada por una doctrina sutil, difícil de entenderse con exactitud, y fácil de aplicarse con abuso. Es necesario por lo tanto hacer uso de ella con cautela. El problema es éste: si es lícito poner una acción de suyo honesta, de la cual se prevén dos efectos: uno bueno (al menos indiferente) y el otro malo.

2. SOLUCIÓN DEL PROBLEMA. - La solución que dan los moralistas puede ser enunciada de esta manera: poner la acción puede ser lícito, siempre que se verifiquen tres condiciones: *a)* que el sujeto operante trate con recta intención y con sinceridad de obtener el e. bueno y no el malo; *b)* los dos efectos no estén tan ligados entre sí (objetivamente) que el bueno nazca del malo (es decir, es preciso que o los dos efectos broten paralelamente de la misma acción, o que el e. malo nazca del bueno; no que el bueno brote del malo, porque en este último caso se haría el mal para obtener el bien, lo cual no es lícito); *c)* haya una razón justa y proporcionada para permitir el e. malo.

Esta última condición crea las dificultades más frecuentes y graves, porque no es siempre fácil determinar cuándo existe la razón justa y proporcionada. Los principales elementos que se han de considerar en la solución de cada caso son: la entidad respectiva de los dos efectos; la inmediatez, la necesidad, la probabilidad, con que brota de la acción que es su causa. Estas consideraciones pueden complicarse a veces por las repercusiones sociales de la acción y de los efectos; repercusiones que pueden modificar el juicio ético. *Gra.*

BIBL. — G. KISELSTEIN, *La causalité accidentelle en théologie morale*, en *Ephem. theol. lovan.* (1926), 493-502; H. G. KRAMER, *The indirect voluntary or voluntarium in causa*, Washington, 1935.

EFECTOS. — 1. RESPOSABILIDAD DE LOS EFECTOS. - El problema moral acerca de los e. (de nuestras acciones u omisiones) es el de su imputabilidad.

Cuando el efecto es querido por el agente, no existe problema; la imputabilidad es entonces siempre cierta.

El asunto puede ser dudoso y difícil cuando el efecto no es querido por el sujeto. En tal hipótesis, para que sea imputable, se juzgan necesarias tres condiciones:

a) Que el agente haya previsto el efecto, al menos en confuso. A este propósito es útil observar que existe diferencia entre el orden jurídico y el orden moral. Jurídicamente se imputa con frecuencia el efecto cuando se podía (o se debía) prever, aunque no haya sido previsto de ningún modo; en cambio los moralistas requieren que de hecho el sujeto lo haya previsto. Pero no es necesaria, ni siquiera moralmente, la previsión clara y precisa; basta la confusa, como cuando el que se embriaga prevé que en tal estado pronunciará blasfemias, turbará la paz familiar, etc.

b) Que el agente haya podido no poner la acción (o remover la causa) de tal efecto. Se ha de observar que no se trata sólo de necesidad o imposibilidad física (absoluta), sino también moral, que es una incomodidad proporcionalmente grave (la gravedad se ha de comparar con la del efecto previsto).

c) Que el agente tenga el deber de impedirlo (o de no causar) aquel efecto; deber que puede nacer del propio oficio, de la justicia (p. ej., de contrato), de la caridad (p. ej., el que ve que otro incurre incons-

cientemente en peligro de muerte y no le avisa).

2. Responsabilidad latente en la causa. Se ha de observar también que en la imputabilidad moral (a diferencia de la jurídica), el sujeto no incurre en el momento en que se verifique el efecto, sino que incurre desde el instante en que pone la causa (culpablemente). *Gra.*

BIBL. — F. Suárez, *De actibus humanis*, tr. 2, disp. 1, n. 9; G. Kiselstein, *La causalité accidentelle en théologie morale*, en *Ephem. theol. lovan.* (1926), 493-502; H. G. Kramer, *The indirect voluntary or voluntarium in causa*, Washington, 1935.

EGOÍSMO. — 1. Naturaleza. - El e. consiste en no pensar más que en sí mismo y en la utilidad propia y en buscar el interés y la satisfacción propia sin la consideración debida a los demás. El e. es consecuencia necesaria del amor propio; más aún, a menudo bajo la palabra e. se entiende este mismo amor desordenado.

2. Moralidad. - El e. es pecaminoso. Es pecado mortal cuando por él se quebranta una obligación grave para con Dios o para con el prójimo y cuando pone en grave peligro de quebrantar tal obligación.

3. Efectos y remedios. - El e. es un obstáculo grandísimo para la perfección, y hace al hombre detestable a los ojos de los demás. Se le combate con los mismos medios con los que se combate el amor propio (v. *Amor propio*). Un medio muy eficaz para vencer el e. es preferir la utilidad o satisfacción ajena al interés o al placer propio, aun cuando la caridad o la justicia no lo exija. *Man.*

BIBL. — R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 439 ss.; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg Br., 1932, p. 445-446.

EGOÍSMO (Consideraciones médicopsicológicas). — 1. Patología. - En el hombre normal y común se alternan, según las circunstancias, momentos egoístas y momentos altruístas. Cuando los primeros prevalecen en un sentido absoluto, cuando el e., llevado al exceso, domina en todos los pensamientos y actos del individuo, se superan los límites de la normalidad y nos encontramos frente a un aspecto especial de aquella aberración morbosa del sentido ético que toma el nombre de «inmoralidad constitucional» (v.).

2. Egocentrismo y egomanía. - En el histerismo (v.), en la epilepsia (v.), en la manía (v.) y en alguna otra más rara forma morbosa se encuentran particulares variedades de e. debidas al hecho de que el enfermo, incapaz de adaptarse al ambiente, pretende que el ambiente se adapte a él, anhela ser tomado en consideración, trata de centrar en sí mismo la atención y el interés de los demás. En este caso se habla con más precisión de egocentrismo: actitud espiritual en la cual el propio yo se toma como punto de referencia para todos los valores y aspectos del mundo. Un simple ejemplo —sacado de la obra de H. Rorschach— valdrá para explicar mejor la diferencia entre la normalidad, el egocentrismo y el e.: el individuo normal, cuando hace un regalo, trata de dar una cosa que sea de gusto y agrado para quien la recibe; el egocéntrico regala lo que le gustaría recibir; el egoísta evita hacer regalos.

Con el término muy poco usado de egomania se designa una especie de «soberbia del yo» (Tedeschi), una morbosa hipervaloración de sí mismo que se presenta a veces en la adolescencia y que constituye un síntoma de esquizofrenia, más precisamente de ebefrenia (v.).

3. Narcisismo. - En psicoanálisis (v.) toma el nombre de narcisismo, por referencia al mito de Narciso, la primera etapa de la sexualidad infantil, porque tiene carácter autoerótico. Este amor que el individuo dirige a su propia persona es evidentemente afín al común e.

4. Notas morales. - Cuando el e. —en sus diversas formas ya ilustradas— es expresión de enfermedad mental o de cualquier patológica deformación de la personalidad, la responsabilidad del individuo y la culpabilidad —incluso en el foro interno— de los actos realizados bajo el influjo del e. serán más o menos sensiblemente reducidas según la forma psicopatológica de la cual sea expresión el e. La valoración diagnóstica es naturalmente de competencia del psiquiatra. *Riz.*

BIBL. — C. Catalano Novili y G. Cerquetelli, *Le personalità psicopatiche*, Roma, 1953; H. Rorschach, *Psychodiagnostik*, Berna, 1921.

EJEMPLO. — 1. Fuerza del e. - El hombre tiene la propensión a hacer lo que ve que hacen los demás, o sea, a imitar la conducta moral del prójimo. Esta tendencia es mayor en las personas menos fuertes de carácter y menos capaces de dirigirse por sí mismas, esto es, en los hombres sencillos, poco instruídos, o todavía no formados, como son los niños y los jóvenes. Ésta es la razón por la cual nuestra conducta, en cuanto que es observada por los demás, se convierte casi automáticamente, e incluso sin que nosotros lo pretendamos, en e. bueno o malo. La fuer-

za de este e. es tanto mayor cuanto la persona que lo da es más amada o estimada, sea por causa de su oficio o estado (autoridad, educador, padre, sacerdote, religioso, patrono, etc.), sea por causa de su ascendiente personal.

Dar un mal ejemplo es un pecado contra la caridad y una forma del pecado llamado escándalo (v).

2. Obligación del buen e. - Dar un buen e. es una obra de caridad para con el prójimo obligatoria o de consejo según las circunstancias. Es evidente que todos los que tienen obligación de educar a otros tienen también obligación de dar también buen e. los padres, los maestros, los sacerdotes que tienen cura de almas no pueden educar suficientemente a las personas que han de dirigir si les dicen solamente cómo se han de conducir y no les dan buen e. Además, dar buen e. públicamente puede ser de obligación cuando sabemos que otros por debilidad espiritual no se atreven o se avergüenzan de hacer el bien si no ven a otro que lo haga públicamente. El buen cristiano no se limita a dar el buen e. obligatorio. Persuadido de que hace un bien inmenso a la patria, a la Iglesia, al pueblo y especialmente a las almas inmortales, con una vida cristiana vivida públicamente, sin falsa vergüenza o temor a las burlas o a los insultos de los malos y de los indiferentes, movidos del amor a Dios y al prójimo, trata de dar siempre y claramente el buen ejemplo. *Ben.*

BIBL. — F. Tillmann, *El Maestro llama*, San Sebastián, 1955, p. 351 ss.

EJERCICIOS ESPIRITUALES. — 1. Noción. Con el nombre de e. espirituales o, lo que es lo mismo, retiro espiritual, se entiende un conjunto de instrucciones o por lo menos de lecturas espirituales, de exámenes más cuidadosos de la vida propia y de prácticas especiales de piedad a las que se añade un recogimiento mayor.

2. Utilidad. - Los e. espirituales contribuyen mucho a fortalecer las convicciones propias; nos hacen conocer mejor el estado de nuestra conciencia y detestar con mayor energía nuestros pecados y sus causas; sugieren resoluciones generosas y estimulan el deseo de una vida más perfecta. El retiro espiritual es también un periodo de gracias más abundantes.

3. Práctica. - Son muy aconsejables el retiro mensual de un día y el retiro anual de varios días. Es también muy útil retirarse para estos e. a algún lugar solitario (e. espirituales cerrados), y hacerlos bajo la guía de un director experimentado. *Man.*

4. Legislación. - Por lo que se refiere a los religiosos y al clero el CIC determina un mínimo de tiempo que han de dedicar a los e. espirituales. Los alumnos de los seminarios los han de hacer todos los años, pero sin que se fije el número de días (can. 1367, n. 4); los que aspiran a la tonsura han de hacer tres días de e. espirituales. Lo mismo los que han de recibir los órdenes menores. En cambio los que aspiran a los órdenes mayores han de ejercitarse durante seis días, los cuales para el diaconado pueden reducirse a tres, si en un solo semestre se reciben más órdenes mayores (can. 1001, § 1). Por otra parte el Ordinario puede imponer la repetición de los e. espirituales si la ordenación se difiere más de un semestre (canon 1001, § 2). El legislador determina también el lugar donde han de hacer estos e. espirituales los ordenandos y cómo el Ordinario ha de recibir certificación de los mismos (can. 1001, § 3-4).

En las congregaciones u órdenes religiosas se han de hacer ocho días de e. espirituales antes del noviciado (can. 541), otros tantos antes de la profesión (can. 571, § 3). Todos los religiosos deben hacer cada año los e. espirituales (can. 595, § 1, n. 1); los clérigos seculares deben hacerlos cada tres años (can. 126). Por el gran impulso que dió S. Ignacio de Loyola a la práctica piadosa de los e. ha sido declarado por la Iglesia celestial patrono de los e. espirituales (Constitución *Summorum Pontificum*, 25 junio 1922).

Los Sumos Pontífices no han dejado de recomendar nunca la práctica de los e. espirituales a todos, pero de un modo particular a los sacerdotes, como se puede ver en la exhortación del Sumo Pontífice Pío XII al clero del mundo católico sobre la santidad de la vida sacerdotal: *Menti nostræ*, 23 septiembre 1950. *Pal.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 427, 526; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg Br., 1932, p. 239-245; Vogt, *Exercitia Spiritualia Sti. Ignatii*, Bilbao, 1923; A. Codina, *Los orígenes de los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1926; J. Roig Gironella, *Teoría de los ejercicios espirituales de S. Ignacio*, Barcelona, 1944; C. Gutiérrez, *La práctica de los ejercicios espirituales en tiempo de San Ignacio*, Bilbao, 1952; Iparraguirre, *Bibliografía de los ejercicios ignacianos*, 1936-1947, en *Manresa* (1948; esta bibliografía se ha ido completando en años sucesivos, en la misma revista); A. Codina, *Sobre los orígenes de los ejercicios*, en *Manresa*, 3 (1927), 225; H. Marín, *Los ejercicios espirituales y*

los *Sumos Pontífices*, en *Hechos y Dichos*, 23 (1948), 470-481.

ELECCIONES (civiles, administrativas, políticas). — 1. El voto es un deber cívico y moral. - La papeleta electoral política es el instrumento por el cual los ciudadanos libres eligen sus legisladores y gobernantes. Tiene, por lo tanto, una influencia inmensa, porque de las malas o de las buenas leyes depende la suerte de un pueblo. Es preciso tener presente también que el parlamento u órgano representativo y el gobierno pueden producir un gran bien o un gran mal a la Iglesia, al clero, a la familia cristiana, a la instrucción católica de la juventud, a la moralidad pública, a las instituciones eclesiásticas, a las diversas manifestaciones públicas de la religión, a las realizaciones de la civilización cristiana.

El ejercicio del derecho del voto constituye por lo tanto un deber cívico y un deber moral y religioso.

La gravedad de este deber puede variar según las circunstancias. Como norma general la obligación de votar es tanto más grave cuanto más comprometidos están en una consulta política determinada los intereses religiosos, morales y sociales de la comunidad nacional y cuanto más incierto es el éxito de la votación. La deserción de las urnas es cosa grave, a no ser que el elector esté impedido de votar por una enfermedad o por un daño moral grave o gravísimo según las circunstancias. «En las presentes circunstancias es obligación estricta de todos los que tienen este derecho, hombres y mujeres, el tomar parte en las e. El que se abstiene de ellas, sobre todo si es por indolencia o por cobardía, comete de suyo pecado grave, una culpa mortal» (Pío XII, discurso a los párrocos y predicadores cuaresmales de Roma, 10 marzo 1948).

2. Votar según conciencia. - Si es un deber grave acercarse a las urnas es deber aún mayor votar según la propia conciencia, esto es, elegir candidatos capaces y honestos, los cuales inspiren su acción política en los principios de la doctrina y de la moral cristiana. En su citado discurso Pío XII advierte: «todos tienen deber y obligación de votar según el dictamen de su propia conciencia. Pero es evidente que la voz de la conciencia impone a todo católico sincero el dar su voto a aquellos candidatos o a aquellas listas de candidatos que ofrecen garantías verdaderamente suficientes para la tutela de los derechos de Dios y de las almas, para el bien verdadero de los individuos, de las familias y de la sociedad, según la ley de Dios y la doctrina moral cristiana».

Por el voto ponemos en las manos de los elegidos un gran poder, tanto para el bien como para el mal; por lo mismo asumimos indirectamente la responsabilidad de todo lo que ellos hacen en virtud de su mandato, naturalmente que en la medida prevista por nosotros y según la influencia ejercida por nuestro voto. El que a sabiendas y eficazmente vota por candidatos indignos es responsable de cooperación al mal y contrae la obligación de reparar en la parte que toca a su responsabilidad los daños que los elegidos por él produzcan a la sociedad, a los individuos y a la Iglesia.

Cuando en las e. políticas se presentan católicos dignos de este nombre y con la competencia debida, los ciudadanos deben darles su voto, ya que ellos son los únicos que pueden defender íntegramente en el órgano representativo de la nación los intereses cristianos y los que mejor pueden llevar a la vida pública ideas sanas, celo ferviente e integridad de conciencia.

Como principio ninguno niega a los católicos el derecho a votar contra un candidato católico cuyas opiniones políticas no estén de acuerdo, ya que un ideal político puede ser concebido de manera distinta y alcanzado por diversos medios, pero las divisiones de los católicos en una batalla electoral tienen un límite, cada vez que las circunstancias hagan necesario el frente único de todas las fuerzas católicas para salvar los supremos intereses cristianos, que en último análisis se identifican con los civiles y sociales de la nación. En muchos países las disensiones electorales de los católicos y la dispersión de sus votos causaron a la Iglesia y a la sociedad pérdidas gravísimas e irreparables. *Mon.*

En concreto en España la desunión de los católicos en política, hasta llegar a las situaciones más violentas, ha sido de un efecto desastroso para la Iglesia y para la patria. A esta desunión cabe no pequeña responsabilidad en todos los males que afligieron a la Iglesia a partir de la instauración del sistema parlamentario en España hasta desembocar en la terrible lucha de 1936-1939, que posiblemente se hubiera evitado si se hubieran seguido las directrices dictadas por la Sta. Sede, principalmente por S. Pío X en su carta a los católicos españoles *Inter catholicos Hispaniæ*, de 20 febrero 1906, en que seña-

laba las obligaciones de los católicos en las elecciones políticas, y de Pío XI en su encíclica *Dilectissima nobis*, de 3 junio 1933, en que fijaba la posición que había de mantener la Iglesia española frente a la república laica y demoledora de 1931. ¡Ojalá hubiéramos aprendido de estas grandes tribulaciones la gran lección de la unidad! *Tr.*

BIBL. — G. MONTI, *Il dovere elettorale*, Roma, 1945.

ELECCIONES (eclesiásticas). — 1. NORMAS GENERALES. - La elección eclesiástica es la designación de una persona idónea para un oficio vacante de derecho hecha por un colegio de electores y confirmada por el Superior competente, si necesita confirmación. Así se eligen los Romanos Pontífices (aunque aquí no se puede hablar de confirmación por parte de la autoridad superior, por cuanto no existe), algunos Obispos, los Abades y Prelados *nullius*, los Vicarios Capitulares y los Superiores de las religiones. Según las normas generales del Código (can. 160-178), el colegio electoral debe estar constituído solamente por clérigos o religiosos que tengan voz activa. La elección es nula cuando se entrometan en ella los laicos, violando la libertad canónica (can. 166). La elección es también nula cuando no son convocados y permanecen ausentes más de un tercio de los electores que podían y querían intervenir (can. 162, § 3); es anulable a instancia de los ausentes, que hayan recurrido dentro de los tres días de tener conocimiento de la elección, cuando no son convocados ni intervienen electores de derecho en número inferior a un tercio (can. 162, § 2). La designación de la persona idónea puede ser hecha por escrutinio o por compromiso (can. 172-173); pero el elegido debe tener la mayoría absoluta de los votos y, después de dos escrutinios ineficaces, la relativa; en caso de igualdad, si el presidente no dirime el empate, prevalece el más anciano por su ordenación, profesión o edad (cáns. 101, § 1, n. 1; 174). El elegido debe declarar en el término de 8 días a partir de la elección si la acepta o no (can. 175); y si la elección no necesita confirmación, con la aceptación adquiere el *ius in re;* si necesita confirmación la debe solicitar en el término de 8 días, ya que antes de la confirmación no tiene más que un *ius ad rem* (cáns. 176, § 2; 177, § 1). Si el colegio no hace la elección en el tiempo establecido queda privado del derecho de elegir y la provisión del oficio ha de ser hecha por el Superior competente (can. 178).

2. SANCIONES PENALES. - Comete un verdadero delito: *a*) el que impide la libertad de las e. eclesiásticas de cualquier manera (canon 2380, § 1); *b*) los mismos electores que solicitan o admiten espontáneamente la ingerencia de los laicos o de la potestad civil en la elección; así como el elegido que sabiéndolo aceptara la elección. En este caso la elección es nula, los electores pierden el derecho de elegir por aquella vez, y el elegido queda inhábil para aquel oficio o beneficio (can. 2390, § 2); *c*) el colegio que a sabiendas elige una persona indigna, pierde el derecho de proceder a una nueva elección por aquella vez (can. 2391, § 1); *d*) los electores que a sabiendas no observan la forma sustancial de la elección, esto es, las solemnidades que son necesarias para la validez de la elección o del compromiso, pueden ser castigados, según la gravedad de la culpa, por el Ordinario (can. 2391), § 2). *Toc.*

BIBL. — PH. MAROTO, *Institutiones iuris canonici*, Roma, 1921, n. 607-661; CHR. BERUTTI, *Institutiones iuris canonici*, Torino, 1943, II, n. 73-80.

ELECTRICIDAD (Uso de la). — 1. CONTRATO ENTRE PRODUCTORES Y USUARIOS. - Los derechos y deberes tanto de los productores y distribuidores de e. como de los usuarios, o sea, de los que tienen derecho a servirse de ella, están regulados por un contrato que tiene las modalidades fijadas por las leyes particulares del Estado.

El precio de la e. no es objeto del contrato estipulado entre las partes, si no es indirectamente, en cuanto el usuario se obliga a pagar el precio común ya fijado por cada unidad de medida (kw.).

En virtud del contrato no sólo se ha de entregar corriente de una manera continua, sino que la energía debe tener voltaje necesario para que los usuarios se aprovechen realmente de él, sea como luz, sea como fuerza motriz, mientras que la tarifa mensual se pague en relación con el consumo real registrado por el contador. Por esto el productor no tendrá obligación de restituir si no es en razón de los daños producidos; pero, si no suministra la energía del modo debido, no cumple las cláusulas del contrato. Sólo una razón de fuerza mayor —falta de agua por sequía excepcional, falta involuntaria de carbón para las centrales térmicas, o destrozos causados en los embalses o en las fábricas por las fuerzas naturales, huracanes, terremotos, tormentas, etc.— puede justificar que el productor no proporcione la energía o la proporcione en cantidad insuficiente.

Por parte de los usuarios no es lícito, y tendría carácter de hurto con obligación de restituir, hacer puentes en el contador, manipular los datos del contador violando los precintos puestos por la sociedad o haciéndolo retroceder de cualquier otro modo.

Podría en cambio discutirse la licitud del uso de lamparitas eléctricas de tan bajo voltaje que apenas mueven el contador. Pero el hecho de la venta pública de estas lamparitas, el uso un poco general y patente que se hace de ellas, el silencio mantenido por las sociedades distribuidoras de corriente eléctrica hace suponer que existe un consentimiento implícito por parte de estas sociedades y por lo tanto que es lícito su uso.

2. Uso de la e. en la Iglesia. - Acerca del uso de la luz eléctrica en los edificios sagrados, la Iglesia ha seguido siempre el principio de excluirla del uso estrictamente litúrgico, y de admitirla solamente para iluminar la iglesia, siempre que la iluminación no revista carácter teatral. Por especiales motivos la Sta. Sede concedió en diversas ocasiones, especialmente durante la guerra, el poder usar la luz eléctrica, ya para sustituir la lámpara de aceite delante del Smo., ya para sustituir las velas en la celebración de la Sta. Misa. *M. d. G.*

BIBL. — V. Oietti, *Electrica lux*, en *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Roma, 1912, 1742-1744; R. Ruiz y Ruiz, *La electricidad en el Derecho penal y otros ensayos*, Madrid, 1940.

EMBARAZO. — 1. Nociones. - Es el estado particular de la mujer que lleva en su propio organismo el producto de la concepción en vías de desarrollo. Puede ser simple (cuando el producto de la concepción es único) y múltiple cuando es más de uno (en este caso puede ser bigémino, trigémino, etc.). El e. puede ser además *fisiológico* (normal o natural) y *patológico* (o morboso, cuando se desarrolla de un modo anormal o se complica con diversas enfermedades, generales o locales). Otra importante subdivisión : el e. puede ser *tópico* (como ocurre normalmente) o *ectópico* (cuando no se produce en el útero). Existe, finalmente, el e. falso (o nervioso) en mujeres que, en condiciones anormales, presentan síntomas, sobre todo subjetivos, de e. sin que éste exista realmente.

La duración del e. se calcula comúnmente en la especie humana en 280 días a partir del comienzo de la última regla, o en 270 cuando es posible conocer con exactitud su comienzo. Sin embargo, se suelen dar como mínimo y máximo fisiológico 255 y 300 días, respectivamente.

La fecha probable del parto se puede calcular contando 9 meses desde el comienzo de la última regla y añadiendo seis o siete días.

2. Síntomas de e. - Suelen agruparse en tres grandes categorías :

a) síntomas de *presunción:* son las modificaciones generales subjetivas y objetivas de la mujer embarazada, como los fenómenos simpáticos, debidos a trastornos neurovegetativos : inapetencia, náuseas, perversión del gusto, etc.;

b) síntomas de *probabilidad:* son las modificaciones en la esfera genital femenina, como la supresión de las reglas, etc.;

c) síntomas de *certeza:* son los que revelan la presencia del feto, bastando uno solo de ellos para determinar con certeza la existencia del e. (análisis de pequeñas partes fetales, doble latido cardíaco, etc.).

Aunque el diagnóstico clínico del e. es dificilísimo, por no decir imposible, en los primeros meses de la gestación proporcionan una ayuda considerable las pruebas biológicas, especialmente la reacción de S. Ascheim y B. Zondek.

3. Deberes morales del médico. - El médico ha de tener particular cuidado en la asistencia de la gestante para proteger al feto contra las posibles enfermedades y evitar en lo posible todas aquellas circunstancias que pudieran poner a la mujer en peligro o tentación de abortar. A este fin dictará las normas convenientes relativas a la higiene, la dietética, el vestido, la limpieza personal, etc. El médico pondrá todo cuidado cuando se trate de posibles contagios de sífilis u otras infecciones, eliminación de toxicosis, tratamiento preventivo del aborto habitual, etc., procurando con toda diligencia tanto la salud de la mujer como la del feto. En todos los países civilizados existen disposiciones legislativas oportunas para asegurar la higiene social de la maternidad y facilitar de este modo la obra del médico especialmente entre aquellas clases sociales que descuidan las normas higiénicas.

El diagnóstico biológico del e. es lícito solamente con el consentimiento de la interesada o —si la mujer es irresponsable— cuando lo decida el médico a fin de defender el producto de la concepción.

Acerca del aborto, v. esta palabra.

Recordemos tan sólo que al médico le es lícito someter a la gestante a determinadas curas e intervenciones, aunque esto haga

prever alguna probabilidad de aborto, siempre que estos tratamientos no sean directamente abortivos y los requieran graves motivos de salud, y la madre los conozca y acepte. Si de estas curas (p. ej., a base de radium) se prevé un daño cierto para el feto, no es lícito hacerlas. En cambio es lícito someter a una mujer a especiales curas físicas, siempre que éstas sean verdaderamente necesarias, aunque se prevea un daño para los embarazos futuros.

Cuando las circunstancias lo consientan el médico debe intervenir después del sexto mes de gravidez para extraer el feto de la mujer muerta; sólo la certeza práctica de la muerte del feto exime al médico de esta obligación, pero no se han de tomar por signos ciertos los que son puramente probables.

La anestesia de la gestante en el parto eutócico no es ilícita siempre que se obre de modo que no se ocasione daño al producto de la concepción. Puede incluso aconsejarse a aquellas mujeres a las que por miedo a los dolores del parto repugna el e. Guárdese con todo el médico de hacer de esto una regla general, ya que el deseo de alumbrar sin dolor puede ser signo de dismaternidad que ha de ser combatido y no favorecido.

A propósito de dismaternidad (peculiar estado de desafectividad para el producto de la concepción propia) téngase presente que suele nacer cuando el e. no es deseado, y como este estado es uno de los principales incentivos para abortar y además acentúa —por un proceso psicógeno y neurovegetativo— los trastornos del embarazo hasta hacerlo subjetivamente intolerable a la gestante y determinando vómitos incoercibles u otras señaladas manifestaciones morbosas que podrían inducir a un ginecólogo poco escrupuloso a prestarse a hacer abortar a la mujer, conviene que el médico conozca estos peligros y el modo de evitarlos. Éste deberá persuadir a la mujer a que soporte como es su deber estricto el e., deberá explicarle la nobleza de los sufrimientos gravídicos y los peligros del aborto provocado, y habrá, finalmente, de rehusar con toda decisión el prestarse a esta obra delictiva. El primer vagido del niño, y a veces tan sólo los primeros movimientos del feto, suelen ser suficientes para devolver a la mujer su normal conducta psíquica materna para con su criatura.

En la inminencia de un parto patológico, cuando el único medio para salvar a la madre y al hijo sea la sinfisiotomía u otra grave intervención quirúrgica, el médico debe proponerla y la madre tiene la obligación de prestarse a ella incluso con peligro propio, mirando especialmente por la salud eterna del feto; no se ha de elegir jamás la embriotomía u otra intervención que mate al niño que está por nacer.

Dicha obligación cesa cuando la intervención es muy peligrosa; sin embargo, el médico podrá intentarla con consentimiento de la madre, siempre que haya probabilidad de salvar al hijo y la intervención no sea directamente occisiva para la madre.

4. Deberes morales de la gestante. - La madre tiene graves deberes para con Dios, por el cual fué asociada a la obra de la creación de la nueva vida que lleva en su seno. Tiene deberes morales para con la criatura, cuyo organismo en desarrollo está confiado directamente a su tutela. Tiene, finalmente, deberes para con el otro cónyuge y para con la sociedad de la que la criatura por nacer forma parte. Para tutelar esta nueva vida habrá de evitar aquellos ejercicios, hábitos, etc., que por el daño causado en su organismo podrían influir en el feto. Así habrá de evitar los trabajos excesivos, deportes violentos, intoxicaciones voluptuarias, como el fumar, etc. Faltando a estos deberes puede incurrir en graves responsabilidades, que si no llegan a la malicia del aborto directo pueden tener la de una occisión indirecta. *Riz.*

BIBL. — P. G. Payen, *Deontología medica*, Barcelona, ELE, 1944; R. Biot, *Al servicio de la persona humana*, Bilbao, 1950; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1953, p. 22-23; A. Niedermeyer, *Compendio de medicina pastoral*, Barcelona, 1955.

EMBARAZO ECTÓPICO. — 1. Noción. - El e. ectópico puede ser, según la sede primitiva de la situación del óvulo fecundado, ovárico, peritoneal, tubárico. Rara vez alcanza su término: en este caso una oportuna laparotomía puede permitir la extracción del feto vivo y vital. De ordinario este e. se para en una fase más o menos precoz de su evolución, dando lugar a hemorragias, supuraciones, etc., que requieren cuidadosas intervenciones operativas para salvar a la madre.

En todo caso de e. ectópico es buena regla para el médico atenerse a una conducta de diligente espera y vigilancia sagaz y continua sobre la gestante que permita una oportuna intervención quirúrgica apenas la hemorragia u otras señales determinen su necesidad. Puede ocurrir que esta hemorragia,

debida, p. ej., a la rotura de la trompa, se verifique cuando el feto está vivo, pero no es de vida; en este caso es lícito intervenir. En efecto, la intervención entonces es improrrogable y la muerte del feto una simple consecuencia indirecta de una intervención cuyo fin terapéutico es cortar la hemorragia (v. también a propósito del aborto indirecto la palabra *Aborto terapéutico*). *Riz.*

BIBL. — V. *Embarazo.*

EMBRIAGUEZ. — 1. NOCIÓN. - Hablamos de la e. como estado, esto es, como falta temporal del uso de la razón como consecuencia del abuso de gran cantidad de vino o de bebidas alcohólicas. Y de la e. como acto, por el cual se causa dicho estado y dicho defecto, esto es, mediante el uso excesivo de bebidas alcohólicas del cual se sigue la privación temporal del uso de la razón.

2. MALICIA. - El pecado de e. consiste precisamente en el acto: la falta de razon es efecto del pecado. Pero el acto es precisamente este pecado (esto es, la e.), porque provoca voluntariamente la privación del uso de la razón.

Por el abuso de bebidas alcohólicas puede el hombre cometer otros pecados, p. ej., arruinando su salud corporal, sin llegar a perder el uso de la razón (v. *Alcoholismo*).

En este caso no existe el pecado específico de e. Por otra parte es posible que un hombre provoque la e. como estado y no peque, p. ej., cuando el uso de una gran cantidad de licor alcohólico es necesario para curarse de una enfermedad. Este caso es, sin embargo, excepcional.

La e. perfecta, si es plenamente voluntaria, es pecado grave. Así lo enseña la moral, fundándose en la Sda. Escritura y en la valoración común de los hombres. Es un desorden grave privarse del uso de la razón, ya que es ésta precisamente la que debe gobernar toda la actividad del hombre y hacer que sus actos sean conformes con la ley de Dios. De hecho de la e. se siguen muchos actos pecaminosos y muchos perjuicios. El hombre que, a pesar de saberlo, se embriaga voluntariamente, aunque durante la e. no sepa lo que hace, es responsable de sus actos. Si la e. es solamente imperfecta, de manera que la razón está más bien perturbada y no precisamente impedida gravemente o anulada, de suyo no es pecado grave. Por las circunstancias puede, sin embargo, convertirse en pecado grave, p. ej., si la falta de la razón perfecta provoca graves peligros para la vida propia o para la de otros (como en el caso de un chófer, encargado de una máquina, etc.) o es causa de grave escándalo.

La e. es un pecado ignominioso, porque la razón da al hombre su dignidad y lo eleva por encima de las bestias. Si la e. se convierte en hábito el hombre no se libera de ella sino con gran dificultad. *Ben.*

BIBL. — A. GEMELLI, *Il gran nemico*, Treviso, 1908; D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. moral.*, II, p. 516-20, n. 668-671; F. TILLMANN, *El Maestro llama*, San Sebastián, 1955, p. 250 ss.; E. MARTIRE, *Alcoolismo*, en EC, I, 729-732.

EMBRIOTOMÍA. — 1. NOCIÓN. - Indica esta palabra cualquier intervención médicoquirúrgica que de tal modo daña el cuerpo del feto humano que le ocasiona la muerte. Se practica principalmente cuando alguna anomalía corporal, sea del feto, sea de la madre, hace imposible el parto o al menos peligroso, esto es, cuando se quiere salvar la vida de la madre y no se quiere recurrir a la operación cesárea.

2. ILICITUD. - La e. es un homicidio directo, distinto de cualquier otro homicidio por la circunstancia, absolutamente secundaria e insignificante, de que la victima se encuentra en un lugar especial, esto es, en el seno materno. Es evidente que el carácter y la malicia moral de un homicidio no depende del lugar donde se encuentra la victima, ni de su edad. La e. no es por lo tanto nunca lícita. Pero cuando es absolutamente cierto que el feto ha muerto ya, se puede seccionar, cortar, etc., el cuerpo fetal, porque ya no es e. en el sentido propiamente dicho de la palabra, ni homicidio.

La e. es un pecado muy semejante al aborto directo, por esta razon se le puede aplicar a la e. todo lo que decimos acerca de la moralidad del aborto directamente provocado (véase *Aborto*). La e. no está castigada con excomunión, la cual va aneja al aborto provocado, aunque la e. es un pecado no menos grave. La oportunidad de castigar un pecado con una pena eclesiastica no depende solamente de la gravedad del pecado, sino de otros factores, p. ej., la difusión del mal, y queda reservada al juicio del legislador (v. tambien *Feticidio*). *Ben.*

BIBL. — R. I. HUBER, *The crime of abortion in canon law*, Washington, 1942, p. 122-134; I. PALAZZINI, *Ius fetus ad vitam*, Urbania, 1943; M. IGLESIAS, *Aborto, eutanasia y fecundación artificial*, Barcelona, 1954; G. CLEMENT, *El derecho del niño a nacer*, Madrid, 1954; J. PUJIULA, *¿Es lícito el aborto?*, Barcelona, 1932.

EMIGRACIÓN. — 1. Noción. - Traslación colectiva o individual de las personas del lugar donde nacieron a otros lugares donde pretenden fijar su residencia. El término más exacto para definir estos traslados es el de *migración*, que se convierte en e. cuando se considera desde el punto de vista de la localidad o nación de donde parte el flujo migratorio; mientras que se llama *inmigración* cuando se considera desde el punto de vista de la localidad o nación adonde se dirige. En los tiempos modernos la e. ha tomado una importancia particular a causa de su mayor difusión debida a múltiples causas, entre las cuales está la busca de condiciones de trabajo más favorables y estables y el empuje determinado por particulares situaciones políticas.

2. Datos históricos. - Históricamente se nota que los primeros fenómenos de e. se dieron cuando en la Grecia antigua el exceso de población en territorios poco fértiles determinó la traslación de colectividades enteras a la península itálica donde estas colectividades constituyeron colonias (Magna Grecia). La e. romana tuvo más bien un carácter político: de Roma se trasladaron a los diversos territorios del imperio colonias de soldados y de administradores con sus familias para establecer una cohesión políticomilitar entre las diversas tierras que constituían el imperior romano. Más tarde se asiste a los fenómenos migratorios conocidos bajo el nombre de invasiones de los bárbaros, que se desarrollaron entre los s. II y XI; mientras que entre el s. XII y el XV las poblaciones europeas parecieron haberse estabilizado definitivamente. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo el fenómeno migratorio alcanzó proporciones nunca vistas. Una corriente migratoria partió entonces de las viejas tierras europeas a las tierras recientemente descubiertas: América, Australia, las costas africanas, muchas islas. En vano algunos estados, especialmente Inglaterra y Francia, trataron de poner obstáculos legislativos a este deflujo de la población con el temor de que se determinase una disminución en la productividad nacional; pero el fenómeno fué más fuerte que cualquier medida puesta para obstaculizarla, incluso por estar determinado en parte por las luchas religiosas y las rivalidades políticas. Después de un breve período de estancamiento el flujo migratorio de las poblaciones europeas hacia las tierras del Nuevo Mundo volvió a renovarse intensamente en la segunda mitad del s. XIX.

3. Problemas relacionados con la e. - La e. da lugar a un conjunto de problemas morales en cuya raíz está el hecho de que es un trasplante humano: el emigrado se arranca del ambiente en el que ha realizado su desarrollo tanto en lo que se refiere al cuerpo como en lo que atañe a su espíritu y viene a injertarse en un ambiente que a menudo le es enteramente extraño, si no precisamente hostil. Por lo que su vida de relación en todos los planos —religioso, cultural, económicosocial— se encuentra entorpecida y mortificada. Se ha tratado de poner remedio a esta situación en forma creciente en los últimos años mediante una múltiple asistencia. La Iglesia Católica ha tomado sus medidas para que los grupos de emigrados fueran religiosa y moralmente asistidos por sacerdotes pertenecientes a las mismas unidades étnicas (cfr. en particular la reciente Enc. de Pío XII *Exul familia*, de 1 agosto 1952). Los gobiernos se han interesado mediante acuerdos específicos, para que a los emigrados se les diese el mismo trato económicojurídico que a los trabajadores indígenas; mientras que las instituciones internacionales consideran la oportunidad de extender un Código del emigrante que debiera regular el fenómeno migratorio de una manera uniforme en un plano mundial. *Pav.*

4. Protección de la Iglesia española a los emigrantes. - España es un país de fuerte emigración, destacando entre todas, las provincias gallegas y las del litoral cantábrico y mediterráneo. Los países de destino son principalmente los hispanoamericanos, alcanzando el volumen de emigración en los últimos años la cifra de los 80 a 100.000 emigrantes. Ante la gravedad del problema la Iglesia española ha constituído la Comisión Episcopal de Migración. Al mismo tiempo se ha establecido una Organización de carácter nacional en conexión con organismos similares extranjeros y sometida a la Sda. Congregación Consistorial. Todo este organismo está constituído en la forma siguiente: *a*) Comisión Episcopal, a la que se reserva la alta dirección y control de las actividades católicas sobre problemas migratorios; *b*) Comisión Católica Española de Migración, en la que están representadas la Acción Católica y otras instituciones de apostolado y algunos organismos civiles oficiales y privados. A esta comisión corresponde el estudio técnico y asesoramiento de las comisiones y oficinas diocesanas y parroquiales; *c*) la Oficina Central de Migración, órgano permanente y eje-

cutivo de las comisiones anteriores, en relación directa con las oficinas diocesanas y las de asistencia en los puertos de embarque.

Son objeto de la atención apostólica de esta organización: los españoles emigrantes y los españoles ya emigrados, aparte de otros problemas de migración interior y los extranjeros residentes en España. Se aspira a que el emigrante salga con una mínima preparación moral y social y después de acompañarle durante el viaje quede en manos seguras en el país adonde va, facilitándole igualmente en caso de necesidad su retorno a la patria. De esta forma el emigrante ya no se encuentra como hasta hace poco abandonado a sus propias fuerzas, por lo general muy débiles, en un ambiente extraño y hostil. *Tr.*

BIBL. — G. PERTILE, *La rivoluzione delle leggi dell'emigrazione*, Torino, 1923; F. VIRGILI, *Emigrazione*, Roma, 1928; R. A. FIORENTIONE, *Emigrazione transoceanica*, Roma, 1931; Istituto Centr. di Statistica, *Statistiche delle migrazioni* (desde 1933); Comisión Católica Española de Migración, *Normas para las delegaciones diocesanas y parroquiales*, Madrid, 1956; Ministerio de Trabajo publica anualmente las estadísticas de emigración y repatriación bonificada; G., MARTÍN BUFILL, *Nuevas soluciones al problema migratorio*, Madrid, 1957; M. GONZÁLEZ, *Los problemas actuales de la emigración española*, Madrid, 1957; T. DE LA TORRE RECIO, *Problemas de las migraciones internacionales*, Madrid, 1957.

EMPLEADO. — 1. NATURALEZA Y REQUISITOS SUBJETIVOS. - El e. es una persona adscrita a una oficina pública o privada. Distínguese por lo tanto el e. público y privado. Este último está al servicio de una persona o por lo menos de intereses privados; el e. público, por el contrario, está al servicio de la colectividad. Según la diversidad de la comunidad en ventaja de la cual existe el e. se tienen los empleados estatales, municipales, de empresas, etc. Empleados profesionales son los que hacen una verdadera profesión del ejercicio de ciertos empleos.

La Ley de Contrato de Trabajo (31 marzo 1944) habla de «los empleados ocupados en comercios, Bancos, oficinas, contabilidad y gestión», como categoría laboral distinta de los obreros, de los encargados de Empresa o jefes de taller y capataces, y de los trabajadores intelectuales (art. 6). Los empleados públicos se rigen por legislación especial (artículo 8).

2. OBLIGACIONES Y DERECHOS. - La relación y obligaciones jurídicomorales del empleado nacen de la estipulación de un contrato sometido a las normas comunes de los contratos, comprendidas las que reflejan la causa, consentimiento, capacidad de contraer y técnica, etc. Por justicia el e. está obligado para con el dador del trabajo o la comunidad a ejercitar fielmente su empleo, no cometiendo falsificaciones de documentos, malversaciones con perjuicio de particulares, corrupción (en dar o recibir dones o regalos) o abusando arbitrariamente del oficio, etc. Por lo tanto, el e. en cuanto tal se entiende que está obligado a orientar su actividad de modo que no sea de perjuicio moral y material para la empresa, absteniéndose por lo tanto de cualquier forma de actividad que menoscabe, aunque sólo sea idealmente, la colaboración en ventaja del dador del trabajo. El e. tiene el deber grave de la subordinación jerárquica tanto para con el dador del trabajo y el director de la empresa como para con los dirigentes y superiores en las cosas que se refieren a su oficio. Por lo tanto, está obligado a la fidelidad tanto en el trabajo como en el secreto, y no puede abusar de la confianza depositada en él para disminuir el ritmo de su trabajo o cometer abiertamente actos de insubordinación, trabajando por cuenta propia o de otros en daño de la empresa en que está empleado. No es lícito al e. aprovecharse de los objetos de oficina para su uso propio ni mucho menos para hacer comercio con ellos; no vale la excusa de que el material de la empresa es abundantísimo. El e. en cuanto tal no está dispensado de los deberes cristianos de asistir a la Sta. Misa los domingos si no es en el caso de empleo actual al que no haya podido sustraerse razonablemente y sin grave daño.

El CPE, en su título VII, se ocupa de los delitos en que pueden incurrir los funcionarios públicos (arts. 351-404). Los más notables son las sentencias judiciales y decisiones administrativas injustas, infidelidad en la custodia de documentos, violación de secretos, desobediencia, denegación de auxilios, anticipación, prolongación y abandono de cargo, nombramientos ilegales, abusos deshonestos, cohecho, malversación de fondos, fraudes y exacciones ilegales.

En cambio nada dice de los empleados particulares en concreto. Éstos se hallan sujetos a la Ley citada en sus normas generales, para otras más especificadas respecto de sus obligaciones, retribución, derechos de antigüedad, servicios especiales, etc., habrá de verse la Reglamentación de cada rama de la producción y los Reglamentos interiores de la Empresa. *Tr.*

Como recompensa el e. tiene derecho al estipendio pactado o regulado por los usos

y las leyes; a permanecer en su empleo durante el tiempo fijado mientras se muestre fiel a su deber; tiene además derecho al descanso semanal y a las vacaciones y demás retribuciones asistenciales, etc.

No es lícito a un católico, si no es por gravísimas y raras razones, emplearse en empresas acatólicas que tengan fines usurarios o inmorales sin hacerse cooperador culpable en el mal.

Los empleados llamados de carrera forman entre sí un estado o clase con derechos y deberes particulares, clase importantísima y de gran influencia para el bien común, siempre que no se transforme en un duro, injusto y grave mecanismo que pese sobre toda la vida pública. Todo e. ha de recordar que la cortesía, la dignidad, el tacto son los fundamentos de la paz y serenidad en el pueblo con que ordinariamente ha de tratar. La justicia y la caridad deben ser las guías seguras que han de conducir la actividad de los empleados (v. *Funcionario, Oficial civil, Oficial militar*). *Tar.*

BIBL. — P. FALLETTI, *Il contratto di impiego privato*, Milano, 1930; F. I. CONNEL, *Morals in politics and professions*, Westminster, Maryl., 1946; F. VALLE, *El funcionario y la moral*, en *Fomento Social*, 10 (1955), 168-187.

EMPRESARIO. — 1. NOCIÓN. - El que ejercita profesionalmente una actividad económica organizada al fin de la producción o de la transformación de bienes o servicios llámase *empresario*. Y *pequeño empresario* a los artesanos, a los pequeños comerciantes y a los que ejercitan una actividad profesional organizada preferentemente con el trabajo propio y de los componentes de la familia. En cambio se suelen llamar *empresarios medios* o *grandes* a los que tienen una empresa, valiéndose preferentemente del trabajo ajeno. De ordinario se llama e. al que posee la empresa, la administra y se mueve libremente en su administración, no habiendo de responder de sus actos sino frente a sí mismo. El e. se distingue del *accionista*, que posee en parte o en todo la empresa, pero en cuanto tal no la administra; y del *dirigente* que conduce la empresa (v.), pero no la posee y se mueve dentro de los límites señalados de ordinario por los consejos de administración obrando en nombre y en interés ajeno.

Es empresario o patrono, según la legislación laboral española, el individuo o la persona jurídica propietaria o contratista de la obra, explotación, industria o servicio donde se presta el trabajo. Se equiparan a ellos los organismos oficiales respecto de las obras o servicios públicos que se ejecuten directamente o por administración. Se consideran igualmente empresarios del trabajo a domicilio los fabricantes, almacenistas, comerciantes, contratistas, subcontratistas, destajistas, etc., que encargan trabajo a domicilio (Ley de Contrato de Trabajo, 31 marzo 1944, art. 5). *Tr.*

El e. es el alma de la empresa, tiene presentes todos sus aspectos, sigue todos sus movimientos, los activa, los armoniza, determina su posible desarrollo. La ascensión o descenso de una empresa dependen en gran parte de él. El fin inmediato de su multiforme actividad es la eficiencia de la empresa con miras a un provecho.

2. RESPONSABILIDADES MORALES. - El carácter de las actividades que el e. desarrolla es preferentemente económico; pero tiene también responsabilidad frente a los que trabajan en su empresa; responsabilidad que en estos últimos tiempos va adquiriendo una importancia cada vez mayor: hoy el e. medio y grande no es sólo un capitán de la producción, sino también y sobre todo —o al menos debiera ser— un director de hombres, por lo cual tiene el deber de estudiar (en cuanto le es posible) su personal, para conocerlo y tratarlo con comprensión, prudencia, justicia y humanidad. Hoy los trabajadores han llegado a la plena conciencia de su dignidad de personas humanas: ya no sufren que se les considere como instrumentos de la producción; exigen que se les trate en un plano de igualdad humana, salvo la indiscutible jerarquía de las capacidades y de las funciones. Por lo cual en los países sanamente democráticos el e. o consigue instaurar con su conducta relaciones de mutua estima y de convivencia humana o casi fatalmente caerá aun como productor en la ruina. *Pav.*

BIBL. — G. MARTIN y PH. DE SIMON, *Le chef d'entreprise*, París, 1946; J. JOUBERT, *Les problèmes de direction du personnel*; M. BRUGAROLA, *La cristianización de las empresas*, Madrid, 1945.

EMULACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La e. consiste en el esfuerzo que se hace para igualar o superar a otro en cosa de suyo buena, p. ej., en la ciencia o en la virtud. No hay que confundir la e. con la envidia (v.), que es una especie de dolor o sentimiento por el bien ajeno, considerado como mal propio; conviene también distinguir la e. de los celos, que consiste en querer ser solo en poseer un

bien, que también es lícito poseer a los demás.

2. MORALIDAD. - La e. no es reprensible, a condición de que la intención sea recta y los medios empleados leales. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 847; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, I, París, 1938, n. 951.

ENDOCRINOLOGÍA. — 1. CONCEPTO. - Como se deduce de su etimología (ἔνδον = dentro; κρίνω = segrego) es la rama de las disciplinas biológicas que estudia las llamadas glándulas de secreción interna, o glándulas endocrinas, órganos que segregan sus productos de elaboración química (llamados hormonas, v.) no en conductos excretores que comunican con el exterior, sino dentro de los vasos sanguíneos y linfáticos o dentro del mismo cuerpo.

Las hormonas se difunden por todo el organismo por medio del torrente circulatorio y producen grandes efectos obrando en diluciones extremadamente débiles y regulando la nutrición, el desarrollo y la excitabilidad celular. Cada hormona se encuentra ligada de modo diverso con las demás por leyes de correlación funcional. En su conjunto las glándulas de secreción interna constituyen el sistema endocrino (u hormónico) que en colaboración con el sistema nervioso de la vida vegetativa y con el sistema nervioso de la vida de relación representa el aparato regulador y equilibrador de las formas y funciones de nuestra individualidad somatopsíquica.

2. ÓRGANOS ENDOCRINOS. - Se consideran hoy como órganos endocrinos: *a)* la hipófisis (v.), que con sus múltiples influencias sobre las demás glándulas de secreción interna y sobre el sistema neurovegetativo puede ser considerada como el regulador supremo de la vida neurohormónica del organismo; *b)* el tiroides (v.), tan importante para el desarrollo somático y psíquico del individuo; *c)* las glándulas paratiroideas, asentadas junto al tiroides que elaboran una hormona que influye en el metabolismo del calcio y del fósforo; *d)* las glándulas suprarrenales (v.), indispensables para la vida; *e)* el páncreas, que además de la secreción interna elaborada por los llamados islotes de Langerhans, que obran sobre el recambio del azúcar, es capaz también de una secreción externa necesaria para la digestión; *f)* las gónadas (v.), o glándulas genitales (testículo, ovario), capaces también de una secreción externa de la cual depende la reproducción de la especie; *g)* la placenta, con una hormona que obra sobre los ovarios. Es probable —aunque todavía no ha sido demostrado con certeza— que también el riñón, el timo, la glándula tineal, el glomo carotídeo, algunas glándulas de la mucosa gastroduodenal elaboren hormonas especiales.

3. FISIOLOGÍA Y CLÍNICA ENDOCRINOLÓGICA. Podemos dividir con Nicolás Pende en cuatro categorías las funciones especiales de las hormonas:

a) *Funciones morforreguladoras.* Consisten en estimular el crecimiento del organismo, la diferenciación y desarrollo de los diversos órganos y tejidos. Esta estimulación está regulada por la correlación de dos constelaciones hormónicas, una de las cuales (constituída por el páncreas, la corteza suprarrenal, la hormona somatotropa de la prehipófisis y tal vez también de otras hormonas elaboradas por el timo, el bazo, el hígado y las glándulas linfáticas) favorece el desarrollo de los tejidos de la vida vegetativa, mientras que la otra (tiroides, paratiroides, medular suprarrenal, gónadas, hormonas hipofisarias que estimulan el tiroides, las gónadas y la medular suprarrenal) favorece el desarrollo del sistema de la vida de relación. Cuando en determinadas fases del desarrollo individual predomina la constelación del sistema vegetativo se tiene un aumento de la masa corpórea con un notable desarrollo del tronco sobre los miembros; en cambio cuando prepondera la constelación del sistema de relación hay una mayor diferenciación de las formas y mayor crecimiento de los miembros respecto del tronco. Siempre dentro de las funciones morforreguladoras, señalemos que cada hormona obra electivamente sobre el desarrollo de éste o del otro aparato; así las hormonas tiroideas estimulan el desarrollo del sistema nervioso de la vida de relación, de los aparatos de la vida psíquica; la prehipófisis y tal vez también el timo activan la osteogénesis; la misma prehipófisis es el motor de la función sexual; las gónadas modelan la osteogénesis; las suprarrenales favorecen el desarrollo de los aparatos circulatorios y muscular; las gónadas rigen el desarrollo de los caracteres sexuales, etc.

b) *Funciones químicorreguladoras.* Consisten en influenciar de modo diverso la nutrición íntima de los tejidos. Tenemos una constelación excitoanabólica (insulina, paratiroides, etc.) que estimula el anabolismo o asimilación celular; y una constelación excito-

catabólica (tiroxina, adrenalina, etc.) que favorece los procesos desasimilativos. Tenemos además hormonas que activan el consumo del azúcar (insulina, cortisona, etc.) y otras que favorecen su aumento en la sangre (adrenalina, tiroxina, foliculina, etc.); hormonas que incrementan la deposición de grasas en el cuerpo (cortisona, insulina, ciertas hormonas ováricas, etc.) y otras que facilitan su consumo (como algunas hormonas prehipofisarias y genitales); hormonas que aumentan la fijación del agua en los tejidos (pituitrina, insulina, etc.) y hormonas que deshidratan los tejidos (como la tiroxina), etc.

c) *Funciones neurorreguladoras*. Consisten en estimular o inhibir algunos territorios nerviosos y su actividad. Sabemos, p. ej., que la adrenalina, la tiroxina y la parahormona estimulan electivamente el ortosimpático, mientras que la cortisona, las hormonas del páncreas y del timo estimulan el parasimpático.

d) *Funciones psicorreguladoras*. Las hormonas tiroideas, suprarrenales o sexuales excitan la vida emotiva y activan el biotono psíquico, mientras que de modo diverso se comportan las secreciones paratiroideas y pituitarias.

Es, pues, evidente cuán extendido es el campo de aplicación de la e., que abarca vastos sectores de la fisiopatología y de la clínica, interesando de modo esencial la comprensión, prevención y cura de las anomalías del crecimiento somatopsíquico de los sujetos en vía de desarrollo, el estudio y tratamiento de las anomalías constitucionales morfológicas, la interpretación, profilaxia y terapia de los temperamentos y caracteres submorbosos y morbosos: de donde nacen importantes repercusiones en los dominios no sólo de la medicina general, sino también de la higiene social, de la psiquiatría y, al menos indirectamente, de la moral.

4. Principios de terapia: injertos glandulares. - Los estudios que desde hace algún tiempo se vienen realizando incansablemente sobre la identificación de las funciones de cada órgano endocrino y de sus respectivas hormonas han tenido aplicaciones cada vez más extensas e importantes en el ámbito de la terapia, esto es, en la cura de las enfermedades de disfunción de las glándulas de secreción interna. Según sean las glándulas disfuncionantes, y según que prevalezca la hiper o la hipofunción, se suelen instituir tratamientos diferentes que consisten, en pocas palabras, en el empleo de irradiaciones u otros medios físicos de acción inhibidora o de acción estimuladora de una glándula determinada, o también en el uso de extractos glandulares que frenan la excesiva actividad de una glándula antagonista y con más frecuencia en la suministración de las hormonas de la glándula que se juzga hipofuncionante. A este último propósito recordemos que hoy prevalece la tendencia a sustituir en lugar de los extractos glandulares globales las hormonas puras o su equivalente químico preparado por síntesis; sin embargo, muchos clínicos juzgan, y tal vez con razón, que los extractos globales desarrollan una acción curativa más eficaz, por ser más completa y estar exenta de posibles efectos secundarios nocivos.

La oportunidad de completar la deficiencia de producción hormónica natural —característica de muchas endocrinopatías— con la suministración lenta, prolongada y continuada de la hormona deficiente ha dado incremento a la terapéutica mediante injerto de glándulas endocrinas o también (como se acostumbra hoy más frecuentemente) mediante tabletas de hormonas puras.

Los injertos de glándulas pueden ser autoplásticos o eteroplásticos, según que el órgano provenga del hombre o de algún animal: en este último caso suelen prender tanto más fácilmente cuanto más cercano estructuralmente está a la raza humana el mamífero de donde provienen. Los injertos se implantan bajo la piel o en los músculos o en la cavidad abdominal; mucho más usados —y con mejores efectos— han sido y son los injertos de gónadas. Uno de los métodos más en boga fué el excogitado hace algunos años por Sergio Voronov: traslado de testículos de mono antropomorfo a la cavidad vaginal propia del testículo humano; el método dió resultados considerables aunque muy lejos de lo que se pretendía obtener, que era un persistente rejuvenecimiento de hombres viejos o tarados. Menos practicados, y por lo tanto menos conocidos en sus efectos y de escasa importancia práctica, son los injertos de tiroides, de paratiroides, de suprarrenales, de hipófisis, ejecutados para reparar deficiencias específicas funcionales endocrinas; se necesita una más vasta experiencia clínica para que sea posible formular a este respecto juicios definitivos.

5. Corolarios morales. - La práctica de los injertos de glándulas de secreción interna hacen nacer muchas cuestiones morales que debemos examinar.

Prescindiendo por el momento del injerto

de gónadas, los demás injertos son siempre moralmente lícitos —y en casos de intervenciones autoplásticas—, son permitidos siempre que el cirujano deje al donador una porción de glándulas suficiente para evitar el brote de fenómenos carenciales.

Esto vale también para el caso del injerto de glándulas sexuales, agregando que la operación (aunque sea solamente a base de aplicaciones de extractos de hormona químicamente pura) no está permitida si hay la fundada presunción de que el paciente quiere aprovecharse sólo o preferentemente para continuar o volver a tomar una vida libertina.

El injerto autoplástico de ovario practicado al objeto de consentir la procreación a una mujer estéril es moralmente lícito, y no puede encontrarse contradicción entre esta proposición y la condenación (discutida en la voz *Esterilidad*) de la fecundación artificial hecha con espermatozoos que no pertenecen al marido. De hecho en la fecundación artificial el semen introducido *in vas* es totalmente independiente del cuerpo del marido, mientras que en el injerto autoplástico de ovario, aunque la mujer injertada no puede influenciar el patrimonio cromosómico hereditario de los óvulos del ovario trasplantado, sin embargo esta glándula —por efecto de la nutrición, de los influjos correlativos de las demás hormonas, etc.— se convierte en órgano de la mujer que será más tarde madre. No se ha de desdeñar la circunstancia de que en la fecundación artificial de las casadas (con espermatozoos no del marido) es facilísimo introducir graves perturbaciones en la armonía familiar, mientras que la fecundación artificial de las solteras priva a la criatura que ha de nacer del sostén material y moral que el padre suele proporcionar a la prole en la familia normal. Es, pues, evidente el abismo biológico y ético que hay entre los dos fenómenos discutidos.

El injerto de testículo es moralmente lícito si se practica para devolver el vigor sexual a un hombre que se ha hecho impotente por razón de edad, que esté casado o trate de casarse. La operación en cambio no es lícita cuando se trata de eunucos que pretenden contraer matrimonio, ya que este matrimonio no sería válido por cuanto que los sujetos, aunque capaces de erecciones, serían siempre incapaces de emitir aquel *verum semen* que sólo permite la copula perfecta conyugal. *Riz.*

BIBL. — A. T. CAMERON, *La moderna endocrinologia*, Torino, 1947; N. PENDE, *Endocrinología*, en EI, XIII, 955; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1953.

ENEMIGO. — 1. DEFINICIÓN. - Nuestros enemigos son todos aquellos que voluntariamente nos han hecho injuria o daño injusto y que no nos han dado reparación ninguna; más aún, tal vez continúan con sus injurias; después aquellos que nos odian, esto es, los que nos quieren mal. A veces llamamos enemigas a las personas hacia las cuales sentimos antipatía o aversión por motivos justos. Tener enemigos o ser e. de otros no siempre depende de nosotros.

2. OBLIGACIÓN DE AMARLE. - Nuestro e. es nuestro prójimo, e hijo del mismo Padre Celestial. Además es hermano de Jesús, que ha derramado por él lo mismo que por nosotros su preciosísima sangre. Así como el hombre debe amar a su prójimo y hermano ha de amar también a cualquier e. suyo. El mandamiento de Jesús no puede ser más claro y preciso: *Oísteis lo que se dijo a los antiguos: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, haced bien a aquellos que os odian y rogad por aquellos que os persiguen y calumnian* (Mat., 5, 43).

Es evidente que nosotros no estamos obligados a amar a nuestro e. en cuanto e., o sea porque es e., sino aunque sea e. No basta no odiar, es preciso amar, o sea, querer bien. La caridad es un acto de la voluntad, el cual se debe manifestar incluso en las obras externas, si el caso se presenta. Por esta razón la obligación de amar al e. comprende también la obligación de hacerle bien, cuando se encuentra en circunstancias en las cuales es un deber cristiano ayudar, salvar, etc., a cualquier prójimo. Por esta razón no es lícito al cristiano excluir al e. de lo que se hace por todos los hombres, p. ej., excluirlo de las oraciones que hacemos por todos o de nuestras obras de caridad de las cuales todos sin distinción pueden aprovecharse; rehusarle los signos de respeto o cortesía que usamos para con todos, etc.

No es obligatorio amar al e. con afecto sensible, como amamos a un buen amigo. Ni tampoco es obligatorio amar al e. con un amor especial, o sea con un amor mayor que aquel con que los buenos cristianos aman a todos los hombres con los cuales no tienen relaciones especiales. Es directamente contrario a la obligación de amar al e. el odio: querer, hacer o desearle algún mal o alegrar-

se porque las cosas le salen mal. Pero no es contrario a la obligación de amar al e. gozarse de su desventaja o proporcionarle algún daño en cuanto que esto impide otro mal y sobre todo el mal que nosotros u otros sufrimos a causa de su actividad mala e injusta. Ni tampoco está prohibido desear un justo castigo para nuestro e., bajo la condición de que no queramos la pena como un mal para él, sino como un bien, esto esto, como una medida justa tomada para corregirle o para obtener al menos que él u otros por temor del justo castigo dejen de violar nuestros derechos o los derechos ajenos. En otras palabras, la venganza (v.) como venganza, o sea, como pago del mal con otro mal. está prohibida. En cambio, ocasionar al e. algún mal como medio para protegerse o librarse de sus violencias actuales y como justa pena para apartar a todos de semejantes violaciones del derecho no está prohibido. Es necesario, sin embargo, en estas cosas respetar las leyes que prohiben hacerse justicia por su mano con la violencia y por esto mismo invocar la intervención de la autoridad pública.

No vengarse, amar al e. y tratarlo bien, al menos como tratamos a cualquier hombre, son efectos de lo que llamamos perdonar al e. Perdono a mi e. cuando no le excluyo de mi caridad a causa del mal que ha hecho o que todavía me está haciendo; cuando fuera de aquello que es pena justa o defensa, yo trato a mi e., como si no me hubiese hecho ningún mal. La obligación del perdón se manifiesta especialmente cuando el e. se arrepiente del mal cometido y manifiesta, expresamente con palabras o implícitamente con su conducta, que desea reconciliarse con nosotros. Entonces la obligación del perdón comprende la obligación de no impedir ni hacer voluntariamente difícil esta reconciliación, sino por el contrario de facilitarla. Entre dos enemigos ciertamente es sólo el culpable o el más culpable quien primero debe buscar la reconciliación. Pero esta regla no justifica una conducta dura e irreconciliable por la otra parte, ni dispensa a ésta de todo acto positivo. Además no somos cristianos para hacer sólo lo que es justo y lo necesario para no pecar al menos gravemente, sino para obrar según aquella norma: *Sed, pues, perfectos como es perfecto vuestro Padre Celestial.*

3. Doctrina y ejemplo del Divino Maestro. - Jesús conoció muy bien la dificultad excepcional del precepto de amar y perdonar al e. Por esto habló con energía y claridad excepcional y tomó todas las medidas necesarias para recordarnos en todo momento esta obligación. En efecto, Él nos mandó pedir todos los días a Dios el perdón tan necesario de nuestros pecados, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores, esto es, a los hombres que son culpables para con nosotros, es decir, a nuestros enemigos.

¿Quién podría imaginar una exhortación más fuerte y al mismo tiempo más persistente que esta oración? ¿Quién se atreverá a decir todos los días esta plegaria y rehusar el perdón a su prójimo? Además Jesús narró la parábola impresionante del siervo que pidió y obtuvo perdón de su rey, pero que no quiso perdonar a su compañero y por esto terminó de mala manera (Mat., 18, 23-35). Sobre todo Jesús quiso instruirnos y movernos con su ejemplo. Él amó y perdonó a sus enemigos. ¡Y en qué circunstancias! Baste recordar las palabras que dirigió a Judas, reo de la vil traición, de la cual Jesús preveía todas las terribles consecuencias y por la que tanto acababa de sufrir en su agonía de Getsemaní: *Amigo..., ¿con un beso entregas al Hijo del Hombre?* A Pedro le perdonó otra traición: su triple negación. Cuando aquella terrible noche y aquel dia que fueron un continuo sucederse de crueldades e insultos llegaron al sumo con la crucifixión, acompañada de la burla triunfante de los fariseos, Jesús rogó de esta manera: *Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen.* El mandato de Jesús es más que un mandamiento difícil una invitación a seguir en circunstancias ciertamente menos difíciles que las suyas, su divino ejemplo; invitación que el corazón del Maestro no hace sin ofrecer la gracia, que da la fuerza necesaria para aceptarlo valiente y generosamente. *Den.*

BIBL. — M. Wladmann, *Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum*, Viena, 1902; S. Randlinger, *Die Feindesliebe nach natürlichem und positivem Sittengesetz*, Paderborn, 1906; E. Weber, *La carità cristiana*, Roma, 1947, p. 87-100.

ENERGÚMENO. — 1. Datos históricos. Los e. son los obsesos. La obsesión diabólica es uno de los hechos que constituyen el cuadro general de los fenómenos diabólicos. De ellos tenemos noticias en los libros del Antiguo Testamento; basta recordar las hazañas del diablo Asmodeo y la intervención del Arcángel San Rafael para librar a Sara, mujer de Tobías, del dominio del diablo (Tobias, 3, 8-25; 12, 3). En los Sinópticos se encuentran no pocos casos de poseídos del

diablo librados por Jesús (Mat., 8, 27-33; Mac., 5, 2, 3; Luc., 8, 27, 33); entre los cuales el más conocido es el del endemoniado de Cafarnaum por el dramatismo del encuentro de Jesús con el demonio (Mac., 1, 23-28; Luc., 4, 33-37); en el curso de los siglos, en todos los tiempos y en todos los lugares, pero con preferencia donde Jesús no es conocido, como observa el P. Fouquet, son innumerables los casos de dominio diabólico; sería obra inmensa hacer una reseña, siquiera ligerísima, de todos ellos. Bastará recordar, a modo de ejemplo, los hechos relatados en los *Acta Sanctorum*, relativos a los endemoniados liberados por San Felipe Neri y San Ignacio de Loyola (la noble doña Catalina, que sin haberlos estudiado conocía perfectamente el griego y el latín y a quien cuatro hombres de los más robustos no podían dominar; y el joven que gritaba a todos que San Ignacio era su enemigo más encarnizado; y el de Jeanne Fery, de 25 años, nacida en Selre-sur-Sambre, religiosa profesa de las Hermanas Negras en la diócesis de Cambrai), hechos de gran resonancia por la notoriedad de los personajes y los detalles que los acompañaron. Ni han faltado casos de posesión colectiva, como ocurrió con las Ursulinas de Loudun, exorcizadas por el P. Surin, que a su vez, durante los exorcismos, fué poseído del diablo, como se deduce de una carta suya (carta de 3 mayo 1635 al P. d'Attichy).

2. Naturaleza y división. - El demonio tiene poder para obrar en esta tierra tanto sobre el mundo inanimado como sobre el animado; pero debe moverse siempre en el ámbito de la naturaleza que él conoce perfectamente, lo cual significa que con el dominio de las fuerzas naturales puede producir efectos que parezcan milagrosos. Por lo que se refiere al hombre, el demonio puede ejercitar su acción tanto sobre los *sentidos externos*, o sea, sobre la vista con formas repugnantes o seductoras, como sobre el oído haciendo oír golpes, rumores, sonidos, cánticos, como también sobre el tacto con abrazos, golpes, heridas; y también sobre los *sentidos internos*, o sea, sobre la fantasía y la memoria provocando visiones imaginarias, instintos anormales o violentísimos, fobias, etc. Todos estos fenómenos constituyen, según los escritores modernos, la obsesión externa y la obsesión interna, llamadas por otros, p. ej., el P. Tanquerey, infestación. Hay además la posesión diabólica, que el Ritual Romano llama obsesión y que existe cuando el demonio se apodera del cuerpo mediante el cual ejercita su dominio sobre el alma, sobre la vida instintiva y afectiva, de modo tan extraordinario que la voluntad y la inteligencia se ven obscurecidas y profundamente alteradas, mientras que el cuerpo está totalmente dominado, especialmente en el sistema nervioso; entonces se tienen los casos más conocidos de acción diabólica con sintomatología psíquica y orgánica muy destacada, agitación febril acompañada de estallidos de rabia, palabras blasfemas, convulsiones, rigidez, etc.

3. Los fenómenos diabólicos y la ciencia. - No pocos de estos fenómenos, considerados en su aspecto experimental, son hoy objeto de estudio en las clínicas psiquiátricas, pero mientras la psicología patológica era completamente desconocida, a menudo los enfermos mentales eran considerados endemoniados, de modo que el número de los seudoobsesos o posesos creció enormemente. Fué ésta la razón de que los siglos XIII y XIV se llamaran siglos *demonológicos*, y no obstante el desarrollo de la ciencia médica, que hizo surgir las primeras universidades, no obstante la aparición en el campo médico de figuras excepcionales, como Arnaldo de Villanova, Vesalio, Fallopio, Ambrosio Paré, Servet, Fernel, Paracelso y Juan Weyer, a quien se considera el fundador de la psiquiatría moderna, la confusión entre obsesos y enfermos continuó. La Bula de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus*, de 9 diciembre 1484, y el *Malleus Maleficarum* de los padres dominicos Kraemer y Sprenger, de 1487, son documentos elocuentes de esta época de seudoposesos. El mérito de haber demostrado que muchos considerados obsesos eran simplemente enfermos se ha de atribuir a Juan Luis Vives, a Juan Weyer y a Juan Bodin, que dieron origen y gran impulso a la psiquiatría moderna.

En este campo, sin embargo, con el paso del tiempo vino a verificarse la situación opuesta: mientras que antes el problema era el de señalar a los enfermos dentro de la masa de los endemoniados, después todo el esfuerzo se dirigió a seleccionar entre los enfermos a los endemoniados; esto es, que la medicina invadió este campo y toda manifestación diabólica tuvo su etiqueta psiquiátrica, verificándose, como dice Requer, una plétora psicológica. Pero, aun teniendo que agradecer a estos sabios sus estudios y sus descubrimientos, el reducir toda manifestación diabólica a perturbaciones nerviosas y negar *a priori*, como hizo Charcot, la exis-

tencia de los endemoniados es hacer injuria a la historia y a la lógica, como tuvo que escribir Mons. Waffelaert.

Es cierto que un diagnóstico exacto y preciso de estos fenómenos es todavía cosa muy difícil, especialmente en los casos de psicopatía convulsiva, reacciones histéricas, psiconeurosis anancástica, alucinaciones, etc. De aquí la necesidad de un atento examen antes de proceder a los exorcismos; es decir, hay que estar seguros de no encontrarse ante un enfermo, teniendo que someterse en este caso a la acción del médico. Así el P. Depreyne, que antes de hacerse trapense había ejercitado la profesión de médico, narra haber curado con medios higiénicos y especialmente con asiduo y diverso trabajo manual a una comunidad de mujeres cuyo estado presentaba gran semejanza con las Ursulinas de Loudun.

4. Posesión y obsesión. - Según el Ritual Romano son tres las señales que pueden dar a conocer la posesión diabólica: *a)* hablar una lengua desconocida o entender a quien la habla; *b)* descubrir cosas lejanas y ocultas; c) dar pruebas de fuerzas superiores a la edad y a la condición de la persona.

Se ha de notar, sin embargo, que el examen concreto de estas tres señales estudiadas a la luz de la metapsíquica, esto es, aplicando los métodos científicos modernos, se ha de realizar con gran cautela. Por lo que se refiere, en efecto, a la primera señal, según Tanquerey, hay que proceder a un atento examen de la persona, para ver si se trata de conocimiento verdadero y propio de una lengua antes desconocida y no de alguna frase aprendida de memoria, como se cuenta de la criada de un ministro protestante que recitaba pasajes griegos y hebraicos que había oído leer a su amo.

Maquart escribe que si la xenoglosia, esto es, el hablar una lengua desconocida, es rigurosamente comprobada, tiene valor probativo, pero Dalbiez observa justamente que hay que determinar si no se trata de un simple fenómeno de criptomnesia, o sea, de recuerdos lingüísticos. Acerca de la revelación de cosas ocultas es necesaria una crítica minuciosa de este elemento psíquico, como escribe Tanquerey, para determinar si este conocimiento preternatural proviene de un espíritu bueno o malo, y en el segundo caso si éste puede juzgarse presente en el poseso, en tanto que muchos autores modernos enseñan que, aunque la metapsíquica sea un problema de la psicología experimental, estas señales escapan a cualquier observación clínica. No se pueden olvidar las conclusiones que se deducen del hecho aceptado no sólo en el campo científico, sino también en el teológico, de la realidad y carácter natural de la telepatía, hecho defendido por el P. Boyer como bastante probable. La prueba, finalmente, de fuerzas superiores a la edad y condición, como ya hacía notar Thyrus, es absolutamente relativa, porque se ven enfermos con fuerzas físicas excepcionales, superiores a su edad y condición; las fronteras de las posibilidades humanas, tanto desde el punto de vista de los recursos naturales como científicos, escribe Ribet, son todavía en gran parte desconocidas. Mientras que Maquart afirma que si se trata verdaderamente de conocimiento a distancia, de xenoglosia o de levitación, se puede sin más concluir el diagnóstico de posesión; Ribet da como señales seguras la obediencia al exorcismo y la impresión al contacto de objetos sagrados, sin que el supuesto poseso lo sepa; pero también la primera de estas señales indica un juicio diagnóstico ya hecho. Hay que concluir, por lo tanto, que estas señales son prácticamente de diagnóstico científico muy difícil, razón por la cual la Iglesia advierte que hemos de ser muy cautos en esta materia *ne facile credat aliquem a dæmonio obsessum esse*, y también porque podría tener graves consecuencias el exorcizar no a un poseso, sino a un enfermo, ya que la ceremonia podría influir desfavorablemente en el enfermo (véase *Obsesión*). Esta prudente actitud crítica no significa, sin embargo, que se niegue la realidad de las posesiones diabólicas, sino que es difícil afirmar el diagnóstico que en cada caso se podrá conseguir por la íntima colaboración del sacerdote, exorcista experimentado, con el psiquiatra, además naturalmente, del eficacísimo criterio sobrenatural.

5. Remedios. - Si después de un atento examen se saca la certeza moral de encontrarse frente a fenómenos diabólicos, en el caso de obsesión el exorcista podrá usar, en forma privada, los exorcismos comunes u otras oraciones, mientras que en el caso de posesión la Iglesia usa los exorcismos solemnes, que habrán de ser practicados por sacerdotes, que tengan mucha ciencia, virtud y prudencia, debidamente autorizados por el Ordinario.

Los remedios que en este caso suelen usarse son generales y especiales. Entre los remedios generales se han de contar: *a)* la purificación del alma con una buena confesión; el Ritual Romano añade el ayuno, la oración

y la Sda. Comunión; *b*) los sacramentales y objetos bendecidos; especialmente el agua bendita, a la cual la Iglesia da poder para ahuyentar al demonio; *c*) la señal de la cruz y principalmente las reliquias de la Santa Cruz. Son remedios especiales los exorcismos que se han de hacer generalmente en una iglesia o capilla y sólo en casos extraordinarios en casas privadas; hay que prepararse a ellos con una humilde y sincera confesión, con ayuno y oración, y seguir fiel y diligentemente las normas indicadas en el Ritual Romano. *De A.*

BIBL. — J. SMIT, *De dæmoniacis in historia evangelica*, Roma, 1913, p. 56; J. TONQUEDEC, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, París, 1938, p. 18 ss.; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, p. 938 ss.; KRAEMER-SPRENGER, *Malleus maleficarum*, Rodker, 1928; J. L. VIVES, *De anima et vita*, Basilea, 1538; R. ROQUER, *Prólogo de la versión española del libro de Fleckenstein «Personalità e malattia»*, Barcelona, 1945, p. XV; W. SADLER, *Modern psychiatry*, St. Louis, 1945, p. II, ch. 24, 25; E. MIRA, *Psiquiatría*, Buenos Aires, 1946; O. BUNKE, *Lehrbuch der Geisteskrankheiten*, Mónaco, 1936.

ENFERMEDADES PROFESIONALES. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - Cualquier enfermedad puede tener un origen profesional, esto es, puede derivarse de una causa violenta o de una causalidad diluída, o de un conjunto de causas y de concausas que se verifican con ocasión del trabajo, siendo muy antiguo el conocimiento de que toda actividad manual del hombre puede dar lugar a enfermedades.

De hecho en los libros de Hipócrates encontramos noticias acerca de diversas enfermedades que afectaban principalmente a los tejedores, sastres y hombres que trataban con caballos. Galeno describió algunos síndromes morbosos de los luchadores y de los obreros que en la isla de Chipre recogían un agua subterránea que contenía vitriolo. Avicena se ocupó de los cólicos del plomo. Y así, a medida que pasaban los siglos se iba enriqueciendo cada vez más con apreciables nociones clínicas la patología del trabajo.

2. ENFERMEDADES DEL TRABAJO. - Son diversas las causas por las que el trabajo puede resultar dañoso al hombre. Según estas causas las enfermedades del trabajo se distinguen en estos cuatro grupos principales:

1) *Enfermedades por exceso de trabajo*, que comprenden a su vez dos subgrupos: enfermedades por esfuerzo muscular (enfisema pulmonar por esfuerzo, dilatación aguda del corazón, rotura de vasos, etc.) y las enfermedades por trabajo excesivamente prolongado (algunos síndromes neuróticos, una forma particular de miocarditis, hipertensión arterial y otras diversas enfermedades favorecidas por lo menos por la sobrefatiga prolongada o repetida).

2) *Enfermedades por ambiente de trabajo:* por exceso o por defecto de iluminación, de temperatura, de presión externa, por ruidos demasiado intensos, por humedad; por la constitución química del aire; por su contenido bacteriológico; por las condiciones patológicas del suelo (anquilostomiasis), etc.

3) *Enfermedades por material de trabajo* (o *tecnopatías* propiamente dichas, cuya verdadera causa eficiente está en el trabajo): están constituídas principalmente por las intoxicaciones profesionales conocidas ya hace muchísimo tiempo. La intoxicación del plomo (relativamente frecuente en los tipógrafos, fontaneros, pintores, etc.) toma el nombre de *saturnismo;* la del mercurio (en los mineros, obreros de las fábricas de espejos, de cartuchos de fulminante de mercurio, de lámparas de incandescencia, etc.) se llama *hidrargirismo;* la intoxicación del fósforo (de los que extraen esta sustancia, productores de cohetes, de ciertos productos farmacéuticos, etc.) se denomina *fosforismo;* la del benzol (de los obreros que trabajan la goma, barnices, explosivos, etc.) se llama *benzolismo;* la del sulfuro de carbono (no rara en los que trabajan en las industrias de la goma, de la seda artificial, etc.) se llama *sulfocarbonismo*. Otras intoxicaciones profesionales son el *arsenicismo*, el *estibismo*, el *manganismo*, el *cromismo*, etc., que se verifican en obreros empleados en la extracción y elaboración respectivamente del arsénico, antimonio, manganeso, cromo. Se ha de recordar también el *tabaquismo* en los empleados en la manufactura de tabacos y el grupo de las llamadas enfermedades de polvos, las más difundidas de las cuales son la *silicosis* (por inhalación de polvillo silíceo en los mineros de cinc y estaño, areneros, picapedreros, alfareros, etc.), la *asbestosis* (en los trabajadores del amianto), y la *antracosis* (por inhalaciones de polvos de carbón en los mineros y descargadores de carbón). Un grupo ulterior de enfermedades por material de trabajo lo dan algunas infecciones que el obrero puede contraer manejando material infectado: así el *carbunco*, la *fiebre aftosa* o *glosopeda*, que pueden encontrarse en los que manejan pieles (curtidores) y en los que cuidan del ganado vacuno, respectivamente, y la *aspergilosis*, que afecta a los que manejan cereales y forrajes.

4) *Enfermedades por posición de trabajo,*

tanto si se trata de posiciones anormales, como si se trata de posiciones normales, pero que se han de observar por largo tiempo. Así tenemos la *escoliosis* de los sastres y de los picapedreros (por desviaciones prolongadas de la columna vertebral), los *pies planos* y las *varices* (en los camareros y en otros trabajadores obligados a estar mucho tiempo de pie), etc. Las compresiones prolongadas de los instrumentos de trabajo determinan la formación de callosidades características en diversas categorías de obreros, el tórax hundido de los zapateros, etc.

3. Providencias. - Éstas son fundamentalmente de tres tipos: preventivas, curativas y asegurativas.

La prevención de las e. profesionales (o higiene del trabajo) consiste en mejorar las condiciones del trabajo y del ambiente en que se efectúa el trabajo. Esta importante rama de la higiene general (que se denomina también higiene industrial) estudia las influencias, en la salud de los obreros, del ambiente de trabajo, de los materiales de trabajo (polvos, líquidos, etc.) y del trabajo de las máquinas (como fuente de accidentes sobre todo), y busca —con estudios frecuentemente muy largos— los medios racionales de protección, no rara vez obstaculizados por comprensibles razones económicas incluso nacionales. En sentido más amplio, la higiene industrial se ocupa de todo lo que se refiere a la protección del trabajador y su bienestar personal y familiar: visita de admisión, visitas periódicas de control, organización del trabajo, asistencia a las madres lactantes y a los niños, actividad postlaboral, viviendas, medios de transporte de la casa al taller o fábrica, etc. La prevención de las e. profesionales, entendidas de este modo, da origen a estudios complejos que exigen por parte del higienista industrial conocimientos suficientes no sólo de patología, psicotécnica y de higiene general, sino también de técnica industrial, de economía y de jurisprudencia y moral, teniendo que intervenir oportunamente y colaborar en la obra legislativa en evolución continua, para la organización técnica y la asistencia médicosocial de los trabajadores.

A la cura de las enfermedades profesionales, hoy muy adelantada, ayuda en grado máximo la precoz individuación de los primeros síntomas morbosos. Esto vale sobre todo para las intoxicaciones, cuyo diagnóstico precoz permite alejar oportunamente al enfermo y hacerle curar más rápida y completamente, y permite igualmente descubrir pronto la fuente del daño y eliminarla con evidente ventaja para los demás trabajadores y para toda la empresa.

De las providencias asegurativas hablamos en las voces *Accidente de trabajo* y *Medicina asegurativa*.

En España, el Decr. del Ministerio de Trabajo de 10 enero 1947 creó el Seguro de Enfermedades profesionales. Por este decreto, que venía a ser un paso más en el progreso de la protección laboral, iniciada con el de 3 septiembre 1941, que creaba el Seguro contra la Silicosis, se ampliaba este servicio a las enfermedades producidas como consecuencia del trabajo y con evolución lenta y progresiva, que produjeren al productor una incapacidad para el ejercicio normal de su profesión o la muerte.

Se dió la consideración de profesionales a las enfermedades siguientes: neumoconiosis (silicosis, antracosis, etc.) y otras enfermedades respiratorias producidas por el polvo; nistagmus de los mineros; intoxicaciones por plomo, mercurio, fósforo, arsénico, benceno, derivados halógenos de los hidrocarburos de la serie grasa, sulfuro, manganeso y sus derivados respectivos; intoxicación por gases o vapores tóxicos; enfermedades infecciosas (carbunco, tétano), parasitarias (anquilostomiasis, paludismo), oculares (conjuntivitis, catarata gris, etc.), de la piel; alteraciones patológicas producidas por los rayos X y sustancias radiactivas.

Este cuadro, que no es definitivo, sino que puede ser ampliado a medida que se comprueben otras enfermedades del mismo carácter, ampara, como se ve, una zona extensísima de trabajadores, desde los empleados en minas, fundiciones y manipulaciones de metales, hasta los trabajos agropecuarios y el personal sanitario de los hospitales y clínicas.

Por la Orden Ministerial de 19 julio 1949 fué reglamentado este Seguro de Enfermedades profesionales, creándose una Junta Administrativa cuya misión principal es la de hacer las propuestas necesarias ante el Ministerio para el mejor desenvolvimiento del plan de este seguro, informar sobre nuevas inclusiones de enfermedades e industrias y aprobar los presupuestos y cuentas de este servicio. *Tr.*

4. El trabajo mental. - Mientras en los que no son médicos es opinión bastante difundida la de que el trabajo mental puede dar lugar por sí mismo a e. profesionales, siendo una de las causas principales del lla-

mado agotamiento nervioso, los médicos son de parecer opuesto y juzgan que este género de trabajo es innocuo.

Esta última opinión es ciertamente verdadera, pero bajo la importante condición de que no sea excesivo ni sea preocupante.

De hecho es cosa sabida que la aplicacion intelectual, aunque sea intensa y prolongada, no agota el sistema nervioso, el cual cuando se llega a los límites de su resistencia, da clarisimas señales de cansancio, distracción, entorpecimiento. Sólo cuando el hombre de estudio descuida estos motivos saludables — o lo que es peor — para continuar trabajando recurre al auxilio de estimulantes (café, simpatina, etc.), o sacrifica al estudio el reposo necesario y el descanso tal vez no menos necesario (descanso que debiera consistir en algún agradable ejercicio físico). pueden sobrevenir fenómenos morbosos que toman por lo general el aspecto de una fastidiosa neurastenia (v.).

Es aún más nocivo el trabajo mental efectuado en condiciones de preocupación (si el estudioso desarrolla una misión de gran responsabilidad o que habrá de ser controlada con excesiva frecuencia, etc.). En este caso al factor trabajo se agregan dañosas cargas emotivas que facilitan la aparición de manifestaciones neuróticas.

Entiéndese que en la base de todo agotamiento hay siempre cierta predisposición constitucional; lo cual por otra parte se verifica — en mayor o menor medida — en cualquier enfermedad, profesional o no.

5. Corolarios morales. - Aunque la medicina profesional, mirando el mejoramiento de las clases trabajadoras, desenvuelve dignamente su amplia misión y ha llegado a notables victorias (sobre todo en la prevención de los accidentes del trabajo, en la higiene industrial y en el tratamiento oportuno de las intoxicaciones profesionales), se ha de esperar todavía mucho de ella. Baste pensar en el desgaste que el trabajo de la fábrica ejercita sobre los obreros.

Por otra parte la sociedad se basa en el trabajo y el trabajo en la salud: de aquí la suma importancia ética y práctica, individual y colectiva de la medicina profesional entendida sobre todo en el más amplio sentido de la medicina social (v. *Enfermedades sociales*).

Con el progreso de la medicina profesional ha de ir unido el estudio profundo de la ética social cristiana, para que a las victorias de la ciencia sobre las enfermedades corresponda la solícita y voluntaria colaboración por parte de todos los que tienen obligación de proveer y actuar los oportunos remedios. *Riz.*

BIBL. — N. Castellino, *Patologia del lavoro*, en EI, XX, 671; C. García Oviedo, *Tratado elemental de derecho social*, Madrid, 1953; E. Serrano Guirado, *El seguro de enfermedad y sus problemas*, Madrid, 1952.

ENFERMEDADES SOCIALES. — 1. Premisas. - Desde sus principios la medicina, aunque tuvo un carácter individual, ha tenido finalidades preferentemente sociales, de manera que los orígenes de la medicina social se pierden en la noche de los tiempos. Las normas higiénicas dictadas por los más antiguos legisladores religiosos o civiles; las obras de asistencia a los pobres necesitados; la difusión de las prácticas deportivas y de los baños públicos; las luchas contra las epidemias, son otros tantos aspectos higiénico-profiláctico-curativos de una benéfica medicina social precientifica. Con la llegada del cristianismo las providencias de orden asistencial terapéutico crecieron notablemente: los enfermos fueron visitados y curados gratuitamente; los expósitos, los huérfanos, los viejos fueron asistidos amorosamente; casi todas las iglesias y todos los conventos se convierten en centros de asistencia y de trabajo para cualquier necesidad, de hospitalidad para los viajeros y los enfermos (de aquí el nacimiento de los primeros hospitales).

Con la revolución francesa las obras asistenciales consideradas antiguamente como expresiones de caridad y alimentadas por las donaciones de los particulares, fueron proclamadas como un deber social que la nación organiza fundada en los principios de solidaridad humana y de justicia. Sin embargo, las normas sancionadas por la Constitución de 1793 para desarrollar todos los servicios de asistencia pública (a los obreros en paro, a los inválidos, a los niños, a los enfermos pobres, etc.) y para centrarlos en el organismo estatal, no pudieron ser realizadas a causa de la desorganización administrativa y del desastre financiero en que se encontraba la joven República. La organización de la medicina social encuentra pocos años después una actuación inicial en Inglaterra y poco a poco se va concretando bajo la influencia de la revolución industrial y más tarde del socialismo, dando lugar a una verdadera y propia legislación social. A principios de nuestro siglo la necesidad cada vez más imperiosa de mejorar las condiciones de las clases trabajadoras y de protegerlas contra las enfermedades, la desocupación, la indigencia, da

un nuevo impulso a la actuación tanto de la legislación social como de la medicina social, que en todos los países civilizados han tomado una fisonomía característica y un valor ya no teórico ni marginal en la vida de las naciones. Así, por lo que se refiere más propiamente a la medicina social, asistimos a un espléndido florecimiento de estudios, de propuestas y actuaciones concretas que tienen la finalidad de mejorar las condiciones higiénicosanitarias de las masas, previniendo y curando las enfermedades del trabajo, luchando contra las enfermedades de amplia difusión, contribuyendo a la asistencia social en sus múltiples ramos (asistencia a ancianos y enfermos necesitados; a las gestantes, a las madres y a los niños, a los inválidos de guerra o del trabajo, a los emigrantes, etc.), preocupándose de la higiene mental del pueblo, etc.

En una palabra, el concepto moderno y la dirección actual de la medicina social se puede sintetizar de la siguiente manera: la medicina social estudia las necesidades fisiológicas individuales en relación con las contingencias sociales, al enfermo en relación con la colectividad, las necesidades en relación con los ambientes morales y económicos. Estudia, previene y reprime las enfermedades de gran difusión; estudia y precisa los factores sociales que determinan y sostienen tales enfermedades y los conjura con la aplicación de remedios sociales, impuestos por leyes, sin olvidar naturalmente la gran aportación que a este fin puede obtenerse de la moralidad misma del ambiente.

2. Las principales e. sociales. - Considerando que el objetivo al cual tiende la medicina social es el mejoramiento biológico de la humanidad, se comprende cómo en rigor ningún ramo de la patología debe serle extraño. De todos modos, por e. social se entienden preferentemente las enfermedades que teniendo mayor difusión influyen de una manera más notable en la salud de los pueblos.

De estas enfermedades algunas interesan a la medicina social de todas las naciones civilizadas (así el alcoholismo, la blenorragia, el cáncer, las cardiopatías, los accidentes, las enfermedades mentales, las intoxicaciones voluptuarias, la sífilis y la tuberculosis); otras interesan principalmente a algunas naciones en particular (así la malaria y el tracoma en Italia).

3. Consideraciones generales. - Es evidente la importancia que las llamadas e. sociales tienen en la vida de las naciones civilizadas: de aquí la necesidad de proceder valientemente por el arduo camino de una asistencia social cada vez más amplia e iluminada, apoyada por los gobiernos, favorecida por las leyes y actuada por un cuerpo sanitario (higienistas, biólogos, médicos, enfermeros, etc.). Se trata de combatir una dura batalla profiláctica y curativa, cuyas armas mejores están constituídas no tanto por los fármacos como por la vivienda sana, la buena alimentación, el trabajo racional; una batalla, en una palabra, contra la miseria, el vicio, la ignorancia y la suciedad.

Es aún largo el camino a recorrer hasta vencer las enfermedades sociales, enfermedades que —desde el alcoholismo a la tuberculosis y a la locura— constituyen las causas más poderosas de la morbilidad y mortalidad humana y de la depauperación de los pueblos, pero en estos años se nota, casi por todas partes, una notable competición de obras asistenciales estatales y no estatales, económicas y sanitarias, que tienden todas a la evangélica meta de mejorar aun en su físico a la pobre humanidad. *Riz.*

BIBL. — E. Coruzzi y F. Travagli, *Trattato di medicina sociale*, Milano, 1938; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1953.

ENFERMEDADES VENÉREAS. — 1. Premisas. - Bajo esta denominación (de Venus, la diosa del amor) se agrupan las enfermedades contagiosas que se contraen generalmente en las relaciones sexuales. Por esta razón estas enfermedades —que comprenden la úlcera venérea, la blenorragia, la sífilis y la linfogranulomatosis venérea benigna— suelen denominarse también enfermedades sexuales, especialmente por los estudiosos que distinguen la sífilis de las otras tres infecciones, reservando sólo a estas últimas la denominación de enfermedades venéreas.

También nosotros, a la vista de la peculiar importancia de la sífilis en sus reflejos sociales y morales, distinguiremos esta enfermedad de las restantes veneropatías, reservándole un tratado aparte en la voz correspondiente (v. *Sífilis*).

2. Úlcera venérea. - Es la enfermedad venérea por excelencia, dado que de ella no existen, prácticamente, casos debidos a contagio extrasexual. Se llama también *ulcus molles* o chancro blando, y se manifiesta por una ulceración purulenta, dolorosa, de bordes recortados; tiene su sede en los genitales externos y alguna vez también en la piel de regiones extragenitales (por autoinoculación).

La enfermedad está causada por el estreptococo de Ducrey; tiene un breve período de incubación (1-2 días) y la ulceración que sigue tiende a multiplicarse y hacerse crónica complicándose con procesos inflamatorios a cargo de los linfáticos locales y de alguna linfoglándula regional (tumefacción habitualmente única, que da lugar a un bubón o absceso).

La úlcera venérea es más frecuente en las clases sociales menos elevadas por cuanto los cuidados habituales de limpieza tienen gran importancia para la implantación de los gérmenes; la cura es fácil y resolutiva: consiste en cauterizaciones locales (suficientes a la primera aparición de la úlcera), vacuna y sulfamidas.

3. Blenorragia. - Es la enfermedad venérea conocida de más antiguo y se llama así a partir del s. xviii porque se la consideraba un flujo de *moco*. En los siglos precedentes se llamaba *gonorrea*, o «flujo de semen», nombre que todavía está en uso.

Entre el s. xv y el xix prevalecía la concepción *unicista* de que tanto la blenorragia como la úlcera venérea y la sífilis eran tres diversos aspectos de una misma enfermedad; y esta enfermedad —siempre según los unicistas— tomaba formas diferentes según las sedes en que se manifestaba. En 1879, por el descubrimiento hecho por Neisser del germen patógeno (el gonococo), la blenorragia fué plenamente individualizada. A partir de entonces con este término se entiende la inflamación de las mucosas producida por el gonococo.

El contagio blenorrágico sucede generalmente por contactos sexuales infecciosos; pero a veces se verifica también por otras vías: infecciones accidentales mediante pus gonocócico depositado, p. ej., en la conjuntiva de los recién nacidos; transporte igualmente fortuito del mismo material por efecto de contactos con lienzos u otros objetos manchados por un familiar enfermo, etc.

Habitualmente, 2-5 días después de la infección, la blenorragia se manifiesta en el hombre con prurito y escozor acompañados por secreción de pus por el meato urinario; generalmente, sobre todo cuando la enfermedad es descuidada, a estas primeras manifestaciones (debidas a uretritis blenorrágica) siguen otras, producidas por la extensión de la infección gonocócica a la vejiga, a la próstata, etc. En la mujer la sintomatología es menos grave y de más breve duración: en general se verifican fugaces inflamaciones superficiales, pero pueden existir también dolorosas cistitis, endrometitis, salpingitis, etc.

A distancia pueden ocurrir otras graves complicaciones: artritis, endocarditis, peritonitis, meningitis, septicemias gonocócicas, etc. Importa también tener presente, sobre todo a la vista de recaídas tardías y de contagios incluso después de varios años de aparente curación, que la blenorragia se hace fácilmente crónica por la anidación del gonococo en las numerosas criptas diseminadas a lo largo del aparato génitourinario.

La cura preferente para cualquier forma gonocócica consiste en la penicilina en dosis de 2.400.000 unidades. Esta cura será tanto más radical cuanto con más solicitud se realice. A ella (y a los tratamientos con sulfamidas, indicados cuando no se dispone de penicilina) se debe ciertamente el hecho de la disminución de las formas blenorrágicas observada en estos últimos años

4. Linfogranulomatosis venérea benigna. Identificada en 1913, esta enfermedad es una infección debida a un pequeño germen (virus filtrable) que suele transmitirse por relaciones sexuales y localizarse en las vías linfáticas, de aquí se originan inflamaciones tórpidas de los ganglios inguinales que tienden a fistulizarse y pueden ser sustituidos por adenites tuberculosos.

Raras y no graves son las complicaciones generales (fiebre, etc.) de esta enfermedad, difundida principalmente en los países cálidos y que se cura eficazmente con aureomicina o sulfamidas.

Además de estas enfermedades propiamente venéreas los tegumentos de la región genital pueden presentar todas las enfermedades dermatológicas comunes, habiendo además algunas otras formas morbosas que atacan principalmente estas zonas, aunque no son de naturaleza venérea. Éstas pueden transmitirse también mediante contactos sexuales; pero suelen surgir independientemente de la función genésica.

5. Profilaxis de las e. venéreas. - El medio más racional y moral para combatir las veneropatías consiste en la continencia. Si la humanidad entera respetara los dictámenes del sexto mandamiento las e. venéreas desaparecerían en muy pocos años. En la observancia de las normas morales, en la sana educación y en la custodia de la juventud es en lo que principalmente y antes que nada se ha de insistir.

Médicos y gobernantes tratarán además de mejorar las condiciones higiénicas individuales y ambientales del pueblo y de curar

a tiempo a los enfermos. Será conveniente, por lo tanto, aumentar el control social sobre estas enfermedades, mejorar y multiplicar los dispensarios, desarraigando la opinión de que las enfermedades venéreas se han de tener secretas, con daño evidente del individuo y peligro más grave de contagio.

6. Corolarios morales. - Es grandísima la importancia social de las e. venéreas, las cuales —por las múltiples consecuencias que acarrean al individuo, a la familia y a la sociedad— deben considerarse entre los azotes más graves que afligen a la humanidad. Baste recordar las víctimas de la sífilis, que la blenorragia es la causa más importante de la esterilidad, que un grandísimo número de tarados (ciegos, frenasténicos, sordomudos, cardiopáticos, dementes, etc.) deben su triste condición a la blenorragia y a la *lúes*, enfermedades que influyen por lo tanto en medida notable sobre la capacidad laboral de la nación. Sin tener en cuenta los enormes gastos necesarios para la cura de estas enfermedades y de sus consecuencias que, como en el caso de la sífilis, pueden repercutir sobre varias generaciones.

Son muchas las funciones que la moral señala en la lucha contra las e. venéreas, las cuales difieren según que se refieran a los individuos en particular, a los médicos o a las autoridades.

. Al individuo, como hemos dicho anteriormente, se le ha de recordar la observancia de las normas morales y sobre todo del sexto mandamiento. Si llegara a enfermar deberá someterse diligentemente a una visita médica y abstenerse de cualquier contacto sexual hasta que esté curado, de otro modo se haría responsable del daño ocasionado a otras personas.

El médico se aprovechará del temor de contraer estas enfermedades para aconsejar a sus clientes una vida honesta y morigerada: no podrá sugerir nunca el uso de los llamados preservativos.

Las autoridades competentes cuidarán con el auxilio de la Sanidad del mejoramiento moral, económico e higiénico del pueblo. *Riz.*

BIBL. — L. Tommasi, *Corso di patologia e clinica dermosifilopatica*, 2, parte 2.ª, Roma, 1948; V. Tommasi, *L'ulcera venerea all'ambulatorio di questo ospedale dal 1925 al 1948*, en *Bollettino dell'ospedale di S. Gallicano*, abril 1949; L. Scremin, *In qual senso le malattie veneree sono vergognose*, en *Dizionario di morale professionale per i medici*, Roma, 1949, apéndice IX, p. 491 ss.; Fontana, *Sífilis y enfermedades venéreas*, Barcelona, 1953; Hornstein-Faller-Streng, *Vida sexual sana*, Madrid, 1951.

ENFERMERO. — 1. Oficio. - Persona —hombre o mujer— que se dedica al cuidado de los enfermos como a una profesión. La mujer goza de muchas dotes naturales que la hacen más apta para esta profesión delicadísima, aunque se trate de curar enfermos masculinos. Los hombres que ejercen esta profesión son relativamente pocos y su obra se limita siempre a los enfermos de su sexo. Los institutos masculinos para enfermedades psíquicas están siempre confiados a enfermeros.

El oficio de e. se ejerce de dos formas distintas: en las clínicas, sanatorios u hospitales, en que se atiende a muchos enfermos, y en los domicilios particulares, en los que la e. se dedica enteramente al servicio de un enfermo. El oficio de e. de barrio es de origen reciente, pero de gran utilidad, de manera que los enfermos más o menos pobres pueden recibir en sus propios domicilios los cuidados más necesarios que requieren una mano experta y se pueden considerar como una extensión del e. de clínica.

2. La Iglesia y el cuidado de los enfermos. - No pocas veces el oficio de e. lo ejercita un miembro de una comunidad religiosa adscrita a una clínica. La Iglesia ha considerado siempre el cuidado de los enfermos como una obra exquisita de caridad cristiana, por lo cual no solamente ha favorecido este trabajo, sino que lo ha considerado como una manifestación propia de vida cristiana y sobrenatural, hasta el punto de sentirse obligada a regir y promover este ramo de la actividad humana. La Iglesia, que no instituye entidades morales (personas jurídicas, uniones, etc.) para fines profanos, ha instituído y gobernado cofradías y hospitales para el cuidado de los enfermos, sobre todo pobres, considerándolos a menudo como personas jurídicas eclesiásticas. Son numerosísimas las órdenes religiosas, sobre todo femeninas, que atienden como fin especial suyo único o parcial al cuidado de los enfermos.

3. Obligaciones morales. - El e. tiene un oficio que requiere la entrega de todas sus fuerzas y el ejercicio de muchas virtudes cristianas. Especialmente ha de procurar una gran caridad, dulzura, paciencia, compasión para con los dolores de los enfermos. En virtud del contrato expreso o tácito, el e. está al servicio del enfermo y del médico que lo cura. Tiene muchas obligaciones morales comunes con el médico, especialmente las negativas impuestas por las leyes morales que prohiben hacer el mal. Debe igualmente observar perfectamente las leyes mora-

les relativas a la vida, la integridad corporal, la salud, etc., de las personas confiadas a su cuidado. No le es lícito, por lo tanto, matar a un hombre (eutanasia, aborto, embriotomía); mutilar o esterilizar; hacer experimentos sobre el cuerpo humano (v. *Médico* y las voces citadas).

El e. no debe hacer de médico, sino que debe ayudarle. De suyo debe cumplir todo lo que el médico prescribe y dejarle a él el juicio y responsabilidad respecto a las curas y medicinas. Debe igualmente abstenerse de hacer ninguna cosa de cierta importancia sin consentimiento del médico. En ciertas circunstancias las costumbres vigentes entre médicos y enfermeros permiten a estos últimos hacer algunas cosas sin el consentimiento expreso del médico, o sea, con el consentimiento tácito, implícito en la aceptación de las costumbres. Es evidente, sin embargo, que aun en estas relaciones entre e. y médico se ha de tener en cuenta la norma moral fundamental de que la obligación de obedecer a un hombre no es nunca ilimitada. Si cumple una orden que sabe ser contraria a la ley moral (conocida por su propio juicio o por la enseñanza de la Iglesia) el e. comete un pecado contra la ley de Dios. En estos casos el e. no se puede justificar escudándose en el deber de obediencia porque en tal caso no existe la obligación de obedecer. Todo hombre es responsable de sus propios actos, incluso en su obediencia, y tiene por lo tanto el deber de juzgar si en un caso concreto es debida la obediencia. Si la cosa es dudosa el e. puede obedecer. De otra manera, aunque el médico que manda esté persuadido de que lo prescrito no es malo, más aún, aun cuando crea que está obligado a obrar así, el e. debe rehusar la ejecución cuando sabe que el acto prescrito está verdaderamente prohibido por la ley moral.

Colaborar con el médico o cirujano, ayudarle, preparar la operación, etc., no es nunca lícito, si se trata de un acto malo en sí mismo, p. ej., dar una inyección mortífera; romper las membranas de un feto incapaz de vivir fuera del seno materno. En cambio, si se trata de una colaboración que por su naturaleza no es acción mala, p. ej., anestesiar al paciente al que el médico va a someter a una operación ilícita, no es pecado si existe una causa justificante (p. ej., evitar para sí o para otros graves daños u otras graves consecuencias). La razón justificante debe ser tanto más urgente cuanto la colaboración se refiera a un mal más grave o más estrechamente unido al acto malo del médico o cause más fácilmente escándalo, porque puede ser considerada por otras personas como una aprobación del hecho pecaminoso o como falta al deber moral. Los médicos honestos y de sentimientos delicados tendrán cuidado de no pedir a los enfermeros cosas que están en contradicción con su conciencia y con la doctrina moral enseñada por su religión.

Por una parte el e. debe tener gran caridad y condescendencia para con el enfermo, sobre todo cuando éste sufre graves dolores. Por otra parte debe mostrarse fuerte cuando se trata de contradecir los deseos irracionales y dañosos del enfermo o de sus parientes. Debe tener valor y firmeza para rehusar al enfermo lo que le es nocivo, aunque de momento le proporcione un alivio (v. *Narcótico*). Cuando el verdadero bien, especialmente el bien espiritual y sobrenatural del enfermo hace necesario o útil que se dé perfecta cuenta de su estado el e. debe hablar con sinceridad y franqueza. No cuida una enfermedad, sino a un enfermo, esto es, a un hombre que no sólo tiene un cuerpo, sino también un alma inmortal. Como buen cristiano el e. se preocupará también y sobre todo del bien supremo del paciente y usará toda su influencia (a menudo muy grande) para salvar su alma. Un medio importantísimo a este fin es cuidar de que el enfermo reciba a tiempo los santos sacramentos, incluso la Extremaunción, y de que este sacramento instituído para dar al enfermo la fortaleza necesaria para sufrir la enfermedad o para conseguir la curación, no se difiera al último momento. El e. ha de ser el colaborador del médico y del sacerdote. *Ben.*

BIBL. — G. BUSSOLARI, *Pia associazione pro infirmis*, Modena, 1932; L. GENIN, *Per te sorella infermiera...*, Torino, 1936; R. BIOT, *Al servicio de la persona humana*, Bilbao, 1953; SYLVAIN, *Manual de la enfermera*, Barcelona, ELE, 1953.

ENFERMO. — La moral se ocupa del e. bajo diversos aspectos:

1. DEBERES DEL MISMO E. - Las enfermedades con sus sufrimientos y dolores son consecuencia del pecado. La fe cristiana nos hace considerar los sufrimientos físicos como un medio preciosísimo para expiar nuestros pecados y los ajenos en virtud de la Comunión de los Santos. Los sufrimientos aceptados y soportados con sumisión a la santa voluntad de Dios nos hacen conformes con Nuestro Señor, Hijo de Dios, que voluntariamente se hizo hombre para sufrir y ofrecer de este modo a la divina justicia la satisfac-

ción más justa por todos los pecados de los hombres.

Un gran error bastante común en los que sufren es el de considerar los dolores propios como un signo del poco amor de Dios para con ellos. Si esta consideración fuese justa Dios habría amado a su propio Hijo y a la Stma. Virgen menos que a ningún otro hombre : consecuencia evidentemente falsa. Las enfermedades y sufrimientos son efecto de la benevolencia de Dios para con nosotros. Para el e. no sólo es lícito, sino aun obligatorio, procurarse la curación si es posible. El hecho de estar enfermo no prueba que Dios quiera que esté uno permanentemente en este estado. Pero si el e. no logra librarse de su enfermedad y sufrimientos debe entonces aceptarlos y pedir al Señor fuerza para poder sufrir con resignación, con paciencia y hasta con alegría. Las fuentes de esta fuerza son : la fe, la oración, la meditación de la pasión de Jesús, el uso frecuente de los sacramentos y finalmente la viva persuasión de que con sus sufrimientos puede el hombre hacerse más útil para la sociedad y para la Iglesia, atrayendo la bendición y la gracia de Dios especialmente para la conversión de los pecadores. En muchos países existen pías uniones para los enfermos bajo el nombre de Apostolado de los Enfermos. El fin de estas uniones es inducir a los enfermos a ofrecer sus sufrimientos, soportados con paciencia cristiana, a Dios por el bien de la Iglesia y del mundo, e impedir así que tales valores queden sin fruto y se pierdan. Los medios para el ejercicio de este apostolado son las instrucciones y las exhortaciones, por medio de cartas o a través de una revista, los retiros, los triduos y las conferencias para los enfermos en la Iglesia o por radio. La Iglesia católica dedica una atención especial a los enfermos. El misal contiene una misa votiva para los enfermos y el ritual una bendición especial que pueden pedir y obtener de cualquier sacerdote.

2. Deberes para con los enfermos. - Teniendo presentes las palabras del Divino Maestro : *Estuve enfermo y me visitaste*, los cristianos han considerado siempre el cuidado de los enfermos pobres como un deber especial de la religión y de la caridad cristiana. La Iglesia ha favorecido y aprobado siempre las cofradías de fieles cuyo fin es la construcción y mantenimiento de los hospitales y el cuidado de los enfermos. Son muchas las congregaciones religiosas masculinas y femeninas que tienen por fin el cuidado de los enfermos.

Todos los cristianos, y de un modo especial los sacerdotes y los parientes de los enfermos, tienen deberes de caridad para con éstos, que son tanto más urgentes cuanto más dolorosa es la enfermedad o más duradera. (Los deberes de los médicos y enfermeros, v. en sus respectivas voces.) Una visita, una conversación agradable, una palabra de aliento y consuelo, una buena lectura, un pequeño regalo son delicadezas que los enfermos aprecian mucho y les consuelan y alivian. El que ha estado e. conoce bien el beneficio de estas obras de caridad. Los parientes y demás personas de la casa a quienes toca el cuidado del e. deben cumplir este deber con caridad, delicadeza, buen humor, prontitud, aun cuando esto resulte difícil por la duración de la enfermedad o porque el e. no es siempre un ejemplo de paciencia. Conviene evitar escrupulosamente todo cuanto pudiera dar impresión al e. de que es una carga poco grata. Esto no es cosa fácil, por lo que no sólo el e., sino también quienes cuidan de él, necesitan la virtud y fuerza que dan la fe y el uso de los sacramentos.

Los visitantes ofenden a veces al e. con medidas de prudencia inoportunas, manifestando miedo por el enfermo o repugnancia por su enfermedad, lo cual es una falta de caridad.

El sacerdote y en primer lugar el párroco tienen un deber especial para con los enfermos. La enfermedad hace al hombre más propenso a pensar en el bien de su alma y es muy a menudo un medio de la divina Providencia para salvar las almas. El sacerdote debe aprovechar esta ocasión y por lo tanto no debe esperar al último momento, sino que conviene que se acerque al enfermo apenas comience a parecer serio el caso, ganando así su amistad para facilitar su benéfico ministerio. Los parientes, por lo tanto, están obligados a hacer saber cuanto antes al sacerdote que hay un e. en su casa.

3. Enfermedad, causa excusante de la ley. - La enfermedad es una de las causas de excusa o de dispensa de las leyes eclesiásticas. La enfermedad, aun bajo la forma de simple debilidad, excusa de las leyes de la abstinencia y ayuno (v.). Una enfermedad, aunque no sea grave, puede excusar de la asistencia a la Sta. Misa en días de precepto. Anteriormente el e. que llevaba en cama un mes sin esperanza de curación pronta podía comulgar una o dos veces por semana

aunque hubiera tomado bebidas o comida a modo de bebida. Esta disposición del canon 858, § 2, fué benignamente ampliada por el papa Pío XII en la constitución *Christus Dominus* y más todavía por el motu proprio *Sacram Communionem* de 19 marzo 1957, al permitir a los enfermos, aunque no guarden cama, tomar sin límite de tiempo cualquier bebida no alcohólica y cualquier medicina, líquida o sólida, aunque contenga alcohol, siempre que se trate de verdadera medicina, prescrita por el médico o reconocida comúnmente como remedio eficaz de la enfermedad. En cuanto a las facultades que competen al confesor en peligro de muerte, v. esta voz y *Caso urgente*. *Ben.*

BIBL. — BIANCHI FRANCA, *Cura infirmorum*, Vicenza, s. d.; D. IORIO, *La Comunione agli infermi*, Roma, 1931; R. BIOT, *Al servicio de la persona humana*, Bilbao, 1953; S. GAROFALO, *Gesù per chi soffre*, Roma, 1942.

ENFITEUSIS. — 1. CONCEPTO Y NATURALEZA. Es la relación juridica constituída sobre un bien inmueble, en virtud del cual una persona, llamada *enfiteuta*, como consecuencia de una concesión por parte del propietario, ejercita sobre dicho inmueble un derecho de utilización y disfrute perpetuamente o por cierto tiempo con la obligación de mejorarlo y pagar en retribución una prestación anual (pensión o censo) en dinero o especie.

El contrato especial que es su acto constitutivo se llama también e., del griego ἐμφύτευσις = injerto. La relación puede estar constituída tambien por disposición testamentaria. La e. puede ser perpetua o por cierto tiempo; si es temporal no puede ser constituída por una duración inferior a un periodo determinado.

Discútese acerca de la naturaleza jurídica del instituto: si se trata de un derecho real o mas bien de un derecho de obligación, o tambien de un *quid* intermedio, esto es, de una carga real. Prevalece la opinión de que se trata de un verdadero derecho real de disfrute de cosa ajena *(ius in re aliena)*.

Desconocida para el derecho romano clásico, la e. es una creación del derecho griego, acogida por Justiniano en el *Corpus Iuris*, que tuvo un enorme desarrollo en la Edad Media por obra especialmente de la Iglesia, que vió en ella el medio de poner en cultivo sus fincas sin perjuicio de las leyes canónicas acerca de la inalienabilidad de los bienes eclesiásticos. Tuvo un papel de primera importancia en la economia agraria del pasado.

2. LA E. EN LOS DERECHOS POSITIVOS. - La e. es una creación de los derechos positivos. El derecho positivo eclesiástico la recibe, canonizándola, de los derechos positivos de cada nación, salvo limitaciones particulares. Estas limitaciones están dictadas en los cánones 1329, 1542.

En España la e. está regulada por el CCE, arts. 1605 y 1628-1654.

3. DERECHOS Y DEBERES DEL ENFITEUTA. - El derecho positivo atribuye al enfiteuta un conjunto de derechos de tal importancia que constituyen una grave limitación al derecho de propiedad del dueño directo, no estando muy lejos de un total dominio de la cosa.

El enfiteuta: *a)* goza sobre la finca y sus respectivas accesiones de los mismos derechos que tendría el propietario sobre los frutos de la finca y sobre los tesoros y minas que se descubran en la finca enfitéutica (art. 1632); *b)* tiene la disponibilidad plena de su derecho, que puede enajenar, transferir o vincular de cualquier modo, sea por actos entre vivos, o por última voluntad, dejando a salvo los derechos del dueño directo y estándole prohibida la subenfiteusis (artículos 1633 ss., 1654); *c)* puede redimir el censo entregando en metálico y de una vez al dueño directo el capital, que se hubiera fijado como valor de la finca al tiempo de constituirse el censo (arts. 1608 ss., 1650, 1651); *d)* tiene derecho a deshacer la e., restituyendo la finca al dueño directo cuando haya perecido una parte notable y el censo resulte desproporcionado al valor de la parte restante (art. 1625); *e)* al cesar la e. tiene derecho a ser reembolsado por las mejoras hechas siempre que estas mejoras subsistan (art. 1652).

Las dos disposiciones fundamentales que tiene el enfiteuta obligación de observar escrupulosamente son: *a)* la de mejorar la finca, administrándola con el cuidado y diligencia de buen padre de familia; *b)* pagar al dueño directo el canon periodico en dinero o en productos del suelo, de cuyo canon, él, a diferencia del usufructuario, no puede exigir o remisión o reducción alguna por causa de esterilidad de la finca o pérdida de los frutos (art. 1621). Se trata de obligaciones de estricta justicia, por lo cual en caso de incumplimiento, el enfiteuta está obligado en conciencia a resarcir los daños, incluso independientemente de la sentencia del juez.

Están a su cargo además los impuestos y demás cargas que graven sobre la finca (artículo 1622).

4. DERECHOS Y DEBERES DEL DUEÑO DIRECTO. El dueño directo por su parte: *a*) tiene derecho a disponer de la nuda propiedad de la finca, salvo los derechos del enfiteuta: puede enajenarla, transferirla, librarla de servidumbres pasivas, contraer servidumbres activas en favor de la finca, etc.; *b*) tiene derecho a pedir el reconocimiento de su derecho cada 29 años (art. 1647); *c*) tiene facultad para exigir la devolución de la finca y la cesación de la e., por falta de pago de la pensión durante tres años consecutivos o cuando el enfiteuta no cumpla con la condición estipulada o deteriore gravemente la finca (art. 1648); *d*) tiene derecho de tanteo en caso de venta del derecho del enfiteuta (art. 1640).

Por el contrario tiene el deber de respetar los derechos del enfiteuta y de abstenerse de cualquier acto que pueda reducir su valor, como sería renunciar a servidumbres activas, admitir servidumbres pasivas, etc. Está obligado a compensar al enfiteuta por las mejoras, siempre que subsistan, en el caso de cesación de la e. (art. 1652).

5. EXTINCIÓN. - La e. se extingue: *a*) al vencimiento del plazo fijado si era temporal; *b*) por consolidación, o sea por reunión de los derechos del enfiteuta en el dueño directo; *c*) por prescripción tanto del capital como de las pensiones (art. 1620); *d*) por pérdida total de la finca (art. 1625); *e*) por liberación, devolución o renuncia (art. 1650); *f*) por expropiación forzosa por interés público (art. 1627).

6. DERECHO CANÓNICO Y VALORACIÓN MORAL DEL CONTRATO. - En virtud del principio establecido por el can. 1529, las leyes civiles, en materia de obligaciones en general y de contratos en particular tienen el mismo valor y ejercen la misma eficacia incluso en la ordenación eclesiástica y obligan ciertamente en conciencia a no ser que se trate de leyes contrarias al derecho divino o de materias reguladas de otra forma por el derecho canónico.

Ahora bien, en lo que concierne a la e., el CIC fija normas reglamentarias en parte simplemente aditivas, en parte directamente contrarias a las del Código civil, las cuales es conveniente tener presentes.

Ante todo como la e., especialmente para la facultad de redimir, se resuelve prácticamente en una enajenación, el contrato respectivo no podrá estipularse sin la observancia de las prescripciones contenidas en los cáns. 1530-1532, especialmente en lo que se refiere a la licencia de la autoridad eclesiástica competente (can. 1533).

Está taxativamente prescrito además que en el contrato de e. se estipule expresamente la doble cláusula: *a*) que para controversias eventuales se fije como sede competente el foro eclesiástico; *b*) que las mejoras queden siempre en provecho de la finca. Se prescribe igualmente una caución congrua en garantía del pago del censo y del cumplimiento de las demás condiciones (can. 1542, § 2).

En particular se hace prohibición expresa de redimir el censo sin licencia del Superior eclesiástico, según el can. 1532, con la advertencia de que en todo caso, deberá dar a la Iglesia por lo menos el capital correspondiente al canon o censo (can. 1542, § 1).

No hay duda de que esta disposición, aunque en directa contradicción con la facultad de redimir concedida por el Código civil (artículos 1608 ss.) vincula la conciencia del enfiteuta, el cual pecaría gravemente si a falta de la licencia prevista recurriese al juez laico para obtener la redención coactiva. En este caso, a tenor de los cáns. 1120 y 2341, incurre en excomunión *speciali modo* reservada a la Sta. Sede si a este objeto ha demandado en juicio al propio Ordinario del lugar y en todo caso puede ser penado con graves sanciones eclesiasticas si el demandado es otro clérigo o religioso amparado por el privilegio del foro (v. *Clérigos, Privilegio de los*). Debe además juzgarse excomulgado, según los términos del can. 2346, por usurpación y detención injusta de bienes eclesiásticos y no podrá ser absuelto sino después de restituir y resarcir los daños (cfr Sda. Congregación Concilio, Instruc. 20 junio 1929, art. 41; Instruc. 18 mayo 1943; 1 mayo 1945; 30 diciembre 1952). *Zac.-Tr.*

BIBL. — G. A VARCENO y S. A LOIANO, *Inst. theol. moralis*, III, Torino, 1937, p. 492 ss., n. 375 ss.; G. LENTI, *Enfiteusi ed affrancazione dei beni ecclesiastici*, en *Il Monitore eccl.*, 72 (1947), 141-149; L. BARASSI, *Istituzioni di diritto civile*, Milano, 1948, p. 351-353.

ENTENDIMIENTO. — 1. FACULTAD. - Puede significar una potencia del alma, una virtud, y don del Espíritu Santo. Como potencia del alma es sinónimo de inteligencia y en este caso es en sentido propio la facultad de intuir la verdad sin necesidad de deducirla por medio de raciocinios; de esta manera el e. es distinto de la razón. Pero en el lenguaje común se usa frecuentemente en un sentido más amplio, de suerte que comprende también la razón, que es precisamente la fa-

cultad de deducir la verdad pasando por medio de raciocinios de una proposición a otra.

2. VIRTUD. - Como virtud se cuenta entre las especulativas y es el hábito de quien posee bien los primeros principios del orden cognoscitivo y conoce su riqueza.

3. DON DEL ESPÍRITU SANTO. - El don del e. es aquel por el cual nos hacemos aptos para comprender (en cuanto son comprensibles) y aplicar a la vida cristiana los grandes principios sobrenaturales. Tiene, por lo tanto, un valor no sólo teórico, sino también práctico (v. *Dones del Espíritu Santo*). *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 10; I-II, q. 68; L. BILLOT, *De virtutibus*, Roma, 1928; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1939.

ENTREDICHO. — 1. NOCIONES HISTÓRICAS. El e. como pena canónica personal se remonta al s. IV; como pena local, al s. VI; y fué muy usado por las autoridades eclesiásticas hasta el s. XI. Los atropellos de Felipe I obligaron a Gregorio VII a permitir que los Obispos franceses suspendieran los oficios divinos; los de Boleslao hicieron que se lanzara el e. sobre toda la provincia eclesiástica de Posnania. Fueron célebres el e. ambulatorio con que Inocencio II afligió los lugares donde se encontrase el rey Luis el Joven; el e. de Alejandro III sobre Cremona y Francia; los de Alejandro IV sobre Portugal, y Gregorio IX sobre Sicilia, etc. Después del s. XIV la eficacia social del e. disminuyó y su uso se hizo menos frecuente. Sin embargo, todavía en 1909 S. Pío X lanzó el e. general, local y personal sobre la ciudad y suburbios de Adria, y en 1913 sobre la ciudad de Galatina por agresiones a la persona del Obispo. Ejemplos de e. personal los hemos visto recientemente después de las últimas condenas del comunismo (1949-1953).

En la antigüedad los efectos jurídicos del e. no se distinguían claramente de los de la excomunión; en general, con el e. cesaban los oficios divinos, se cerraban las iglesias y dejaban de administrarse los sacramentos. Poco a poco se fué mitigando este rigor y se permitió el uso de los sacramentos necesarios como el bautismo, la penitencia y el viático, la predicación fuera de la iglesia, y los divinos oficios a puerta cerrada. Los efectos del e. cesaban en las solemnidades mayores del año (Navidad, Pascua, Pentecostés, Asunción, Corpus y, en España, la Inmaculada Concepción).

2. CONCEPTO Y DIVISIONES. - El e. es una pena canónica que priva al fiel de ciertas solemnidades y determinados derechos (canon 2268, § 1), en la cual puede prevalecer el objetivo medicinal sobre el expiatorio y que, por lo tanto, presupone un delincuente contumaz, siendo indispensable una advertencia previa para que se corrija o dé las reparaciones convenientes. Puede ser infligido a eclesiásticos o simples fieles personalmente o impersonalmente cuando se circunscribe a un lugar determinado, en el cual se limita el ejercicio de determinados oficios sagrados y funciones y la administración de los sacramentos, así como las solemnidades exteriores con que se administran los sacramentos necesarios a la salvación, como son el bautismo, la penitencia y el viático. El e. puede ser personal y local (can. 2268, § 2); general y particular (can. 2269); *latæ sententiæ* y *ferendæ sententiæ;* infligido como pena vindicativa, en el que prevalece el objetivo expiatorio, y como pena medicinal, en que prevalece el objetivo correccional.

3. E. LOCAL Y SUS EFECTOS. - El e. local puede ser general o particular. El primero se caracteriza por sus efectos más graves y más generales en un lugar determinado (can. 2271), mientras que el segundo limita sus consecuencias a sólo una iglesia, altar o cementerio (can. 2272). Se coarta el ejercicio de los oficios divinos y se prohibe toda solemnidad; pero en las catedrales y en las parroquias se puede celebrar todos los días, administrar los sacramentos, predicar, celebrar exequias y realizar otras funciones eclesiásticas sin ninguna solemnidad o canto, sin acompañamiento de órgano, ni otro instrumento, ni siquiera con toque de campanas (can. 2271, n. 2); en las demás iglesias los sacerdotes no gravados por e. personal pueden celebrar, pero a puerta cerrada y con la asistencia tan sólo del ayudante (can. 2271, n. 1). Sólo en peligro de muerte cesan estos efectos para los sacramentos y para los sacramentales y para el viático, que sin embargo se ha de llevar al moribundo en forma privada (canon 2270). Por consiguiente, queda prohibida de un modo absoluto la administración de la confirmación (exceptuado el caso de peligro de muerte) y las ordenaciones, incluso los días de Navidad, Pascua, Pentecostés, Corpus y Asunción, en las cuales solemnidades queda en suspenso el e. (can. 2270, § 2).

En el cementerio entredicho los cadáveres son enterrados sin las solemnidades y los ritos acostumbrados (can. 2272, § 2).

El e. infligido como censura cesa con la absolución; infligido como pena vindicativa cesa transcurrido el tiempo de la pena, o al

verificarse la condición resolutiva o con una legítima dispensa.

4. E. PERSONAL Y SUS EFECTOS. - El e. personal afecta a las personas de un modo directo e inmediato, dondequiera que se encuentren y puede dirigirse contra los individuos, contra las comunidades en cuanto tales, o contra los individuos y contra las comunidades conjuntamente (cáns. 2268, § 2; 2269, § 2).

Las personas en entredicho no pueden celebrar ni asistir a la celebración de los oficios sagrados, sino sólo a la predicación, aun cuando no es necesario expulsar a quien asista pasivamente. Además no pueden ejercitar el ministerio ni ningún derecho eclesiástico, espiritual o temporal. Finalmente, están privados de sepultura eclesiástica. Subsisten, sin embargo, los derechos derivados del ejercicio de los actos legítimos eclesiásticos y de la jurisdicción (can. 2275).

Las comunidades entredichas no pueden ejercitar los derechos espirituales que les son propios. Pero sus miembros inocentes fuera de la comunidad conservan su plena capacidad (cáns. 2274, 2276).

5. E. AB INGRESSU ECCLESIÆ. - Quien viola un e. local queda en pena bajo un e. personal especial, llamado *e. de entrar en la iglesia*. El que está bajo este e. no puede celebrar o asistir a funciones litúrgicas en una iglesia, pero puede hacerlo en un oratorio; y queda privado de funerales. Si fuese sepultado en terreno bendito no conviene que sea removido (can. 2277).

6. ENTREDICHOS CONTENIDOS EN LA LEY CANÓNICA VIGENTE. - El código de derecho canónico enumera actualmente pocos entredichos (cáns. 2328; 2329; 2338, § 3-4; 2339; 2356), que afectan solamente a las personas. En cuanto a los entredichos locales se deja gran libertad a la prudencia de los superiores. *Pug.*

BIBL. — KOBER, *Das Interdikt*, en *Archiv f. kath. Kirchenrecht* (1869); E. KREHBIEL, *The interdict, its history and its operation with special attention to the time of pope Innocent III*, Washington, 1909; E. I. CON[illegible], *The interdict*, Washington, 1910; A. A. KAAS, *Das Interdikt*, Roma, 1904; A. PUGLIESE, *Iuris canonici publici et privati summa lineamenta*, II, Cherli, 1939, p. 11; F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1942.

ENVIDIA Y EMULACIÓN. — 1. NATURALEZA. La e. es una especie de tristeza o dolor del bien del prójimo considerado como mal propio: p. ej., de los éxitos, riquezas, talento del prójimo, considerados como una disminución del bien propio o una injusticia.

No hay que confundir la e. con la tristeza de verse privado de un bien poseído por otro, o de ver un bien poseído por una persona indigna, como tampoco con la tristeza causada por el temor de que un bien ajeno sea causa de mal para nosotros o los nuestros: estas tristezas no son de suyo pecaminosas; pueden serlo por causa del fin que se pretende o de la oposición a la voluntad divina. Conviene distinguir también la e. de la emulación, o sea, del esfuerzo para igualar o superar a otro: la emulación no es reprobable, a condición de que la intención sea recta y los medios empleados leales.

2. MORALIDAD. - La e. es un pecado contra la caridad. Por su naturaleza es pecado grave. La culpa, sin embargo, es leve cuando la e. no es plenamente consentida y cuando tiene por objeto una cosa de poco valor. Entre todas las envidias la más culpable es aquella que tiene por objeto los bienes que sirven para salvar el alma del prójimo.

3. CAUSAS Y EFECTOS. - La e. nace del amor propio y de la soberbia; con frecuencia aparece en los que sufren al pensamiento de su inferioridad. La e. es fuente de otros muchos pecados: denigraciones, calumnias, alegría del mal ajeno, odio del prójimo; quita también la paz del alma cuando no daña a la salud y hace al hombre detestable a los ojos de los demás.

4. REMEDIOS. - Una profunda humildad, la cual no excluye una estimación exacta de sí mismo (útil para combatir la e.) y un amor sincero y sobrenatural a todos son los grandes medios para evitar la e. *Man.*

BIBL. — L. DESBRUS, *Envie*, en DTC, V, 131-134; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, VI, Torino, 1937; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 845-852; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922.

EPILEPSIA. — 1. GENERALIDADES. - Es un síndrome complejo y no raro con diversas manifestaciones neurológicas y psíquicas que tienen la característica de manifestarse por accesos, o sea, de presentarse de improviso y tender a repetirse. A veces estas manifestaciones no tienen relación con ninguna otra enfermedad; entonces se habla de epilepsia esencial, genuina o idiopática. Con mayor frecuencia dependen estas manifestaciones de afecciones fetales o infantiles, incluídos los traumas del nacimiento, de tumores cerebrales, de meningitis, de lesiones cráneoencefálicas, de intoxicaciones, etc., y entonces se habla de e. sintomática.

2. CARACTERÍSTICAS CLÍNICAS. - La más co-

nocida e impresionante de las manifestaciones epilépticas es la crisis convulsiva generalizada *(epilepsia maior)*, que puede surgir bruscamente o ser precedida de una brevísima fase *(aura)* en que el enfermo advierte particulares sensaciones o hace un movimiento determinado, etc. El comienzo de la crisis se señala por un grito con pérdida de la conciencia, pérdida de color y caída violenta en tierra; todos los músculos se ponen rígidos en una contracción *tónica* que dura unos segundos. Después se instituye la fase *clónica* con sacudidas musculares generalizadas y cada vez más rápidas y violentas, emisión de saliva espumosa por la boca (a menudo sanguinolenta por mordeduras en la lengua). Después de algunos minutos las sacudidas clónicas se atenúan y sobreviene con una completa resolución muscular un estado semicomatoso que puede pasar a un sueño profundo que dura a veces varias horas. Al despertar el enfermo no conserva ningún recuerdo de cuanto le ha sucedido.

Otras veces (e. jacksoniana, del nombre del médico inglés J. H. Jackson, que la estudió) la crisis se caracteriza por convulsiones clónicas iniciadas siempre en el mismo grupo muscular, no acompañadas de pérdida de la conciencia, seguidas generalmente de paresia de la parte del cuerpo afectada por las convulsiones. La e. jacksoniana es la expresión de un proceso morboso que interesa una porción particular de la corteza cerebral llamada rolándica, en la que están los centros que presiden la motilidad voluntaria del lado opuesto.

Una tercera manifestación epiléptica toma el nombre de pequeño mal; se trata generalmente de ausencias, o sea, de suspensiones improvistas de la conciencia de duración brevísima, sin fenómenos convulsivos, sin caída y sin que el sujeto conserve después recuerdo del episodio. A veces la ausencia va acompañada de fenómenos de automatismo motorio: gestos o palabras incoherentes, etc.

Los llamados equivalentes epilépticos son manifestaciones particulares por accesos (fugas, sensaciones anormales, crisis de mal humor inmotivado que desembocan a veces en peligrosos actos de violencia, estados crepusculares, esto es, crisis confusionales y alucinatorias o simples desorientaciones y retardos psicomotorios, etc.) que sustituyen el ataque convulsivo verdadero y propio.

Fuera de las crisis, algunos epilépticos, especialmente los que están sujetos a manifestaciones morbosas frecuentes, presentan también determinadas anomalías del carácter indicado bajo el nombre de *temperamento epiléptico* que dan a su personalidad una fisonomía peculiar. A veces se trata de una gran labilidad afectiva, de una impulsividad anormal por la que el epiléptico reacciona violentamente a cualquier contrariedad, otras veces nos encontramos ante un destacado egocentrismo, más frecuentemente se trata de una especial *viscosidad psíquica:* el individuo es docilísimo, sumiso, a veces hasta rastrero, o enojoso, insistente, tardo en comprender, pedante. En las formas graves e inveteradas que se remontan a la infancia puede establecerse con la agravación de los síntomas psíquicos señalados y sobre todo con la debilitación de la inteligencia y del sentido ético, una verdadera y propia *demencia epiléptica.*

3. PATOGÉNESIS, CURSO, CURA. – El mecanismo mediante el cual se desencadena el acceso epiléptico es en parte desconocido. Sabemos, p. ej., que diversos factores (lesiones cerebrales, disfunciones endocrinas, alcalosis, anoxemias, retención de agua en las células nerviosas, intoxicaciones diversas, etc.) aumentan la excitabilidad cerebral llevándola a la fase crítica que se resuelve en la explosión del ataque. La e. por lo tanto es —en el estado actual de nuestros conocimientos— una forma particular de reacción de los centros nerviosos por causas diversas.

Si bien la e. comienza frecuentemente en la infancia o en la adolescencia, sólo rara vez (en el 5 % aproximadamente de los casos) es hereditaria y su inicio precoz se debe al hecho de que los traumas y las infecciones (causas habituales de la enfermedad) son más nocivos cuando atacan el cerebro fetal o infantil. Su curso es variadísimo. Junto a casos con accesos casi cotidianos, existen casos caracterizados por intervalos de meses y de años entre un ataque y otro; a veces las crisis se presentan con los mismos caracteres, otras los ataques de gran importancia se alternan con ausencias, equivalentes psíquicos, etc. Es particularmente importante por su gravedad el llamado estado de *mal epiléptico*, consistente en una sucesion casi ininterrumpida de crisis convulsivas, sin recuperación de la conciencia en los intervalos, y que a veces termina con la muerte del sujeto.

La cura de la e. se basa, generalmente, en el uso prolongado (¡durante años!) de medicamentos especiales y en normas higiénico-dietéticas. Los barbitúricos y la definilitoína son los fármacos preferidos, mientras que una

cuidadosa vigilancia de las funciones intestinales, la supresión de bebidas alcohólicas, la reducción de la carne, de la sal y de los líquidos constituyen los fundamentos de la dieta que conviene prescribir para reducir el número y gravedad de los ataques. En las formas en que se ha determinado la etiología luética, tóxica, arterioesclerótica, podrán ayudar mucho las curas causales. Cuando finalmente (como generalmente en las formas jacksonianas) nos encontramos en presencia de tumores, de quistes, de fisuras óseas, etc., se impone el tratamiento quirúrgico; en algún caso (tumores infiltrativos del cerebro, etc.) convendrá recurrir a la radioterapia.

La mejor conducta a seguir en presencia de un ataque epiléptico consiste en poner inmediatamente un cojín u otro objeto blando bajo la cabeza del sujeto, ponerle un trozo de madera, cuero o tela entre los dientes para impedir que se muerda la lengua, librar su cuello de eventuales retorsiones; evítese echarle agua a la cara, darle a oler amoníaco, o provocar cualquier estimulación inútil cuando no perjudicial. Si se presentase un «estado de mal epiléptico», será precisa la intervención pronta del médico especialista para los socorros terapéuticos del caso (inyecciones de barbitúricos, eventualmente punción suboccipital, etc.).

4. Consideraciones éticojurídicas. - De ordinario el epiléptico, en los intervalos entre los ataques convulsivos, es totalmente consciente y perfectamente responsable y capaz. Sólo cuando los accesos se acercan y más todavía cuando existen manifestaciones psicopáticas equivalenciales o cuando el enfermo tiene el «temperamento epiléptico», tanto la responsabilidad moral y penal como la capacidad civil pueden ser comprometidas e incluso totalmente abolidas.

La valoración moral y médicojurídica de una acción determinada ilícita o delictiva puede ser difícil, cuando faltan precedentes ciertos de convulsiones epilépticas, ya que existen — aunque son raras — formas de e. larvada exteriorizadas en impulsos psíquicos equivalentes, fugaces, en individuos por otra parte normales: equivalentes que pueden dar lugar a estupros, incendios, homicidios y a otros gravísimos delitos realizados en estado de absoluta irresponsabilidad. El llamado a juzgar en estos casos ha de ser muy prudente al pronunciar su juicio y debe solicitar una adecuada investigación médicopericial, integrada, a ser posible, por un período conveniente de observación en un lugar a propósito y por el control electroencefalográfico (v. *Ondas cerebrales*).

Recordemos, finalmente, que — siendo la e. un síndrome morboso y por lo general adquirido y sólo rara vez congénito (en cuyo caso suele depender de graves tóxicoinfecciones de los padres) — no debe desaconsejarse el matrimonio del epiléptico. Convendrá, sin embargo, advertir a la esposa futura — cuando sea afectada por la e. — que este mal no le ha de dar derecho a un eventual «aborto terapéutico» (v.); esto permitirá a la mujer valorar a tiempo los riesgos que el matrimonio puede procurarle. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano, *Trattato delle malattie nervose*, Milano, 1951; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938.

EQUIDAD. — 1. Noción. - Es muy difícil de fijar el concepto de e. Daremos de él tres fórmulas con que se la define: corrección del derecho vigente, forma superior de justicia; justicia del caso particular.

Para entender estas fórmulas es preciso recordar que la justicia con su ordenación jurídica tiende a la uniformidad y a la rigidez; son éstas dos, notas que hacen necesarias las exigencias de la vida social, pero a veces terminan llevando a conclusiones que están en pugna con las circunstancias del caso concreto, el cual no cabe dentro de la regla rígida y uniforme. Entonces se siente la necesidad de sustituir a la norma jurídica vigente otra norma, que tenga en cuenta todas las particularidades y detalles de la situación concreta. Ésta se llama la norma de la e.; y se dice que ésta corrige el derecho vigente, actúa una forma superior de justicia, adapta la justicia al caso particular.

Pero siendo propio de la moral, a diferencia del derecho, tener en cuenta todas las circunstancias del caso concreto, dícese también que la e. es la justicia sustraída al abstracto jurídico y restituída al concreto moral.

Háblase algunas veces de e. como un sinónimo de amplitud en la interpretación y de clemencia en la aplicación de las leyes; pero éste es un sentido vulgar y vago. En el sentido más exacto y científico que hemos expuesto, puede conducir tanto a una mayor suavidad como a una mayor serenidad, según los casos.

2. Relaciones con la epiqueya. - E. es una voz en uso más frecuente entre los juristas que no entre los moralistas. En cambio, éstos suelen hablar de *epiqueya*, en la cual tratan de reunir los dos sentidos de e. ya citados (el exacto y el vulgar): esto es, equivale a

un pasar por encima de la letra de la ley, en un sentido benigno, cuando las circunstancias excepcionales del caso concreto autoricen a concluir que el legislador no ha podido o no hubiera querido comprenderlo dentro de la ley. En otras palabras: los moralistas (especialmente los antiguos) incluyen bajo el nombre de epiqueya los casos en que ven que cesa *ab intrinseco* la obligación de la ley (v. *Causa excusante*). *Gra.*

BIBL. — E. G. RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison*, París, 1927; S. D'ANGELO, *De æquitate in Codice iuris canonici*, en *Apollinaris*, 1 (1928), 363-383; E. WOHLHGRUPETER, *Der Einfluss naturrechtlicher und kanonistischer Gedanken auf die Entwicklung der Englischen Equity*, en *Acta Congressus iuridici internationalis*, II, Roma, 1935, p. 437-467; S. RICCOBONO, *Ius est ars boni et æqui*, Napoli, 1947; J. M. CASILLAS, *La equidad causa de conducta de gobernantes y jueces*, Madrid, 1952.

ERROR. — 1. NOCIÓN. - Es un juicio falso.

2. VALOR ÉTICO. - Como hecho de la inteligencia no tiene valor ético; adquiere este valor en cuanto tiene una causa voluntaria o efectos moralmente importantes, porque a ellos se extiende la voluntariedad de la causa. Así un e. en materia de fe no tiene valor moral (y por lo tanto no puede constituir pecado) sino en cuanto que se debe a la culpable negligencia del sujeto en instruirse en materia religiosa. Igualmente un e. en el ejercicio de un arte o de una profesión puede ser moralmente indiferente, excusable o culpable, según sus causas y sus efectos. P. ej., los errores del juez al pronunciar la sentencia o del médico al curar a un enfermo se han de valorar desde el punto de vista moral, teniendo en cuenta la culpabilidad de la ignorancia o de la negligencia de donde proceden o de las consecuencias (aunque sólo en confuso hayan sido previstas) que de él se sigan. Por donde es culpable el e. cometido por el magistrado o el médico, que ejercen su profesión sin poseer por lo menos aquel grado medio de ciencia comúnmente requerido; es culpable su error si se debe a la falta de diligencia en el tratamiento de cada uno de los casos; diligencia que debe ser siempre por lo menos la ordinaria y proporcionada a las dificultades y a la gravedad del caso; por lo que es culpable el e. cometido en casos difíciles que superan la propia ciencia, cuando advertida esta falta, no se ha recurrido, pudiéndolo hacer, a la ciencia ajena, o peor, se ha rechazado esta ayuda. La culpabilidad del e. es evidente, porque tanto el juez como el médico saben ciertamente que su ignorancia y su negligencia los expone de continuo a peligros de errores perjudiciales al prójimo que están obligados a evitar por su deber de oficio.

Para la influencia del e. en los contratos, v. *Contrato*. Para la influencia del e. en el consentimiento matrimonial, v. *Consentimiento matrimonial*. *Gra.*

BIBL. — I. HENRY, *L'imputabilité de l'erreur d'après Saint Thomas*, en *Rev. néo-scol.*, 26 (1925), 225 ss.; F. GALTIER, *De ignorantia et errore in censurarum specialissimo modo reservatarum absolutione*, en *Period. de re mor. can. liturg.*, 17 (1928), 55-68; E. VOOSEN, *De imputabilitate delicti*, en *Collat. namurcen.*, 28 (1934), 336-342.

ERROR DEL MÉDICO (en particular). — 1. PRINCIPIOS JURÍDICOS Y MORALES. - Suelen prescribir los códigos que nadie puede ser castigado por una acción u omisión prevista por la ley como delito, si no la comete con conciencia y voluntad. Por lo tanto, cualquier error de los médicos debiera escapar a toda punibilidad, ya que ningún médico que no sea un loco perjudica a ciencia y conciencia al que se confía a su cuidado. Si por otra parte el daño es fruto de negligencia grave o de notable impericia o de imprudencia señalada, el magistrado tiene derecho a intervenir, aunque sólo sea para establecer las reparaciones pecuniarias oportunas en favor del perjudicado o, si éste ha muerto, de sus legítimos herederos.

La moral católica es más severa y hace responsable al médico frente a su conciencia, tanto si yerra por negligencia como si lo hace por imprudencia e impericia. Naturalmente es diverso el grado de responsabilidad y se han de tener también presentes los antecedentes que constituyen la imputabilidad en causa. Los daños, aunque fueran ligeros y hubieren producido sólo un pequeño daño al enfermo, han de ser reparados en conciencia cada vez que exista culpa mortal (v.).

2. RESPONSABILIDAD DEL MÉDICO. - Es por lo tanto grande la responsabilidad del médico y del cirujano en el cumplimiento de su ejercicio profesional. Sin embargo, un error diagnóstico puede conocerse fácilmente, puede prescribirse una receta nociva, el cirujano más insigne puede tener un fracaso en una operación, y en esto no hay nada reprobable, ni siquiera una sanción moral, siempre que el sanitario haya obrado de perfecta buena fe y no haya sido movido ni por la impericia, ni por la ligereza, ni por el descuido. «El error de diagnóstico hecho de buena fe (escribía a este propósito el cirujano J. L. Faure, citado por Scremin), la desgracia en una

operación que puede ocurrirnos a todos, no son los errores graves que nosotros no debemos cometer. No son ni siquiera errores, ya que es propio del error el poder ser evitado, y estos e. y estas desgracias son muy a menudo inevitables. Son fatalidades que dependen de las imperfecciones de la naturaleza humana. Se las ha de deplorar, pero no hay derecho a castigarlas.»

El mismo Hipócrates, hace veintitrés siglos, escribía: «Me siento lleno de admiración para con el médico que no comete más que ligeros errores.»

3. Corolario. - El antiguo aforismo: *Ars longa, vita brevis,* se refiere particularmente a las disciplinas médicas y no hay médico por experto que sea que no reconozca la necesidad de continuar estudiando para perfeccionarse cada vez más en el difícil arte de la sanidad.

Estudio, atención, prudencia y sagacidad se requieren de continuo en los médicos para el desempeño correcto de sus arduas misiones. Pero se requiere también en quienes no son médicos una comprensión particular por la vida de trabajo y de sacrificio de la mayor parte de los médicos cuya existencia se desenvuelve en medio de peligros, molestias y contrariedades, en una continua tensión emotiva.

Una preparación cada vez mejor por parte de los médicos reducirá el número y la gravedad de sus errores involuntarios; un espíritu de comprensión por parte del público atenuará el disgusto cuando desgraciadamente ocurran estos e. De este modo y con provecho recíproco se irán soldando cada vez más firmemente los vínculos de afecto y estima entre el médico y el público (v. *Cirugía*). *Riz.*

BIBL. — L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica,* Barcelona, 1953.

ESCÁNDALO. — 1. Naturaleza. - Es el acto de una persona que puede ser causa u ocasión de pecado de otra.

E. es una palabra de origen griego que significa un objeto puesto en el camino, contra el cual tropieza el caminante y cae o se hace algún otro daño. El hombre puede dar e. y tomar (sufrir) e. Distinguimos estos dos aspectos como e. activo y pasivo.

Comúnmente el e. activo y pasivo van juntos. Pero no siempre. En efecto, ocurre a veces que uno comete un acto que es e., siendo de suyo tal que puede ocasionar daño espiritual al prójimo, pero que sin embargo el prójimo de hecho no padece e., porque resiste al influjo malo y no peca. Ocurre también, aunque más raramente, que un hombre sufre e., esto es, tome ocasión de una conducta buena bajo todos los aspectos, que no tiene ni siquiera la apariencia de mal, para hacer un pecado. Así hacían los fariseos, viendo la actividad doctrinal y benéfica de Jesús. En estos casos existe un e. pasivo, sin e. activo: uno se escandaliza sin que otro dé e. Conviene observar a veces que los hombres hablan de e. para significar la indignación o la admiración causada por la conducta mala o extraña de alguno. En este caso se usa la palabra e. en un sentido impropio y falso. Indignarse porque otro obra mal no es pecado, sino un acto bueno; el que se indigna de esta manera no imitará ciertamente el pecado del prójimo.

2. Definición. - Hablamos ahora del e. activo, el cual es una conducta (hecho, palabra u omisión) mala o menos buena, que es para el prójimo causa u ocasión de ruina espiritual, o sea de pecado.

La adición *menos buena* es de grande importancia. Es cierto que en la mayoría de los casos el e. es dado por una conducta de suyo mala, o sea, que sería mala aunque no fuese causa del pecado ajeno. Pero el e. puede consistir también en una conducta que no es mala, pero que tiene apariencia de mala y por lo tanto puede convertirse en causa del pecado ajeno, ya que el prójimo cree que lo que hacemos es pecado y, sin embargo, sigue nuestro ejemplo. Por esta razón enseña San Pablo a los fieles de Corinto que comprar y comer la carne de los animales que han sido sacrificados a los ídolos de suyo no es pecado, porque el ídolo es inexistente; pero cuando otros piensan que este acto no es lícito y existe peligro de que a pesar de todo lo hagan, porque ven que también otros cristianos lo hacen, hay obligación de no comprar ni comer esta carne, porque no es lícito realizar un acto que sería ocasión para que otros pecaran, o sea que daría e.

3. División. - Distinguimos el e. *directo* y el *indirecto*. El primero es una conducta que por su propia naturaleza provoca el pecado ajeno. Éste comprende dos modos diversos. Se puede obrar precisamente con el objeto de causar el pecado ajeno, de provocar su ruina espiritual. Es la forma más grave del e., que lleva el nombre de escándalo *diabólico*, porque haciendo esto, el hombre imita el modo de obrar propio del espíritu malo, enemigo de Dios y del hombre. Otra manera de e. directo existe cuando el hombre realiza o trata de realizar un acto no para

hacer pecar al prójimo, sino con otro objeto (para satisfacer su pasión, obtener una ganancia); pero pone un acto que implica un pecado ajeno, p. ej., la fornicación. El e. en cambio es *indirecto* cuando se comete un acto malo, pero que de suyo no requiere ni implica el pecado ajeno, pero que realizado en estas circunstancias y en este caso concreto con certeza o probablemente causará el pecado ajeno.

Cuando el e. se basa en la imitación de lo que se ve hacer a otro coincide con el mal ejemplo. Pero hay también otras formas de e. La mujer que se viste según una moda indecente da e. no sólo por su mal ejemplo a las demás mujeres, sino también porque puede provocar el pecado de lujuria en los hombres; por lo tanto, a éstos les da e. de un modo totalmente distinto.

4. Moralidad. - Dar e. es un pecado grave o leve según el caso. Es leve cuando el pecado del prójimo, del cual somos causa u ocasión, es solamente leve o sea venial, o cuando el influjo de nuestra conducta sobre el pecado del prójimo, y por lo tanto sobre su daño espiritual, no es notable. El que da e., obra contra la virtud de la caridad respecto del prójimo, porque esta virtud nos obliga a no ocasionar daño alguno al prójimo, sobre todo daño espiritual. Además dando e. nos hacemos partícipes del pecado que el prójimo comete. Mientras que no es nunca lícito dar e. (activo), existen casos en los cuales la ley moral permite obrar, aunque nuestra conducta sea ocasión de e. pasivo; primero cuando este e. es farisaico y proviene precisamente de la mala voluntad del prójimo, que toma nuestra conducta como ocasión de pecado; segundo cuando este e. se sigue a causa de la ignorancia o de la falta de instrucción o formación moral del prójimo de un acto nuestro que de suyo no es pecaminoso y por otra parte es necesario para alcanzar o defender un valor tal que justifica nuestra conducta. En estos casos no hay e. activo, ni pecado de e. La responsabilidad del pecado del prójimo gravita sobre él solo y tal vez sobre otros que son los culpables de su ignorancia y de su debilidad moral.

5. Gravedad del pecado. - Precisamente por ser contrario a la virtud de la caridad, objeto del mandato principal del Divino Maestro, el e. desagrada tanto a Dios y será severamente castigado. *¡Ay del mundo por causa de los escándalos!*, exclamó Jesús. Sin embargo, el mundo está lleno de escándalos. Admitido que los hombres no quieren abstenerse de toda clase de pecados es necesario que exista el e., pero, *¡Ay del hombre por culpa del cual ocurre el escándalo! El que escandaliza a estos pequeños* (niños, jóvenes sencillos, poco instruídos, débiles de carácter) *que creen en mí, mejor sería para él que le colgaran al cuello una rueda de molino y le arrojaran al profundo del mar* (Mat., 18, 4-7). Palabras severas que han de hacernos cautos y vigilantes porque vivimos en medio de niños y de jóvenes que miran nuestra conducta; pero especialmente cuando en el mundo tenemos un puesto elevado (autoridad, superiores, sacerdotes, padres y educadores). No basta dejar de hacer aquello que de suyo es pecado, sino que conviene evitar también lo que, aun no siendo pecado, pone a otros en peligro de pecar, teniendo en cuenta también el hecho de que vivimos con otros y que todos somos propensos al mal y tenemos que luchar con nuestras malas pasiones. Aunque una persona no vea por sí misma el peligro de e., porque no tiene experiencia de la vida y no conoce el efecto que su conducta (su modo de conducirse, de vestirse, etc.), tiene sobre las pasiones de personas de otra condición (p. ej., del sexo distinto), puede sin embargo ser reo del pecado de e., porque no quiere escuchar a otras personas constituídas por Dios para instruir y avisar a los hombres en las cosas espirituales.

6. Reparación. - La misma caridad para con el prójimo que nos obliga a evitar el e. nos obliga también a reparar el e. dado, o sea a reparar el daño espiritual según la posibilidad que depende mucho de los casos concretos. Si el e. ha sido dado públicamente, en general se requiere también un acto público para repararlo. En muchos casos comunes el cambio público de vida y el buen ejemplo dado pública y valientemente contiene una reparación válida y a menudo suficiente del e., dado con una vida pecaminosa. *Ben.*

BIBL. — G. I. Waffelaert, *Dissertations morales: la coopération au mal; l'espèce morale du scandale*, Bruges, 1892; B. Valuy, *Fraternal charity*, Nueva York, 1908; A. Vermeersch, *Theol. moralis*, II, Roma, 1924, p. 81-90, n. 119-128.

ESCAPULARIO. — 1. Origen. - Antiguamente el e. era una especie de sobretodo que los monjes se ponían durante los trabajos manuales, especialmente cuando llevaban al hombro objetos pesados, para preservar la túnica. En efecto, según cuentan los historiadores, el e. en su origen no fué para San

Benito y sus monjes otra cosa que un vestido con el cual cubrían el que llevaban a diario, con objeto de preservarlo. Este vestido no se diferenciaba del que usaban en aquella época los agricultores durante los trabajos del campo (PL 66, 771). Andando el tiempo el e. se convirtió en el complemento del vestido de las órdenes religiosas y cuando comenzaron a agregárseles las congregaciones de seglares, para significar esta agregación les dieron parte de su vestido, que para algunos fué el cordón o cinto, y para otros, la mayoría, fué el e. de forma reducida.

2. Definición. - De aquí se deriva la definición dada por la Sda. Congr. de Indulgencias: los pequeños escapularios que suelen llevar los fieles en su origen e institución no son otra cosa que los escapularios propios de las órdenes religiosas, reducidos para mayor comodidad de los fieles a una forma pequeña (Decr. auth., n. 423). A esta definición, que puede decirse histórica, se añade la siguiente, que compendia las dotes esenciales del e.: el e. es un signo de devoción, que consta de dos pequeños trozos de lana, de los cuales el uno se lleva sobre la espalda y el otro sobre el pecho.

3. División. - Los escapularios se dividen en tres clases: *a*) escapularios que son distintivos esenciales de cofradías, en las cuales se entra necesariamente por su imposición: p. ej., el e. del Carmen; *b*) escapularios que son distintivos de Pías Uniones, pero no esenciales; por lo tanto se puede llevar el e. sin formar parte necesariamente de la Pía Unión: p. ej., el e. de la Pía Unión del título de la Inmaculada, existente en la iglesia de Araceli de Roma; *c*) escapularios que no son distintivos de ninguna asociación, pero que llevándolos dan derecho a lucrar algunas indulgencias: p. ej., el e. azul.

4. Materia y forma. - Los escapularios deben ser de lana, no de seda, ni de algodón u otra materia; debe ser además tejido de lana, no labor de aguja ni bordado o fieltro (Decr. auth., n. 423, ad 2; ASS, 27, 692). La lana debe ser del color propio de cada escapulario: se permiten los adornos siempre que prevalezca el color prescrito (Decr. auth., n. 423, ad 3-4). Las dos partes del e. van unidas por cintas o cordones que no constituyen parte esencial; no es por lo tanto necesario que sean de lana ni de un color determinado, excepto los escapularios de la Pasión y de San José, que deben tener, respectivamente, los cordones de color rojo y blanco.

La forma del e. debe ser alargada o cuadrada, no redonda, oval y con muchos ángulos (Decr. auth., n. 423, ad 5).

5. Imposición. - Los escapularios pueden ser enriquecidos por indulgencias. Es necesario para ello que estén bendecidos, al menos la primera vez, e impuestos por un sacerdote que tenga facultad para ello. Para esta bendición no es suficiente la señal de la cruz, sino que es necesario recitar la fórmula propia de cada e. contenida en el Ritual Romano (ASS, 19 [1927], 558, ad 1-2). Se pueden bendecir sin embargo e imponer simultáneamente diversos escapularios con una sola fórmula; es necesario, sin embargo, un indulto especial que suele conceder la Sagrada Congr. de Ritos.

El mismo sacerdote que bendice debe proceder a la imposición del e.

Tratándose de escapularios cuya imposición lleva consigo necesariamente el ingreso en las respectivas cofradías, es necesario que el nombre de los fieles a quienes se concede el e. sea inscrito en el registro de las respectivas cofradías. Sin embargo, en gran concurso de pueblo la Sda. Congr. del Concilio suele conceder la dispensa de la inscripción y permitir que cada uno se imponga el e.

Tratándose de soldados, la Sta. Sede ha permitido que cada uno de ellos en cualquier tiempo y lugar, sin que esté presente al rito de la bendición e imposición, pueda imponerse cualquier e. (Secretaría de Estado, 22 marzo 1912).

6. Uso. - El e. se ha de llevar continuamente y de modo que una parte vaya sobre la espalda y la otra sobre el pecho. Se puede dejar sin embargo por breve tiempo, p. ej., para lavarse o también durante los trabajos que se hacen a pecho desnudo, como ocurre en las minas. Basta que el e. se lleve sobre la ropa, pero no cosido.

Para proveer mejor al bien espiritual de los fieles la Sta. Sede ha permitido que los escapularios (exceptuados los de las terceras órdenes) se puedan sustituir por una medalla, que lleve por un lado la imagen de Nuestro Señor Jesucristo mostrando su corazón y por el otro la imagen de la Virgen Santísima (AAS [1910], 22).

7. Principales escapularios. - Entre los muchos escapularios aprobados por la Santa Sede que dan derecho a participar de numerosos favores espirituales se han de notar como principales: *a*) el e. de la Sma. Trinidad, propio de la Orden de los Trinitarios;

b) el e. rojo de la Pasión, propio de la Congregación de la Misión; *c*) el e. de los Siete Dolores, de la Orden de los Siervos de María; *d*) el e. del Carmen, de la Orden Carmelitana; *e*) el e. azul, propio de los Teatinos.

El Código de derecho canónico no habla directamente de escapularios, sino de simples vestiduras distintivas propias que pueden llevar los fieles que se inscriben en las diversas asociaciones católicas (cfr. los cáns. 694, 703, 706, 709, 713-714, 719), dejando para los estatutos o reglas aprobadas para cada una de esas asociaciones por la competente autoridad eclesiástica las modalidades de sus hábitos, escapularios, etc. *De A.*

BIBL. — S. DE ANGELIS, *De indulgentiis. Tractatus quoad earum naturam et usum*, Ciudad del Vaticano, 1950, p. 220 ss.; P. MOCCHEGIANI, *Collectio indulgentiarum theologice, canonice et historice digesta*, Quaracchi, 1897, p. 374 ss.; M. HETZENAUER, *Unterricht über das Skapulier des hl. Ioseph*, Freising, 1894, p. 18 ss.

ESCLAVITUD. — 1. NOCIÓN. - El concepto de esclavitud es bastante simple en su idea fundamental: dependencia absoluta e incondicional de un ser humano de la voluntad de otro hombre (δουλεία, entre los griegos). Pero las condiciones de los esclavos han sido distintas en los diversos pueblos y épocas.

En la familia patriarcal aria el esclavo es un miembro que obedece ilimitadamente al cabeza de familia, lo mismo que le obedecen la mujer y los hijos; pero sin capacidad ninguna para romper jamás por su parte la relación que lo une a su dueño, lo mismo que la cosa o el animal a su propietario.

Entre los demás pueblos, más o menos, el esclavo era considerado como una mercancía, un animal, que el dueño podía vender o matar impunemente; la ley no concedía al esclavo derecho ninguno, ni siquiera para practicar una religión.

En Roma la condición de los esclavos era aún más dura; se hizo peor todavía al debilitarse el sentimiento de la religión doméstica, con las guerras y las conquistas. Se les consideraba, al menos en derecho, como animales y cosas

En pleno humanismo existió un recrudecimiento de la plaga de la e. en las tierras del nuevo mundo con la llamada trata de negros, que duró casi hasta nuestros días. Son formas modernas de e. los campos de trabajos forzados, en uso sobre todo en muchos estados comunistas.

2. LICITUD. - La e. entendida y realizada como sujeción plena del hombre a otro hombre o también como desconocimiento de la personalidad jurídica de modo que el hombre sea considerado como una cosa, o como una privación de la disposición esencial de sí mismo que va unida con la autonomia de la persona humana, es contraria al derecho natural.

En cambio, no está demostrada la oposición al derecho natural de un estado en el cual se reconozcan a la persona humana sus derechos fundamentales, pero que, por otra parte, implique un vínculo duradero entre siervo y dueño, aun cuando una más amplia disponibilidad del propio trabajo, tal como está fijado por el derecho de todas las naciones civilizadas, se revela más en consonancia con la autonomía y la dignidad de la persona humana.

Se trata, sin embargo, de un vínculo que no afecta a la persona en cuanto tal, sino sólo a su trabajo: para poder demostrar su oposición al derecho natural sería preciso poder demostrar el carácter innatural de una obligación estable.

3. VALORACIÓN MORAL. - Para una valoración ética de la e. en sus diversas formas, tal como se ha dado y se da todavía, aun cuando ilegalmente, entre algunos pueblos, es necesario tener en cuenta todas las notas y circunstancias que la acompañan: es preciso distinguir entre el derecho y el hecho, y en el ámbito del mismo derecho es necesario considerar todas las normas y saber comprender las mismas contradicciones que no rara vez se encuentran entre la una y la otra.

Así mientras el esclavo no es considerado como persona jurídica, por otra parte, en algunos lugares y tiempos se le reconoce o se le reconoció el derecho no sólo de casarse, sino también el fundamental de rescatarse. Si además de esto se consideran algunas ventajas que se le derivan al esclavo de su condición, como, p. ej., el derecho a la manutención por parte del dueño por toda la vida y la seguridad económica relativa unida a esta condición, se puede explicar cómo incluso en un clima cristiano, con las moderaciones prácticas inspiradas por la caridad, la institución de la e. ha podido sobrevivir por largo tiempo.

Pero si por otra parte se considera toda la doctrina del cristianismo y el espíritu que la vivifica no es tampoco difícil comprender que en él se encontraba el principio y el fermento para una más plena y universal rehabilitación de la dignidad de la persona

humana: basta para convencerse leer la carta de S. Pablo a Filemón. *Pal.*

BIBL. — P. HEINISH, *Das Sklavenrecht im Israel u. im alten Orient*, en *Studia catholica*, 11 (1934-35), 201-218, 276-290; J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*, IV, I, Louvain, 1946, p. 152-158; P. CHRÉTIEN, *De iustitia*, Metis, 1947; L. F. TOLÍVAR, *La esclavitud en las primeras civilizaciones antiguas*, en *Rev. Escuela Soc. de Oviedo*, 12 (1955), 37-58; E. DE MAÑARICÚA, *El matrimonio de los esclavos*, en *Analecta Gregoriana*, t. 23.

ESCUELA. — Lo que aquí nos interesa sobre todo no es el problema técnico de la e., sino el de los derechos y deberes sobre la e. de los tres organismos interesados en el problema de la educación.

1. FAMILIA Y E. - La Iglesia ha defendido siempre con toda energía el derecho natural de los padres a la educación de los hijos, deducida directamente de la vida natural que dieron a estos mismos hijos. «Por la naturaleza los padres tienen el derecho a la formación de sus hijos, con el deber además de que la educación y la instrucción del niño esté de acuerdo con el fin en virtud del cual, por beneficio de Dios, tuvieron la prole. Deben, por lo tanto, esforzarse los padres e insistir enérgicamente para impedir en esta materia cualquier atentado y asegurar de un modo absoluto que les quede a salvo el poder educar cristianamente como deben a sus hijos y sobre todo de no entregarlos a aquellas escuelas en las cuales exista el peligro de que beban el triste veneno de la impiedad» (León XIII, Enc. *Sapientiæ Christianæ*, 10 enero 1890). El mismo pontífice repetía poco después: «la patria potestad es de tal naturaleza que no puede ser ni suprimida ni absorbida por el Estado, ya que tiene el mismo principio común que la misma vida de la humanidad» (León XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15 mayo 1891). Por lo tanto, «los padres tienen la obligación gravísima de procurar según sus posibilidades la educación de sus hijos, tanto la moral como la religiosa, tanto la física como la civil, y de proveer igualmente a su bien temporal» (can. 1113).

El ideal sería que el padre llevase a su hijo hasta el completo desarrollo físico, intelectual y moral, y lo entregase como hombre ya a la sociedad, pero esto no se puede verificar. La familia provee sólo en los primeros años a la educación de los niños, después resulta insuficiente, tanto por falta de medios como por falta de tiempo. Y entonces nace la e. como hecho social. Pero, ¿pierde por esto la familia sus derechos sobre los hijos y los hijos se convierten en propiedad del Estado? «Sobre este punto —dice Pío XI— es tan concorde el sentido común del género humano, qúe se encuentra en abierta contradicción todo el que se atreva a sostener que la prole antes que a la familia pertenece al Estado y que el Estado tiene sobre la educación un derecho absoluto. Es también inconsistente la razón que aducen éstos de que el hombre nace ciudadano y por lo tanto pertenece en primer lugar al Estado, sin reflexionar que antes de ser ciudadano el hombre debe existir y la existencia no se la da el Estado, sino sus padres» (Pío XI, Enc. *Divini illius Magistri*, 31 diciembre 1929).

El Estado, por lo tanto, no puede destruir los derechos naturales de la familia a la que ha de ayudar: debe reconocerlos y tutelarlos. Los hijos no los crea el Estado y aunque tome a su cargo la misión de su educación encuentra esta educación ya iniciada y encaminada y su deber único es continuarla y completarla. Los hijos siguen siendo de sus padres, por lo cual a los padres debe reservarse la libertad de su educación.

Es preciso, sin embargo, entender bien el concepto de libertad. No ha de ser ciertamente libertad despótica, por la cual los padres puedan imponer ilimitadamente a sus hijos ideas y sentimientos. Las relaciones familiares, aunque íntimas, son siempre relaciones entre hombre y hombre, y los hijos tienen también una personalidad propia que debe ser respetada: tienen una inteligencia y una voluntad que naturalmente es libre. En una palabra, aun en este campo se ha de entender la libertad con los límites que la misma libertad requiere. El «no hacer a los demás lo que no quisierais que se hiciese con vosotros» sigue siendo siempre la norma fundamental de toda relación social. Mi libertad encuentra un límite cuando ha de quebrantar un derecho ajeno.

La misma libertad debe ser razonable. No existe una libertad caprichosa que permita adherirse a ciencia y conciencia al error, sustraerse lícitamente al deber propio reconocido como tal, seguir una religión que se juzga falsa.

Prácticamente los derechos de los padres en la e. se pueden reducir a estos puntos:

a) derecho a abrir escuelas bajo su inmediata vigilancia y responsabilidad;

b) derecho a decidir sobre el tipo de educación religiosa y moral (salvo los derechos de Dios) en todas las escuelas públicas y privadas. Es un acto de tiranía por parte del

Estado imponer un tipo de educacion que los padres repudian como contrario a las exigencias de su conciencia;

c) derecho a vigilar e intervenir, con ciertos límites, pero eficazmente, sobre la e. que sus hijos frecuentan;

d) derecho a que el Estado instituya escuelas que respondan a las exigencias efectivas de la población y a su ideal educativo, cuando la iniciativa privada no alcance.

Todos estos derechos son otras tantas claras y estrictas consecuencias de los principios de la pertenencia incontrovertible de los hijos ante todo a sus padres y de la libertad de conciencia, que ningún Estado puede violar sin faltar a sus más elementales e indiscutibles obligaciones para con los ciudadanos.

2. La Iglesia y la e. - Todos los derechos de la Iglesia como sociedad viable y espiritual tienen su origen en el mandato inequívoco de Cristo: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles a observar todo cuanto Yo os he mandado: y he aquí que Yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (Mat., 28, 18-20). Son palabras bien claras. La Iglesia ha sido constituída por su Fundador como maestra universal y guía única capaz de conducir a los hombres al fin para el cual fueron creados: a Dios. Es preciso también aquí recordar los principios y obrar en conformidad con ellos. Sólo el que no cree en el destino sobrenatural del hombre puede negar sus derechos y autoridad a la Iglesia en esta materia.

Ella no puede, sin traicionar su misión, renunciar a la vigilancia sobre la educación de todos los fieles, especialmente de los niños. Si se le negase toda injerencia legal en la e., le quedaría el grave deber de manifestar a todos los padres cristianos el peligro de la escuela laica (v.).

Se puede decir que los derechos de la Iglesia sobre los fieles son paralelos a los derechos de los padres sobre los hijos: son los mismos derechos de la paternidad. Como los padres dan al hijo la vida del cuerpo, y con esto adquieren sobre él todos los deberes y derechos indispensables para llevar a un desarrollo completo este germen de vida natural, así la Iglesia, dando a los fieles la vida sobrenatural con el bautismo, se hace cargo de todos los deberes, pero reclama igualmente todos los derechos necesarios para hacer desarrollar en los bautizados la vida divina de la gracia. Y tanto superan estos derechos a los mismos derechos de los padres cuanto el espíritu está sobre la materia. Naturalmente que la Iglesia ha de respetar también aquí el justo concepto de la libertad de conciencia.

¿De qué modo pretende la Iglesia en la práctica ejercer su derecho de maestra y educadora?

Ante todo no se ha de discutir el derecho que tiene independientemente del Estado y de la familia de impartir la enseñanza religiosa en todas las escuelas frecuentadas por alumnos católicos con las facultades necesarias oportunas en lo que se refiere a enseñantes, libros y programas.

Pero la Iglesia no puede contentarse con esto si no quiere faltar a su misión específica. La religión no es una disciplina cualquiera que se agota en un examen, sino que es una ciencia de vida práctica; por lo tanto debe comprender toda la obra educativa. La Iglesia es independiente de cualquier potestad terrena, tanto en su origen como en el ejercicio de su misión educativa, no sólo respecto a su objeto propio, sino también respecto a los medios necesarios y convenientes para cumplirla.

Por lo tanto, le corresponde a ella vigilar sobre toda la organización escolar en lo que se refiere a la religión y a la moral, y a eliminar todo cuanto les es contrario. El mismo Sumo Pontífice continúa: «no se ha de juzgar ajena a su magisterio materno la que llaman educación física, precisamente porque también ella tiene razón de medio que puede aprovechar o perjudicar a la educación cristiana» (Pío XI, Enc. *Divini illius Magistri*). La Iglesia juzga tan importante esta vigilancia materna sobre la escuela que la recuerda aún en el Código: «la educación cristiana de la juventud en cualquier e. está sometida a la autoridad y al control de la Iglesia» (can. 1361).

Y por último: «La Iglesia tiene derecho a abrir escuelas de cualquier tipo, no sólo elementales, sino también medias y superiores» (can. 1375).

Considerada la misión divina de la Iglesia de conducir a todos los hombres a su salvación, estas consecuencias son claras e inevitables, y el que se enfrenta con estos derechos de la Iglesia se enfrenta con los mismos derechos de Dios. Todo esto incluso prescindiendo del derecho natural que tiene cualquier individuo en particular que tenga capacidad y posibilidad para poder abrir escuelas

independientes del Estado. Por lo demás, la Iglesia, aun con inmensos sacrificios, se ha entregado siempre a la educación de la juventud.

3. EL ESTADO Y LA E. - Aun prescindiendo del problema de la e., el Estado, concebido en el conjunto de todas sus funciones, es una sociedad perfecta, porque tiene en sí todos los medios necesarios para lograr su fin, pero es una institución que ciertamente presupone tanto el individuo como la familia, para los cuales ha nacido.

Aplicando estos principios generales al caso particular de la e., como el derecho natural a la educación corresponde a los padres, el Estado debe intervenir solamente cuando los responsables, por cualquier razón, faltan a su deber o no pueden llevarlo a feliz término.

La pretensión de algunos que quieren sustituir completamente a la obra de los padres los educadores anónimos del Estado, es absurda como ya lo hemos recordado. Citemos en este campo una experiencia que se puede llamar definitiva hecha por la Iglesia. Desde hace muchos siglos, religiosos y religiosas de todas las edades y condiciones se han consagrado a la educación de los niños. Nótese que se trata de personas que lo sacrificaron todo por el bien de las almas. Pues bien, todos y siempre han tenido que concluir que en la educación la obra de los padres es prácticamente insustituible. Ahora bien, si esta misión es dura y difícil para los educadores que se entregan a la obra educativa de los niños por puro ideal cristiano, ¿cómo podrán ser suficientes los simples funcionarios estatales?

Evidentemente siempre que se trate de educación el Estado no puede arrogarse la competencia absoluta, incluso por su fin, que es inadecuado. En efecto, el fin del Estado es social, mira a la comunidad, mientras que la obra de la educación es eminentemente personal, mira al individuo. «La sociedad pública no tiene derecho a arrogarse en el estado regular de la sociedad, la educación privada. Digo arrogarse, porque el abrir a la juventud fuentes seguras de verdad y honestidad, el ofrecer a tal fin a los padres, asegurados por una garantía pública, un fiel auxiliar, sin violentarlos para usarlo; esto no es arrogarse la educación, sino ofrecer un subsidio, ordenación rectísima de una sociedad que progresa» (L. Taparelli, *Saggio di diritto naturale*, II, p. 307). Esto es, no se niega al Estado la posibilidad de abrir sus escuelas, pero sólo cuando sea insuficiente o falte la iniciativa privada. Será por el contrario gloria suya el procurar un ambiente favorable al desarrollo de las facultades mentales de los ciudadanos y vigilar para que no se dé el mismo derecho de ciudadanía a la verdad y al error en todos los campos.

4. ABUSOS DEL ESTADO EN LA E. - El abuso más grave, al menos para los católicos, es la llamada e. monopolizada por el Estado. Aparte del hecho de que cualquier monopolio, y sobre todo el de la cultura, es enemigo de todo sano progreso, está el hecho de que con la obligación de frecuentar las escuelas del Estado se comete una gran injusticia para con los ciudadanos.

¿De dónde toma el Estado el dinero necesario para sostener sus escuelas sino de los fondos comunes? Y si los contribuyentes no quieren aquellas escuelas por ser contrarias a su conciencia habrán de pagarse otras escuelas privadas después de sostener las del Estado. Ésta es una verdadera y grave injusticia.

«Reconocemos, ciertamente, un equitativo y moderado control del Estado en cuanto al reconocimiento legal o equiparación, pero no podemos ni debemos tolerar que se ahogue la legítima libertad pedagógica y didáctica. No toleramos de ninguna forma que la e. del Estado, como escuela de todos, escuela a la cual contribuimos con las tasas comunes, se dé en feudo para uso y consumo exclusivo de una ínfima y despreciable minoría, aun cuando se garantice suficientemente su libertad de conciencia... laicista» (M. Barbera).

Estas distinciones entre e. del Estado y escuelas privadas deben desaparecer en las democracias modernas, como frutos de un totalitarismo sobrepasado.

Lo peor es cuando las escuelas del Estado se presentan a los católicos con la etiqueta de neutras o aconfesionales (v. *Escuela laica*). *Pal.*

5. LA E. EN ESPAÑA durante la República había sido uno de los principales puntos de ataque con que aquel régimen laicista trató de demoler la Iglesia española. Recuérdese la abolición de la enseñanza religiosa en los centros de educación primaria y media, la retirada de los crucifijos, la coeducación en auge, la libertad de los maestros para atacar no sólo la religión positiva, sino la misma religión natural, y para dar a los niños una absurda y corrosiva instrucción sexual, los vejámenes que hubieron de sufrir los colegios de religiosos, la misma disolución de la Compañía de Jesús, una de las órdenes educadoras de más prestigio en España.

Ya desde los primeros días del Movimiento Nacional, en cuya explosión tuvo tanta parte el estado de opresión y tiranía, que se había llegado a hacer inaguantable sobre todo en materia de religión y enseñanza, a que aquel régimen hipócrita y nefasto había sometido bajo la bandera de la libertad a la parte mejor y más noble de la nación, comenzó la reacción en la zona nacional, dándose las disposiciones necesarias para la restauración del espíritu tradicional.

El 27 octubre 1937 la Confederación Nacional de Padres de Familia presentaba al Jefe del Estado un documento en que se pedia la lucha más que contra el analfabetismo de las letras contra el analfabetismo moral, que sólo se vence con el Catecismo.

Debe respetarse, decían, el derecho inalienable de los padres a educar a sus hijos y al propio tiempo el Magisterio divino de la Iglesia. La labor de la escuela en sus diversos grados ha de ser formativa más que informativa, por lo que se pide no ya la restauración simplemente de las cátedras de religión en la enseñanza secundaria como existían antes de la república, además de la enseñanza del catecismo en la primaria, sino que tanto en ésta como en aquélla, e incluso en la universitaria, se dé a la religión el puesto de honor que le corresponde.

La legislación posterior ha parecido inspirarse en estas aspiraciones de la Confederación de Padres de Familia. El crucifijo fué repuesto con todo honor no sólo en las escuelas primarias y secundarias, sino también en las superiores y universitarias. Se restableció la educación religiosa en los centros de enseñanza media y superior. Se reconoció a la Iglesia el derecho a nombrar los profesores de religión en todos los grados, a establecer Inspectores propios para vigilar la enseñanza en todo cuanto tenga relación con la Fe y buenas costumbres y, finalmente, a fundar sus propias escuelas primarias y del Magisterio.

En concreto, por lo que hace a la enseñanza primaria, en la Ley de Educación de 17 julio 1945 se reconocia que ésta corresponde como obra fundamentalmente social a la Familia, a la Iglesia y al Estado (art. 1); la escuela es la comunidad activa de maestros y escolares, instituída por la Familia, la Iglesia o el Estado, como órgano de la educación primaria para la formación cristiana, patriótica e intelectual de la niñez española (art. 15); todas las escuelas se colocan bajo la advocación de Jesús Maestro y modelo de educación (art. 17); no se autorizan las escuelas mixtas más que cuando el núcleo de la población no dé un contingente escolar superior a treinta alumnos entre los seis y los doce años, edad límite para acudir a estos tipos de escuela (art. 20); son escuelas de la Iglesia las organizadas, sostenidas y regidas por ella o sus instituciones docentes canónicamente aprobadas; se reconoce a estas escuelas plena libertad en todos los órdenes dentro de las líneas generales de esta ley y sólo estarán sujetas a la inspección del Estado en lo que a éste compete; estas escuelas estarán exentas de contribuciones cuando en ellas se dé enseñanza gratuita en la proporción en que esta enseñanza gratuita exceda de lo preceptuado en la Ley de Protección Escolar (art. 25); se podrán organizar en la escuela... grupos de Santa Infancia, Misiones... (art. 45); los libros de uso escolar en lo que afecten a doctrina religiosa habrán de ser aprobados por la jerarquía eclesiástica (art. 48); el maestro es el cooperador principal de la educación de la niñez, obra por delegación de los padres de familia y por misión que la sociedad le confía, garantizada por el Estado, a quien compete, en armonía con los derechos de la Iglesia, la formación, nombramiento e inspección de los educadores (art. 56); es deber y derecho del Magisterio cooperar con la familia, la Iglesia, las instituciones del Estado y las del Movimiento en la educación primaria. Con la Iglesia mediante el respeto filial a la misma, la conducción de los niños a la Misa de la Parroquia los días de precepto y una perfecta inteligencia con el Párroco, quien puede visitar las Escuelas, tanto públicas como privadas, y explicar en ellas algún punto de doctrina cristiana (art. 77).

El Concordato establece en su art. 26 que en todos los centros docentes de cualquier orden y grado, sean estatales o no estatales, la enseñanza se ajustará a los principios del dogma y de la moral de la Iglesia Católica. Los Ordinarios ejercerán libremente su vigilancia en lo que concierne a la Fe, buenas costumbres y educación religiosa, y podrán exigir que no sean permitidos o que sean retirados los libros, publicaciones, etc., contrarios al dogma y a la moral católica. El Estado español (art. 27) garantiza la enseñanza de la religión católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los centros docentes, sean estatales o no estatales, de cualquier orden o grado. Serán dispensados los hijos de no católicos cuando lo soliciten sus

padres o quienes hagan sus veces. En las escuelas primarias del Estado la enseñanza de la religión la darán los propios maestros, salvo el caso de reparo por parte del Ordinario.

Con estas favorabilísimas disposiciones de la legislación española sería para nosotros los católicos, especialmente para quienes tienen deber de estado (autoridades, maestros, sacerdotes), de una tremenda responsabilidad ante Dios y ante la sociedad, y culpa imperdonable para la que después de las tristes experiencias sufridas no podríamos alegar ignorancia, el que por negligencia, apatía, falta de energía para reivindicar los derechos preteridos, desunión, envidia o incluso por animadversión política (como pudiera ocurrir para con ciertas formas educativas u organizaciones juveniles de carácter político, en las que por otra parte se garantiza igualmente la educación religiosa), dejáramos que se nos fuera de las manos este momento tan propicio para modelar cristianamente la juventud. *Tr.*

BIBL. — L. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma, 1900; J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*, v. III, Namur, 1933; G. MONTI, *Libertà scolastica*, Roma, 1949; G. MODUGNO, *Educazione morale e religiosa nella scuola*, Brescia, s. a.; V. GARCÍA HOZ, *Cuestiones de filosofía de la educación*, Madrid, 1948; A. INIESTA CORREDOR, *Educación española*, Madrid, 1946; D. DOMÍNGUEZ, *Enquiridión de educación cristiana*, Santander, 1949.

ESCUELA LAICA. — 1. QUÉ SE ENTIENDE POR E. LAICA. - Según el can. 1381 del CIC los Obispos diocesanos tienen el derecho de vigilar para que en las escuelas de su respectivo territorio, frecuentadas por alumnos católicos, no se enseñe nada ni se haga nada contra la fe y las buenas costumbres, de aprobar los maestros y los libros de enseñanza religiosa, así como de exigir por motivos religiosos y morales que sean removidos los maestros y libros que no se acomoden a esta obligación. La escuela que no se sujete a estas prescripciones eclesiásticas se llama laica.

Puede haber diversas categorías de escuelas laicas. Una escuela, aun sustrayéndose a la garantía del control eclesiástico, puede tener enseñantes católicos, dar la instrucción religiosa e inspirar todo su programa didáctico en los principios de la doctrina y de la moral cristiana (escuela de inspiración cristiana). Otra e. laica, aun prescindiendo de la doctrina de cualquier confesión religiosa, puede orientar su enseñanza en los principios de la religión natural (escuela aconfesional). Una tercera categoría de escuelas, aunque no enseñan ninguna religión, puede esforzarse por conservar un silencio respetuoso para con todas las creencias profesadas por sus alumnos (escuela arreligiosa, neutra). Finalmente, otro tipo de e. laica puede tomar una actitud hostil contra la religión y combatir sistemática u ocasional o indirectamente la religión católica en sus bases racionales o en alguno de sus dogmas particulares o en sus leyes e instituciones esenciales (escuela positivamente anticristiana).

Aunque en España la enseñanza oficial ha de ir orientada y fundada en los dogmas de la religión católica, y esta misma ha de ser la orientación de las escuelas privadas, excepto en los rarísimos casos en que se trate de escuelas debidamente autorizadas para acatólicos, se han de tener presentes las palabras de Pío XI en su Enc. sobre la educación cristiana, de 31 diciembre 1929: «no por el hecho de que en ella se dé enseñanza religiosa, a veces con demasiada parsimonia, una escuela se acomoda a los derechos de la Iglesia y de la familia cristiana y se hace digna de ser frecuentada por los niños o jóvenes católicos. A este efecto es necesario que toda la enseñanza y toda la ordenación de la escuela (maestros, programas y libros en todas las disciplinas) sean gobernados por el espíritu cristiano bajo la dirección y vigilancia materna de la Iglesia de modo que la religión sea verdaderamente el fundamento y corona de toda la instrucción en todos los grados, no sólo elemental, sino también medio y superior».

Desde hace más de un siglo la Iglesia ha intervenido ya varias veces para prohibir a los católicos el frecuentar la e. laica, salvo circunstancias especiales cuya estimación ha de hacer solamente el Obispo diocesano.

2. LA E. LAICA PROHIBIDA A LOS CATÓLICOS. El can. 1374 del Código de Derecho Canónico establece: «los jóvenes católicos no frecuenten las escuelas acatólicas, neutras, mixtas, esto es, abiertas también a los acatólicos. Corresponde solamente a los Ordinarios locales juzgar, según las normas de las instrucciones de la Sede Apostólica, en qué circunstancias y con qué cautelas, para evitar el peligro de perversión, pueda ser tolerada la asistencia a dichas escuelas».

Una escuela anticristiana constituye un grave y próximo peligro intelectual y moral para sus alumnos. La neutralidad escolar no es prácticamente realizable, como una larga experiencia ha demostrado en todos los países,

y una escuela arreligiosa no es educadora. La escuela aconfesional conduce fácilmente al alumno al indiferentismo y al escepticismo religioso, en todo caso no le da una formación íntegramente católica. Una escuela finalmente sustraída a la vigilancia de la Autoridad Eclesiástica, considerada en el can. citado, no ofrece una segura garantía a los alumnos católicos.

Los católicos deben frecuentar la escuela católica, la cual se distingue de la e. laica por las siguientes características: *a)* maestros de fe sincera, vida ejemplar, sólida cultura católica; *b)* enseñanza religiosa obligatoria, estrictamente ligada con las demás materias y con la función educativa de la escuela, dada por sacerdotes capaces, bajo el control de la autoridad eclesiástica que aprueba los maestros, los programas y los libros de texto; *c)* enseñanza de la formación general orientada por la doctrina católica y dirigida a formar armónicamente la personalidad del alumno en pensamientos, sentimientos, acciones conforme con la religión católica; *d)* una atmósfera católica, esto es, una religión no sólo conocida en sus verdades abstractas, sino vivida en el cumplimiento de los deberes religiosos y morales y en las prácticas colectivas de culto; *e)* alumnos exclusivamente católicos; *f)* vigilancia de la competente Autoridad eclesiástica sobre toda la enseñanza, libros escolásticos y marcha general de la escuela en lo que se refiere a la fe y buenas costumbres. *Mon.*

BIBL. — G. MONTI, *La libertà della scuola*, Milano, 1928; íd., *La scuola laica*, Brescia, 1947; íd., *La libertà scolastica*, Roma, 1948; F. BLANCO NAJERA, *La asistencia a las escuelas acatólicas, neutras y mixtas*, en *Rev. Ecl.*, 6 (1934), 294.

ESCULTOR. — 1. NOCIÓN. - Llámase e. a aquel que ejercita el arte de formar cualquier suerte de figuras por medio del cincel o de otro instrumento incisivo y cortante en materia sólida, sea piedra, mármol, madera, marfil, etc.

Los orígenes de este arte se pierden en la oscuridad de los tiempos y el hombre se sirvió de él para adornar sus casas y templos. El e. con su arte glorifica también a Dios y se hace accesible a la inteligencia de los demás hombres hablando con ella a sus corazones para moverles sobre todo hacia lo bello y lo bueno. Sin embargo, también la escultura en las manos del hombre que olvida la verdadera noción del arte contribuyó no poco, tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos, a la corrupción de las costumbres con la procaz desnudez de imágenes seductoras y con representaciones lujuriosas contrarias al arte mismo y al pudor (v. *Pintor*). Es cierto que la escultura es más fría por sí misma, por estar privada de color, pero el ánimo del e. sabe sacar del frío mármol todas las expresiones de las más distintas pasiones humanas (v. *Moralidad del arte*).

2. OBLIGACIONES MORALES. - El e. está obligado a seguir las verdaderas normas del arte y no a servirse de ésta como instrumento del mal. Está prohibido a un fiel católico fabricar o esculpir ídolos, como tales, para la veneración; se excusaría de culpa si en tal caso prestase sólo su cooperación material y concurriesen causas verdaderamente graves (v. *Causas excusantes*). *Tar.*

BIBL. — E. BIANCHI, *Arte e moralità*, en *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934, p. 67-99.

ESPACIO VITAL. — 1. NOCIÓN. - Expresión metafórica para indicar el conjunto de recursos de que necesita un ser humano, una familia, un pueblo para obtener los medios de subsistencia necesarios y suficientes para un digno nivel de vida; por lo cual se suele afirmar que todo hombre tiene derecho a su e. vital, y se suele hablar del e. vital de la familia y del e. vital de un pueblo.

La expresión hizo fortuna sobre todo en el período de tiempo en que estaba en auge el racismo; y fué usada con la intención de justificar la política de expansión del pueblo alemán espoleada por el nacionalsocialismo.

2. ¿EXIGENCIA O DERECHO? - El e. vital es y puede ser una exigencia; pero no se sigue que sea un derecho; se convierte en derecho sólo en los límites en que puede ser realizado sin lesionar los derechos ajenos; en efecto, no se puede hacer valer el derecho a la vida propia suprimiendo la de los demás. En este sentido Pío XII reivindicaba a la familia el derecho a un e. vital (Mensaje de Pentecostés, 1941); pero esta reivindicación la hacía señalando cómo en la tierra existen todavía zonas vastísimas que pueden ser habitadas; y que si lo fuesen nadie sufriría daño, sino que por el contrario todos sacarían ventaja de ello. *Pav.*

BIBL. — A. MESSINEO, *Spazio vitale e grande spazio*, Roma, 1942.

ESPECULACIÓN. — 1. E. EN SENTIDO AMPLIO. - La e. en sentido amplio *(lato sensu)* es una categoría que expresa el carácter particular tomado por la actividad económica que se desenvuelve en el tiempo histórico

cargado de contingencias y por lo tanto muy distinto del tiempo abstracto considerado por la teoría económica. La actividad económica insertada en el tiempo participa de su continuidad. La situación del mercado de ayer influye en la situación del mercado de hoy, junto con las previsiones que se hacen sobre la situación del mercado de mañana.

El elemento *previsión* está siempre presente y su peso es tanto más grave cuanto mayor es el tiempo de que tiene necesidad una operación económica para concluirse. Es leve en la simple operación de comprar y vender un objeto de consumo inmediato; es muy fuerte en operaciones productivas que exigen inmovilizaciones de capitales que agotan su utilidad en un largo ciclo de años.

Este elemento previsión es precisamente la e., que no rara vez equivale a un acto de confianza en el porvenir (o a una especie de adivinación, por lo que se habla de *sentido* de los negocios).

2. E. EN SENTIDO ESTRICTO. - La e. en sentido estricto es la actividad profesional dirigida a la previsión del futuro, un futuro próximo naturalmente (que no tiene una duración superior a los doce meses). Esta actividad se expresa en las operaciones que se realizan en las bolsas sobre los títulos, mercancías fungibles y también sobre los cambios (donde no está en vigor el control de cambios y el Estado no regula imperativamente el precio de las mercancías fungibles).

3. SERVICIOS DE LA E. PROFESIONAL. - A la e. profesional se suele reconocer la ventaja de hacer menos bruscas las oscilaciones económicas en el tiempo. Una carestía de grano prevista con un año de anticipación comienza a repercutir en los precios de hoy, ocasionando una inmediata reducción del consumo y determinando por lo tanto un aumento de las reservas que irán a atenuar la carestía de mañana y la elevación futura de los precios.

Estos beneficios de la e. están naturalmente condicionados a la exactitud de las previsiones. Por el contrario demuestra la estadística que las previsiones cuanto mayor es el tiempo que abarcan tanto más falaces son. A los especuladores de profesión se unen los ocasionarios, y los errores corren el riesgo de amplificarse turbando el ritmo normal de la vida económica. Muchos gobiernos han tenido que regular por esta razón la e. de un modo mucho más severo que lo que ya estaba por los órganos de la bolsa. La e. organizada, no obstante sus desviaciones, hace sin embargo un servicio indiscutible a la vida económica moderna, permitiendo a los industriales y comerciantes cubrirse a un costo razonable contra riesgos que no saben estimar.

4. COROLARIOS MORALES. - V. *Bolsa. Mai.*

BIBL. — J. M. KEYNES, *The general theory of employment, interest and money*, Londres, 1939; P. V. CZERNIN, *Die Boerse*, Jena, 1937.

ESPERANZA. — 1. NATURALEZA. - La e. en general es un acto de la voluntad que confía alcanzar un bien amado y deseado, difícil de conseguir, pero que se juzga alcanzable. La e. teologal es el acto de la voluntad que confía obtener la vida eterna y los medios para conseguirla; presupone necesariamente el amor a Dios en cuanto objeto que poseído por nosotros nos hace plenamente perfectos y felices, y el deseo de conseguir la eterna bienaventuranza: actos que pueden ser realizados incluso por los que no esperan. Tiene por *objeto formal*, o sea, por motivo, a Dios en cuanto puede y quiere ayudar; esto es, la omnipotencia auxiliadora de Dios, infinitamente bueno para nosotros y fiel a sus promesas. Sin embargo, el Señor para llevarnos a la bienaventuranza tiene consideración con ciertas cosas que son los motivos secundarios y subordinados de nuestra e., a saber: los méritos infinitos de Jesucristo, los méritos y súplicas de María Sma., mediadora de todas las gracias, de los Santos, nuestras obras meritorias. El *objeto material primario* de la e. es la vida eterna: Dios mismo, objeto de contemplación inmediata, así como la visión de Dios, que pone al hombre en posesión perfecta del Bien infinito, y la indecible bienaventuranza unida con ella.

El *objeto material secundario* de la e. son los auxilios necesarios o útiles para alcanzar la vida eterna, comprende las gracias prevenientes, externas e internas, y las gracias eficaces (v. *Gracia*).

La e. teologal y los actos que la preceden, aunque no tengan un carácter del todo desinresado, no son sin embargo reprensibles ni incompatibles con el estado de perfección aqui en la tierra; son actos sobrenaturales, meritorios en los que viven en gracia.

2. NECESIDAD. - La e. es necesaria para no decaer en el esfuerzo, sin el cual no se alcanza la salvación eterna, y para disponerse debidamente a la justificación (Conc. de Trento, Denz. n. 798). Existe la obligación de esperar en Dios, apenas se alcanza la edad de la discreción, al fin de la vida, e incluso

y una escuela arreligiosa no es educadora. La escuela aconfesional conduce fácilmente al alumno al indiferentismo y al escepticismo religioso, en todo caso no le da una formación íntegramente católica. Una escuela finalmente sustraída a la vigilancia de la Autoridad Eclesiástica, considerada en el can. citado, no ofrece una segura garantía a los alumnos católicos.

Los católicos deben frecuentar la escuela católica, la cual se distingue de la e. laica por las siguientes características: *a*) maestros de fe sincera, vida ejemplar, sólida cultura católica; *b*) enseñanza religiosa obligatoria, estrictamente ligada con las demás materias y con la función educativa de la escuela, dada por sacerdotes capaces, bajo el control de la autoridad eclesiástica que aprueba los maestros, los programas y los libros de texto; *c*) enseñanza de la formación general orientada por la doctrina católica y dirigida a formar armónicamente la personalidad del alumno en pensamientos, sentimientos, acciones conforme con la religión católica; *d*) una atmósfera católica, esto es, una religión no sólo conocida en sus verdades abstractas, sino vivida en el cumplimiento de los deberes religiosos y morales y en las prácticas colectivas de culto; *e*) alumnos exclusivamente católicos; *f*) vigilancia de la competente Autoridad eclesiástica sobre toda la enseñanza, libros escolásticos y marcha general de la escuela en lo que se refiere a la fe y buenas costumbres. *Mon.*

BIBL. — G. MONTI, *La libertà della scuola*, Milano, 1928; íd., *La scuola laica*, Brescia, 1947; íd., *La libertà scolastica*, Roma, 1948; F. BLANCO NÁJERA, *La asistencia a las escuelas acatólicas, neutras y mixtas*, en *Rev. Ecl.*, 6 (1934), 294.

ESCULTOR. — 1. NOCIÓN. - Llámase e. a aquel que ejercita el arte de formar cualquier suerte de figuras por medio del cincel o de otro instrumento incisivo y cortante en materia sólida, sea piedra, mármol, madera, marfil, etc.

Los orígenes de este arte se pierden en la oscuridad de los tiempos y el hombre se sirvió de él para adornar sus casas y templos. El e. con su arte glorifica también a Dios y se hace accesible a la inteligencia de los demás hombres hablando con ella a sus corazones para moverles sobre todo hacia lo bello y lo bueno. Sin embargo, también la escultura en las manos del hombre que olvida la verdadera noción del arte contribuyó no poco, tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos, a la corrupción de las costumbres con la procaz desnudez de imágenes seductoras y con representaciones lujuriosas contrarias al arte mismo y al pudor (v. *Pintor*). Es cierto que la escultura es más fría por sí misma, por estar privada de color, pero el ánimo del e. sabe sacar del frío mármol todas las expresiones de las más distintas pasiones humanas (v. *Moralidad del arte*).

2. OBLIGACIONES MORALES. - El e. está obligado a seguir las verdaderas normas del arte y no a servirse de ésta como instrumento del mal. Está prohibido a un fiel católico fabricar o esculpir ídolos, como tales, para la veneración; se excusaría de culpa si en tal caso prestase sólo su cooperación material y concurriesen causas verdaderamente graves (v. *Causas excusantes*). *Tar.*

BIBL. — E. BIANCHI, *Arte e moralità*, en *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934, p. 67-99.

ESPACIO VITAL. — 1. NOCIÓN. - Expresión metafórica para indicar el conjunto de recursos de que necesita un ser humano, una familia, un pueblo para obtener los medios de subsistencia necesarios y suficientes para un digno nivel de vida; por lo cual se suele afirmar que todo hombre tiene derecho a su e. vital, y se suele hablar del e. vital de la familia y del e. vital de un pueblo.

La expresión hizo fortuna sobre todo en el período de tiempo en que estaba en auge el racismo; y fué usada con la intención de justificar la política de expansión del pueblo alemán espoleada por el nacionalsocialismo.

2. ¿EXIGENCIA O DERECHO? - El e. vital es y puede ser una exigencia; pero no se sigue que sea un derecho; se convierte en derecho sólo en los límites en que puede ser realizado sin lesionar los derechos ajenos; en efecto, no se puede hacer valer el derecho a la vida propia suprimiendo la de los demás. En este sentido Pío XII reivindicaba a la familia el derecho a un e. vital (Mensaje de Pentecostés, 1941); pero esta reivindicación la hacía señalando cómo en la tierra existen todavía zonas vastísimas que pueden ser habitadas; y que si lo fuesen nadie sufriría daño, sino que por el contrario todos sacarían ventaja de ello. *Pav.*

BIBL. — A. MESSINEO, *Spazio vitale e grande spazio*, Roma, 1942.

ESPECULACIÓN. — 1. E. EN SENTIDO AMPLIO. - La e. en sentido amplio (*lato sensu*) es una categoría que expresa el carácter particular tomado por la actividad económica que se desenvuelve en el tiempo histórico

cargado de contingencias y por lo tanto muy distinto del tiempo abstracto considerado por la teoría económica. La actividad económica insertada en el tiempo participa de su continuidad. La situación del mercado de ayer influye en la situación del mercado de hoy, junto con las previsiones que se hacen sobre la situación del mercado de mañana.

El elemento *previsión* está siempre presente y su peso es tanto más grave cuanto mayor es el tiempo de que tiene necesidad una operación económica para concluirse. Es leve en la simple operación de comprar y vender un objeto de consumo inmediato; es muy fuerte en operaciones productivas que exigen inmovilizaciones de capitales que agotan su utilidad en un largo ciclo de años.

Este elemento previsión es precisamente la e., que no rara vez equivale a un acto de confianza en el porvenir (o a una especie de adivinación, por lo que se habla de *sentido* de los negocios).

2. E. EN SENTIDO ESTRICTO. - La e. en sentido estricto es la actividad profesional dirigida a la previsión del futuro, un futuro próximo naturalmente (que no tiene una duración superior a los doce meses). Esta actividad se expresa en las operaciones que se realizan en las bolsas sobre los títulos, mercancias fungibles y también sobre los cambios (donde no está en vigor el control de cambios y el Estado no regula imperativamente el precio de las mercancías fungibles).

3. SERVICIOS DE LA E. PROFESIONAL. - A la e. profesional se suele reconocer la ventaja de hacer menos bruscas las oscilaciones económicas en el tiempo. Una carestía de grano prevista con un año de anticipación comienza a repercutir en los precios de hoy, ocasionando una inmediata reducción del consumo y determinando por lo tanto un aumento de las reservas que irán a atenuar la carestía de mañana y la elevación futura de los precios.

Estos beneficios de la e. están naturalmente condicionados a la exactitud de las previsiones. Por el contrario demuestra la estadística que las previsiones cuanto mayor es el tiempo que abarcan tanto más falaces son. A los especuladores de profesión se unen los ocasionarios, y los errores corren el riesgo de amplificarse turbando el ritmo normal de la vida económica. Muchos gobiernos han tenido que regular por esta razón la e. de un modo mucho más severo que lo que ya estaba por los órganos de la bolsa. La e. organizada, no obstante sus desviaciones, hace sin embargo un servicio indiscutible a la vida económica moderna, permitiendo a los industriales y comerciantes cubrirse a un costo razonable contra riesgos que no saben estimar.

4. COROLARIOS MORALES. - V. *Bolsa*. *Mai*.

BIBL. — J. M. KEYNES, *The general theory of employment, interest and money*, Londres, 1939; P. V. CZERNIN, *Die Boerse*, Jena, 1937.

ESPERANZA. — 1. NATURALEZA. - La e. en general es un acto de la voluntad que confía alcanzar un bien amado y deseado, difícil de conseguir, pero que se juzga alcanzable. La e. teologal es el acto de la voluntad que confía obtener la vida eterna y los medios para conseguirla; presupone necesariamente el amor a Dios en cuanto objeto que poseído por nosotros nos hace plenamente perfectos y felices, y el deseo de conseguir la eterna bienaventuranza: actos que pueden ser realizados incluso por los que no esperan. Tiene por *objeto formal*, o sea, por motivo, a Dios en cuanto puede y quiere ayudar; esto es, la omnipotencia auxiliadora de Dios, infinitamente bueno para nosotros y fiel a sus promesas. Sin embargo, el Señor para llevarnos a la bienaventuranza tiene consideración con ciertas cosas que son los motivos secundarios y subordinados de nuestra e., a saber: los méritos infinitos de Jesucristo, los méritos y súplicas de María Sma., mediadora de todas las gracias, de los Santos, nuestras obras meritorias. El *objeto material primario* de la e. es la vida eterna: Dios mismo, objeto de contemplación inmediata, así como la visión de Dios, que pone al hombre en posesión perfecta del Bien infinito, y la indecible bienaventuranza unida con ella.

El *objeto material secundario* de la e. son los auxilios necesarios o útiles para alcanzar la vida eterna, comprende las gracias prevenientes, externas e internas, y las gracias eficaces (v. *Gracia*).

La e. teologal y los actos que la preceden, aunque no tengan un carácter del todo desinresado, no son sin embargo reprensibles ni incompatibles con el estado de perfección aquí en la tierra; son actos sobrenaturales, meritorios en los que viven en gracia.

2. NECESIDAD. - La e. es necesaria para no decaer en el esfuerzo, sin el cual no se alcanza la salvación eterna, y para disponerse debidamente a la justificación (Conc. de Trento, Denz. n. 798). Existe la obligación de esperar en Dios, apenas se alcanza la edad de la discreción, al fin de la vida, e incluso

varias veces en el decurso de un año; se debe esperar además cuando es necesario para vencer una tentación grave contra la e. o contra otra virtud, cuando el cumplimiento de un precepto requiere la e., y después de haberse hecho culpable de desesperación. El que ora y en general cumple fielmente con sus obligaciones religiosas, ejercita al menos implícitamente también la e., y puede de este modo satisfacer al precepto de hacer actos de esperanza; conviene sin embargo hacer a menudo, más aún, todos los días, actos formales de e.

Se ha de esperar en Dios sin vacilación ni duda ninguna; la e., sin embargo, puede ir creciendo cada vez más en firmeza, o sea, en intensidad.

3. Pecados opuestos. - Se puede pecar contra la e. teologal: por *omisión*, no realizando actos de esperanza, ni siquiera de modo implícito, cuando la e. es obligatoria, y por *presunción* o por *desesperación* (v. estas voces). Se peca también contra la e. rechazando a Dios como fin último: esta aversión es siempre un pecado muy grave.

La pusilanimidad y la adhesión excesiva a los bienes de la tierra disponen a faltar contra la e.: la culpa bajo este aspecto es más o menos grave según el pecado cometido.

4. Corolarios prácticos. - El Señor da a todos gracias suficientes para salvarse. Sin embargo, a medida que el hombre está más profundamente convencido de su propia insuficiencia y debilidad, que espera más firmemente en Dios y que implora con mayor confianza la ayuda del Señor, recibe también gracias más abundantes.

La e., aun la más firme, no da la certeza absoluta de conseguir la bienaventuranza eterna, ya que la voluntad puede desfallecer, resistiendo a las gracias prevenientes del Señor. Con la e. debe ir unido por lo tanto un temor moderado, muy saludable. *Man.*

BIBL. — A. D. Sertillanges, *Les vertus théologales*, II, *L'espérance*, París, 1913; S. Harent, *Espérance*, en DTC, V, 605-676; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1190-1206; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 738 ss.; B. Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, I, París, 1938, n. 794-828; G. M. Coulon, *De certitudine spei secundum S. Thomam*, Washington, 1947; P. B. Donna, *The hope*, Washington, 1948; I. Settilly, *L'espérance*, París, 1950; P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, 1957; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, 1954, p. 251 ss.; E. Guerrero, *El triunfo del buen sentido y de la esperanza cristiana en las normas de la vida cristiana*, en *Razón y Fe*, 126 (1942), 509; J. N. González, *La esperanza en la vida del hombre*, en *Mensaje* (Caldas), n. 23, p. 33-38.

ESPIONAJE. — 1. Noción. - En sentido general puede definirse como actividad secretamente desarrollada en tiempo de paz o en tiempo de guerra para recoger noticias y transmitirlas. Pero para que exista e. en un sentido más propio y particular, en su significado jurídico de delito, es necesario que haya una prohibición precedente por parte de la legítima Autoridad de recoger y transmitir a otros noticias que deben permanecer secretas.

2. Objeto. - Pueden constituir objeto de e. noticias incluso de orden político y económico, pero en general el e. considera especialmente las noticias de orden militar, especialmente en tiempo de guerra.

3. Prohibición. - Todos los Estados tienen prohibido el e. y establecen penas incluso graves contra los espías. Así, p. ej., España en el CPE, arts. 122, n. 6; 129, etc.

Además de las normas de derecho interno hay, otras de derecho internacional positivo. En la cuarta convención del segundo Congreso Internacional de la paz de La Haya (1907), se determinó cuándo existe el delito de e. En el art. 29 de dicha convención se dice: «no puede ser considerado como espía sino aquel que obrando ocultamente o bajo falsos pretextos recoge o trata de recoger informaciones en la zona de operaciones de guerra de un beligerante con la intención de comunicarlas a la parte contraria».

No se han de considerar por lo tanto espías los militares, no vestidos de paisano, que recogen noticias en la zona de operaciones de guerra del enemigo para transmitirlas al propio ejército. La expresión zona de operación de guerra, teniendo en cuenta que en los tiempos modernos se realizan actos de guerra incluso con la aviación, se ha de entender en sentido amplio y comprende todo el territorio del Estado beligerante. Es necesario también que la recogida de noticias se haga con el fin de transmitirlas al estado beligerante enemigo.

El e. especialmente en tiempo de guerra, siendo de gran utilidad para los ejércitos beligerantes, fué siempre ejercitado y prohibido y castigado siempre con penas gravísimas.

Pero, aunque faltaran las leyes de derecho interno y de derecho internacional, el e., ejercitado de cualquier forma y por cualquier fin, sería siempre cosa prohibida a los ciudadanos de un Estado contra su propio Estado, ya que es siempre moral y gravemente ilícito todo

acto que se sabe va a perjudicar a la propia nación. *Pas.*

BIBL. — G. BALLADORE PALLIERI, *La guerra*, Padova, 1935, p. 244; G. DIENA, *Diritto intern. pubblico*, Milano, 1930, p. 615; P. FAUCHILLE, *Traité de droit intern. publ.*, París, 1921, p. 147-152; J. L. FERNÁNDEZ RÚA, *Historia del espionaje*, Madrid, 1957.

ESPIRITISMO. — 1. CONCEPTO Y TEORÍA. - Es la interpretación de algunos fenómenos metapsíquicos (v. *Metapsíquica*), que se tienen como producidos por almas de fallecidos y es también la doctrina y la práctica acerca de la evocación de estas almas.

Los orígenes históricos del e. se remontan al año 1847, cuando la muchacha de 11 años Kate Fox, que habitaba con su familia en una casa cerca de Nueva York, en la cual se advertían golpes *(raps)* dados en las paredes y otros fenómenos extraños, pensó que se trataba de manifestaciones del espíritu desencarnado de un difunto y le vino al pensamiento pedir al invisible llamador la repetición de un número determinado de golpes para confirmar su hipótesis. Satisfecha su petición se inició una serie de conversaciones entre la muchacha (y sus conocidos) y el espíritu que respondía según un alfabeto convencional, primero golpeando el muro y más tarde el pavimento con la pata de una mesita o velador. Algunos años más tarde la familia Fox marchó a Inglaterra y de este modo pasó el Océano el uso de las mesitas o veladores parlantes (o semovientes), que ya se había divulgado rápidamente en América.

2. RASGOS DOCTRINALES. - La gran boga y duración del e. (cuyos adeptos, según Servadio, en 1936 andaban alrededor de los quince millones de individuos esparcidos por todo el mundo) se explica sobre todo por razones sentimentales en gente religiosamente indiferente e incrédula que andan en busca de un sustituto de la religión sin querer someterse a las exigencias molestas de las religiones dogmáticas.

A. Kardek, que desde 1857 trazó las líneas del edificio espiritista, sostiene —en analogía con el neoplatonismo helenista— que el hombre constaba de un cuerpo físico que se disuelve con la muerte y de un espíritu indestructible y perfectible, y de un periespíritu (o cuerpo fluídico) que durante la vida liga el espíritu al cuerpo y después de la muerte queda adherido al espíritu. Por medio del periespíritu, precisamente, se harían posibles algunas manifestaciones paranormales de los vivientes (o sea, en general los fenómenos mediúmnicos de carácter físico: v. *Metapsíquica*), así como las comunicaciones de los difuntos con el mundo de los vivos. Sucesivamente una riquísima literatura seudocientífica, fundada en estas comunicaciones mediúmnicas, ha proporcionado amplios, minuciosos y gratuitos informes sobre la desencarnación de los espíritus, sobre su modo de existir más allá de la tumba, sobre su perfección progresiva en las diversas esferas del universo ultrasensible, sobre las razones que inducen a los espíritus a acercarse a los vivos para ayudarlos, protegerlos, etc.

3. INTERPRETACIONES. - Si entre los cultivadores de la metapsíquica en general, la hipótesis espiritista ha ido perdiendo terreno, en la interpretación de los fenómenos paranormales, y se ha ido sustituyendo por conjeturas psicológiconaturalistas, sin embargo aquella hipótesis tiene aún sus defensores que en apoyo de sus puntos de vista proclaman justamente la falta de hecho de una explicación puramente científica para aquellos fenómenos, los cuales por el contrario se armonizan y justifican plenamente con su hipótesis espiritista.

Replican los naturalistas que estando aún la investigación metapsíquica experimental en la fase inicial de las comprobaciones, sería peligroso y prematuro arriesgarse a suposiciones que implicaran el abandono del plano de investigación científica; sin contar que si algunas categorías de fenómenos paranormales, que un tiempo eran explicables solamente con la hipótesis espiritista, reconocen hoy los mismos espiritistas que admiten una interpretación naturalista; esto autoriza a inferir que también los demás fenómenos podrán ser interpretados un día de este mismo modo científico.

En suma, las controversias en pro y en contra de la hipótesis espiritista de las manifestaciones metapsíquicas están todavía hoy en pleno fervor.

4. PROBLEMAS ÉTICOS. - Como se explica más detalladamente en la voz *Metapsíquica*, los católicos están hoy todos de acuerdo en que las manifestaciones paranormales consideradas por los espiritistas como procedentes de espíritus desencarnados, dependen de intervención diabólica, siempre —bien entendido— que se excluya el truco y no se pueda encontrar una explicación de orden claramente científico de cada fenómeno. No ha faltado tampoco entre los católicos alguno que ha supuesto, p. ej., que tal vez otros seres, cuya existencia no se ha manifestado de otra

manera, pueden intervenir, pero se trata de voces aisladas y de hipótesis totalmente infundadas.

La Iglesia se ha pronunciado repetidas veces contra las prácticas espiritistas, disuadiendo de ellas a los fieles y denunciando el peligro que encierran para la salud del alma y hasta para la del cuerpo. A este último propósito podemos confirmar que las sesiones espiritistas (incluso las que se hacen sólo *por diversión*, casi como un juego de sociedad), son peligrosas para la salud mental, sobre todo cuando quien participa en ellas no se encuentra en condiciones ideales de equilibrio neuropsíquico, que en la práctica casi nunca se verifica.

Finalmente, añadiremos que el e. no es lícito ni siquiera como medio curativo. Worcester y otros psiquiatras, citados por Scremin, consiguieron algunas curaciones en diversos casos de enfermedades mentales, lo cual es explicable, considerando los intensos shocks emotivos que pueden determinarse en las sesiones espiritistas y seudoespiritistas, y teniendo en cuenta los posibles efectos beneficiosos de estos shocks sobre individuos psiconeuróticos. Sin embargo, el procedimiento se ha de condenar aun cuando el médico finja solamente que recurre a él poniendo sólo en escena una sesión de trucos de la que esté excluída toda intervención diabólica.

No es nunca éticamente correcto y justificado recurrir a trucos y engaños, aunque sea para obtener un resultado ventajoso y honesto; tanto más que la psiquiatría posee hoy otros muchos medios shockterapéuticos de eficacia bastante más segura, lícitos e incluso aconsejables. Y es muy reprobable recurrir —siempre con estos fines curativos— al e. verdadero y propio, esto es, entendido como evocación de almas de difuntos, ya que estas almas no pueden entrar en relación con los vivos sólo por la evocación de un médium, sino únicamente por singular concesión divina que no se impetra con estos medios; en cambio es posible que en el puesto de las almas evocadas se presenten espíritus demoníacos.

Al balance pasivo del e. se ha de añadir tambien el efecto desastroso que esta práctica tiene sobre los sentimientos religiosos y morales de los participantes.

Todo esto explica y justifica plenamente —si hubiese alguna necesidad de ello— las numerosas decisiones en esta materia de la Iglesia, la cual en 1917 decretó una prohibición en los siguientes términos: «no es lícito por medio del llamado médium, o sin él..., tomar parte en las sesiones espiritistas» (AAS, 9 [1917], 268). *Riz.*

BIBL. — L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953; U. URRUTIA, *El diablo*, México, 1950; F. M. PALMÉS, *Metapsíquica y espiritismo*, Barcelona; J. M. SERRA, *El espiritismo y sus relaciones con la masonería*, Barcelona, 1934; R. NAPOLITANO, *Superstición y espiritismo*, Madrid, 1953; R. OMEZ, *¿Se puede comunicar con los muertos?*, Barcelona, 1955; C. M. HEREDIA, *Los fraudes espiritistas*, Barcelona; J. B. FERRERES, *El espiritismo*, en *Razón y Fe*, 48 (1917), 368; F. J. BARCIA RODRIGO, *El catolicismo de los espiritistas*, en *La Ciencia Cristiana*, 11 (1879), 132, 385, 481; E. UGARTE ERCILLA, *El espiritismo moderno*, en *Razón y Fe*, 44 (1916), 5, 156.

ESPÍRITUS (Discernimiento de). — 1. NOCIONES. - Todos experimentan en sí mismos movimientos indeliberados. Estos movimientos pueden proceder de diversos principios. Es preciso distinguir el principio bueno: Dios, los Ángeles, la parte sana del hombre ayudada por la gracia, y el principio malo (demonio y carne). Generalmente prevalece en el hombre el influjo del uno o del otro espíritu: del demonio en los perversos, de la carne en los tímidos, de Dios en los que seriamente tienden a la perfección, aunque esta prevalencia no impide la injerencia de otros espíritus.

Es cosa muy importante conocer el espíritu que nos mueve; las reglas que ayudan a este discernimiento se llaman reglas sobre el discernimiento de e.

2. REGLA DE DISCERNIMIENTO. - El mismo Señor nos ha dado la regla fundamental para este discernimiento cuando ha dicho que por los frutos se conoce al árbol (Mat., 7, 17). Conviene confrontar aquello a que nos lleva un movimiento indeliberado con la doctrina evangélica; si existe consonancia se ha de excluir el influjo del espíritu malo, pero si hay disonancia es preciso excluir el influjo del espiritu bueno. Los maestros del espíritu, como S. Antonio Abad, Casiano, S. Bernardo, Sto. Tomás, el autor de la *Imitación* (1, 3, c. 54 y 55), S. Ignacio (*Ejercicios espirituales*, IV semana), establecieron reglas para el discernimiento de e., y S. Pablo habla de un carisma especial para discernir los e. que obran en el hombre (I Cor., 12, 10). He aquí algunas normas útiles para este discernimiento.

La naturaleza decaída hace que busquemos el placer en todo y que huyamos de la mortificación y de las humillaciones; nos mueve a lamentarnos y a desalentarnos. El diablo no siempre aleja de la mortificación, sino que mueve a mortificaciones externas y

excesivas para fomentar primero la soberbia y después debilitarnos y hacernos caer en el desaliento. Nos inspira una gran estima por nuestra persona y nos lleva a vanagloriarnos de nuestras propias cualidades o acciones, o hablar mal de nosotros mismos para ser después alabados o no ser reprendidos. De todas las maneras posibles alimenta el amor propio. A veces causa escrúpulos por naderías y nos mueve a una gran amplitud de conciencia en cosas graves y peligrosas, como la lectura de ciertas obras. Inspira una cierta impaciencia de no ser todavía santos y si ocurre algún fallo trata de llevarnos al desaliento, más aún, a la desesperación.

Dios inspira la mortificación externa, pero moderada y también la mortificación interna; nos mueve a verdadera humildad y perfecta obediencia. Nos hace tender a la perfección, haciéndonos tener presente que es necesario alcanzarla por grados. Anima al celo por la gloria de Dios y nos hace olvidarnos de nosotros mismos. Nos lleva al ejercicio de la caridad fraterna, al amor a la cruz y a la paciencia en las tribulaciones. Si ocurre algún fallo nos hace pensar en la misericordia del Señor. Una repentina y profunda consolación interna sin que haya sido precedida de alguna cosa capaz de producirla, si lleva al bien, es indicio muy seguro de que Dios obra en nosotros. Las revelaciones particulares son una gracia del todo extraordinaria, a las cuales sería presuntuoso aspirar, pero Dios frecuentemente ilumina nuestra inteligencia acerca de las verdades de la fe y de lo que es oportuno hacer. *Man.*

BIBL. — A. CHOLLET, *Discernement des esprits*, en DTC, IV, 1375-1415; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 951, 957, 1281-1284; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 810 ss.; J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1937, p. 139-157; L. PEETERS, *El discernimiento de espíritu*, en *Manresa*, 9 (1933), 134; E. HERNÁNDEZ, *La discreción de espíritus en los ejercicios de San Ignacio*, en *Manresa* (1956), 233-252.

ESPIRITUALIDAD (Escuelas de). — 1. NOCIÓN Y EXISTENCIA DE LAS ESCUELAS DE E. Se llaman escuelas de e., con una terminología más bien reciente, las diversas palestras de formación a la perfección cristiana o a la santidad.

De suyo es idéntica la meta o fin de la perfección (v.); e idénticos son los medios fundamentales para realizarla. En efecto, la vocación a la perfección en su realización se encuentra dependiente de un patrimonio idéntico de doctrina espiritual y se concreta siempre por parte de Dios en entregarse a nosotros ya en sí mismo, ya por medio de su Hijo Divino y por parte del hombre con la generosa y constante cooperación a la gracia, progresando en la caridad. Sin embargo, la adquisición de la perfección, aun cuando concorde en la sustancia se enriquece con la variedad de formas y detalles accidentales. Para constatar la verdad de esta aserción basta echar una mirada a las diversas familias o congregaciones religiosas desde las de orden contemplativo y de estricta clausura a las activas, apostólicas y caritativas.

En las diversas escuelas, más allá de las manifestaciones exteriores, que revelan solamente diferencias superficiales, existe en cada una de ellas una diversa manera de usar los medios para lograr la perfección interior, una variedad de proporción y de jerarquía en su unificación orgánica, una variedad de elección entre las diversas vías que aseguran un empleo útil de estos medios. Las diversas escuelas se caracterizan por dar más importancia a uno u otro modo de considerar las relaciones del alma con Dios y en la utilización de uno u otro Santo tomado como prototipo de vida espiritual. Las e. sólidas, aun con su diversa utilización de medios y su diverso punto de vista sobre los detalles, se ofrecen con el carácter de un todo orgánico, de una fórmula de vida cuya eficacia ha sido demostrada por la experiencia, como camino seguro para alcanzar el fin de la santificación.

2. ORIGEN DE LAS DIVERSAS ESCUELAS: LEGITIMIDAD Y CAUSA DE SU DIVERSIDAD. - El problema de las escuelas de espiritualidad puede ser considerado desde tres puntos de vista: *histórico*, esto es, su existencia, desarrollo y manifestaciones; *teórico*, o sea la causa de esta diversidad de escuelas y su legitimidad; *práctico*, o sea el modo personal de conducirnos frente a la existencia de las diversas escuelas y al nacimiento y multiplicación de las mismas.

Dejando aparte este último aspecto, que es más bien una cuestión práctica en la dirección de las almas, desde el punto de vista histórico y teórico, la existencia de las diversas e., más que encontrar su explicación en las diversas escuelas de teología especulativa, como pudiera parecer a primera vista, la encuentran en el hecho de que Dios suscitó en los diversos tiempos diversos ejemplares de santidad, dándoles una fisonomía diversa según los tiempos, los lugares y los fines queridos por la Providencia divina, y

creando en torno de ellos movimientos espirituales, que generalmente se concretaron en familias religiosas que así encontraron en estos campeones de la vida espiritual sus fundadores y maestros.

De esta suerte, a la creación de estas escuelas de e., bajo la acción de Dios, que hace surgir en un momento determinado un nuevo centro de actividad espiritual, para cumplir nuevas misiones y responder a nuevas necesidades, contribuyen la experiencia de la vida interior propia del fundador y la experiencia de la formación espiritual de los primeros discípulos que imprimen una dirección susceptible de ser reproducida en otras muchas almas.

Los teólogos vienen después y ofrecen el apoyo de su especulación y el fruto de sus investigaciones para justificar doctrinalmente los aspectos característicos de aquella escuela. Los mutuos contactos entre las escuelas, las nuevas experiencias, los nuevos ejemplares de santidad, todas estas nuevas aportaciones pueden hacer cada vez más eficaz la vitalidad de las diversas escuelas dentro de la fidelidad al tipo original de santidad.

Así nacieron, más o menos cronológicamente: la e. agustiniana o escuela de e. agustiniana, la e. benedictina, la e. dominicana, la e. franciscana, la e. de la Compañía de Jesús, la e. carmelitana, la e. veruliana, la e. de San Alfonso de Ligorio hasta llegar a la e. de los modernos institutos seculares (v.).

La diversidad de las escuelas de e. se explica así tanto por la diversidad de los nombres, de sus índoles e inclinaciones, como por la misma elevación de perfección que se encierra en el ideal cristiano, que permite diversas participaciones bien por la diversidad de los fundadores y de las épocas y culturas, en que nacieron las escuelas, como por los fines particulares pretendidos por cada una.

3. ¿QUÉ CRITERIO SE HA DE USAR AL JUZGARLAS O SEGUIRLAS? - No conviene en general querer reducir a esquemas demasiado simples las características de las diversas escuelas. Siendo cada una de ellas una escuela católica, cada una contiene implícitamente todo lo que Jesús ha querido y enseñado como útil para la perfección cristiana. Y por esta razón, aun poniendo su punto de mira en determinadas verdades y virtudes particulares (p. ej., el franciscanismo sobre la pobreza), ninguna escuela excluye a las demás.

Se ha de admirar en la variedad la estupenda riqueza del evangelio y de la vida divina en la Iglesia, que aparece en las innumerables posibilidades de bien y de gracia, todas igualmente admirables. De aquí la unión y estima recíproca entre las diversas familias espirituales, que en su diversidad cantan la armonía de la unidad (Jn., 17, 22 ss.).

No conviene llegar al infinito al admitir teóricamente la existencia de diversas escuelas y se ha de ser muy circunspecto en admitir diferencias acentuadas. En la práctica, dada la variedad de las escuelas de e., está justificado el que un alma elija una e. determinada.

Cuando se pertenece a una familia religiosa que tiene una e. propia es norma de sabiduría modelarse conforme a ella según los principios recomendados en la misma.

Habiendo de guiar a otros, si no tienen ya una tendencia particular, es prudente tratar de santificarlos según los principios y medios generales de ascética y mística, esto es, según aquella e. genérica, contenida en el magisterio ordinario de la Iglesia, que nos indica el fin del hombre y los medios para lograrlo. Pero si muestran una inclinación especial hacia alguna forma de e. específica, conviene hacerles seguir la gracia, apoyándolos en los maestros más seguros y acreditados de la escuela hacia la cual se sienten inclinados. *Pal.*

BIBL. — F. X. MARQUART, *École de spiritualité*, en *Vie spirituelle*, 12 (1926), 310 ss.; P. DE GUIBERT, *En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité*, en *Gregorianum*, 19 (1935), 264 ss.; J. COLOSIO, *In torno al problema della molteplicità delle scuole*, en *Vita cristiana*, 15 (1943), 175 ss.; F. CAVALLERO, *Écoles de spiritualite*, en *Rev. d'ascétique et de mystique* (1926), 313 ss.; diversos autores, *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano, 1945; J. SCHUSTER, *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milano, 1944; HUERGA, *Escuelas de vida espiritual*, en *La Vida Sobrenatural* (1954), 165-177; NAZARIO DE STA. TERESA, *La espiritualidad española*, en *Rev. de Espiritualidad*, 10 (1951), 289-300; J. M. C. MOLINER, *Escuelas españolas de espiritualidad*, en *El Monte Carmelo* (1956), 268-283.

ESQUIZOFRENIA. — 1. CONCEPTO. - Es una de las más graves y difundidas enfermedades mentales y consiste en una profunda desorganización de las funciones psíquicas que se inicia generalmente en la época de la crisis puberal o en el decenio sucesivo, tiene un curso crónico y suele conducir a un decaimiento moral que toma a veces el aspecto de la demencia.

Sobrestimando este aspecto, E. Kraepelin, hacia el 1880, ideó el término, aun corriente, de *demencia precoz* para significar que los enfermos se convertían en muy poco tiempo (precozmente) en dementes, y bajo este tér-

mino reunió tres distintas psicosis (ebefrénica, catatónica, paranoide), ya que todas desembocan en un cuadro de tipo demencial y porque los elementos ebefrénicos, catatónicos o paranoides podían alternarse o asociarse de modo diverso en un mismo enfermo (v. *Ebefrenia*).

El mismo Kraepelin y otros muchos autores trataron de indagar por largo tiempo si un único proceso psicopatológico fundamental podía explicar todos los síntomas dispares de la psicosis. Este proceso fué individualizado, sobre todo por obra de E. Bleuler, en un grave defecto de articulación, de «asociación», tanto en las esferas del pensamiento de los sentimientos y de la acción como entre los elementos mismos del pensamiento. A este trastorno asociativo se dió el nombre de *disociación esquizofrénica*, y el término e. (del griego σχίζω = escindir, dividir, disociar, y φρήν = entendimiento) ha ido sustituyendo desde hace treinta años el kraepeliniano de demencia precoz.

2. Sintomatología. - La e. puede iniciarse y desarrollarse de una manera subrepticia y ambigua, o estallar de improviso —o casi de improviso— con una *llamarada delirante*, o con otro evidente o notable episodio psicopático en claro contraste con el precedente equilibrio del sujeto que no rara vez poseía egregias dotes intelectuales. Con frecuencia la enfermedad se desarrolla en individuos predispuestos ya, que tienen un temperamento *esquizotímico* (v. *Ciclotimia*) o *esquizoidismo* al que suele corresponder un hábito morfológico longitipo o leptosómico (v. *Constitución biotipológica*).

Cualesquiera que sean los comienzos de la e., ésta se caracteriza por una pléyade mudable de trastornos de los cuales señalaremos los más característicos.

En el campo de la ideación, la *ataxia asociativa* se manifiesta ya en el lenguaje, que puede ser profundamente trastornado, caótico o presentar un estridente contraste entre su lógica formal y hasta el rebuscamiento de los términos y la extraordinaria incongruencia del contenido; lo mismo se ha de decir de la escritura. Son muy frecuentes las alucinaciones y los delirios que aparecen paradójicos y absurdos.

La misma *afectividad* se ve turbada profundamente, generalmente en el sentido de una especie de *congelamiento de los sentimientos*, de una impresionante *vacuidad sentimental* que determina el desprendimiento del enfermo de todo afecto familiar. Sostiene Cerletti que el núcleo psicopatológico central de la e. consiste en la debilitación y extinción de la timopsique (la esfera instintivoafectiva): de donde necesariamente se constituye la *ataxia intrapsíquica* (explicada por Stransky) y, como veremos, el desorden de los procesos volitivos (no dirigidos ni espoleados ya por los impulsos afectivos). Esta extinción (o bloqueo) de la timopsique ha sido llamada *atimia* y la escuela psiquiátrica romana da el nombre de *atimia esquizofrénica* a la demencia precoz kraepeliniana y a la e. bleuleriana.

Los trastornos de la voluntad y de la conducta suelen ser los más aparentes y son comunes a todos los enfermos. Se trata a veces de una profunda indolencia, otras se llega a una pasividad que puede llegar en los grados extremos a la catalepsia, durante la cual el enfermo no reacciona ni siquiera a los estímulos dolorosos; a veces imita automáticamente todos los gestos que se producen ante él *(ecopraxia)*, otras veces opone una fuerte resistencia a las tentativas de modificar la posición de su cuerpo o reacciona de un modo exactamente contrario a las órdenes que se le sugieren *(negativismo)*; pueden observarse igualmente impulsos aparentemente inmotivados y totalmente inesperados que a veces dan lugar a actos criminales; pueden presentarse fases de prolongada excitación; con más frecuencia aún nos encontramos ante gestos audaces, rebuscados *(manierismos)* o repetidos largamente con monótona uniformidad *(estereotipia)*.

3. Variedades y curso. - Según que prevalezcan: *a)* los desórdenes disociativos del pensamiento y los que existen entre el pensamiento, los afectos y la conducta; *b)* el entorpecimiento u otros trastornos graves de la voluntad; c) las construcciones delirantes, pertinaces y sostenidas frecuentemente por alucinaciones; *a)* la obtusidad afectiva y la inercia de la voluntad: se pueden distinguir cuatro formas o variedades principales de la e. denominadas respectivamente *ebefrénica*, *catatónica*, *paranoide* y *simple*. Entre estas cuatro variedades se pueden observar diversos estadios de paso de la una a la otra, de modo que su distinción no es siempre fácil.

Cualquiera que sea sea su forma clínica la e. tiene siempre un curso crónico. A veces el enfermo recorre insensiblemente todos los grados de una escala que puede llegar a un decaimiento intelectual tan profundo que puede compararse, al menos en apariencia, a las

formas más graves de la verdadera demencia. Otras el enfermo queda indefinidamente suspendido en un estado de obtusidad afectivo-volitiva que lo asemeja a un monstruoso niño estólido y audaz, fatuo y caprichoso, absolutamente incapaz de autocontrol y de autodominio. En algún caso la enfermedad puede sufrir largas suspensiones y hasta espontáneas remisiones muy acentuadas; otras veces se precipita con gran rapidez o se observa la alternativa de episodios de grave disociación y de breves fases de aparente normalidad casi completa.

Cualquiera que sea de todos modos el tipo de curso de la psicosis y la fase en que se encuentra el proceso morboso conviene tener presente siempre la potencial peligrosidad del enfermo que puede en cualquier instante estallar en la acción más grave, más absurda y más imprevisible.

4. Tratamiento. - Hasta no hace muchos años estábamos casi completamente desarmados frente a la e. que hoy estamos en condiciones de curar eficazmente utilizando diversas terapias de shock: mediante insulínicos, accesos convulsivos provocados con el cardiazol, con la corriente eléctrica (electroshock de Cerletti), acetilcolina, etc.

Los mejores resultados se obtienen: con el electroshock en las formas catatónicas; con el shock insulínico en las formas ebefrénicas y en la e. simple; en cambio, en las formas paranoides —que son las más resistentes a toda acción curativa— hay que asociar a los insulínicos las convulsiones cardiazólicas o eléctricas.

En todo caso los efectos del tratamiento serán tanto mejores cuanto más precozmente sean practicados.

En estos últimos años se va difundiendo en el campo psiquiátrico la terapia con los llamados gangliopléjicos (cuyas grandes ventajas se han manifestado en un «Symposium nacional» organizado por el P. Gemelli en la Universidad Católica de Milán, en octubre de 1955).

Estos fármacos encuentran útil empleo también en el tratamiento de la e.

5. Observaciones morales. - El esquizofrénico ha de ser considerado siempre como irresponsable peligroso, cualquiera que sea el tipo de curso de la psicosis y el estado en que la enfermedad se encuentra. De aquí nacen dos importantes corolarios:

a) El enfermo desde los comienzos clínicos de la e. debe ser juzgado civilmente incapaz, aunque dé todavía prueba de una suficiente actividad psicointelectiva. En realidad la atimia, el egocentrismo, el extrañamiento de la realidad ambiental (autismo), la ataxia intrapsíquica y demás fenómenos que desde el principio caracterizan la mentalidad esquizofrénica hacen sumamente improbable que el enfermo —a pesar de las eventuales apariencias en contrario— pueda ser jurídicamente capaz.

b) Lo mismo y con mayor razón se ha de decir en cuanto a la responsabilidad penal; a este propósito se ha de agregar todavía que no rara vez un delito abre el escenario de la psicosis en el sentido de que ésta se hace evidente con un hecho cuyas características de absurdo o de inutilidad (junto con la anormal conducta subsiguiente del reo) denuncian su patologicidad.

c) Aun bajo el aspecto puramente moral la imputabilidad de estos enfermos es muy dudosa; hay que ver hasta qué punto y hasta qué grado el individuo ha sido libre y no necesitado por la violencia de la enfermedad; pero este juicio es a veces humanamente imposible. En general, sin embargo, estos enfermos no se pueden juzgar capaces de grave responsabilidad moral.

La siempre posible y con frecuencia bastante grave peligrosidad del esquizofrénico para consigo o para con los demás impone la necesidad de recoger a estos enfermos en un hospital psiquiátrico o en otro instituto para enfermos mentales. Incluso porque como ya hemos visto esta providencia permitirá la adopción de una conveniente terapia, la cual producirá tanto mejores efectos cuanto más precozmente se verifique. *Riz.*

BIBL. — E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlín, 1937; U. Cerletti, *Riassunto dell lezioni di clinica nelle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946; A. Lanza, *Theologia moralis*, I, Torino-Roma, 1949, p. 134, n. 111, 2; J. H. Vander-Veldt y R. P. Odenwald, *Psychiatry and catholicism*, Nueva York, 1952; M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1954.

ESTACIONES (sagradas). — 1. Uso. - El Misal Romano en algunos días, especialmente durante la cuaresma, al comenzar el formulario para la Misa lleva la indicación de una estación (*Statio ad S. Mariam Maiorem, Statio ad S. Petrum in Vaticano*). Esta indicación nos recuerda las iglesias de Roma donde hasta el destierro de Aviñón se iba en procesión de una iglesia a otra para la celebración solemne de la Misa, generalmente pontificia. El Misal indica las e. para las misas propias del tiempo o sea las Misas de las domínicas de Adviento, de las domínicas de Septuagésima hasta el sábado *in Albis*, del

domingo de Pentecostés, de las fiestas de Navidad, Circuncisión, Epifanía, Ascensión, de todas las ferias de las cuatro témporas de cuaresma, de las octavas de Pascua y Pentecostés, de las letanías mayores y menores. Los romanos de hoy, clero y pueblo, los alumnos de los seminarios y de los colegios, los institutos masculinos y femeninos, las asociaciones católicas, intervienen con los fieles durante la cuaresma en especial, en las iglesias estacionales, toman parte en las sagradas funciones, en la procesión que hoy se hace en torno a la iglesia, en el canto de las letanías de los Santos y en el Miserere con la bendición final, con la reliquia de la Santa Cruz. Lo mismo que en Roma en otras ciudades se hacían, o se hacen todavía, funciones sagradas similares de estaciones, p. ej., en Milán, en Génova, en Venecia, en Metz y en otras partes.

2. Historia. - La voz *statio*, originariamente término militar (centinela), fué adaptada al uso cristiano para la reunión plenaria tanto de sólo el clero como del clero y de los fieles juntos. Así en una carta de S. Cipriano (44, 2) se habla de una asamblea (*Statio*), esto es, del consejo que tuvo con su presbiterio (Epist., 49, 3: PL 3, 746 ss.). En el *Pastor* de Hermas (Sim., 5, 1) y en Tertuliano (*De oratione*, 19: PL 1, 1181) el sentido de estación es más bien el de día de ayuno. S. Gregorio Magno en tiempo de gran calamidad en la Urbe decretó la famosa *litania septiformis:* procesiones que salían de siete iglesias para unirse en S. Juan de Letrán para la Misa (S. Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, 10, 3). Las e. se establecieron en su mayor parte bajo el papa Simplicio (468-483); las últimas fueron fijadas en tiempo de S. Gregorio II. Además de las indicadas había Misas estacionales en los aniversarios de los Stos. Mártires, antiguamente en las memorias, esto es, en el lugar del martirio o de su deposición. Por este motivo el cronógrafo romano de 354, Furio Filocalo en su *Depositio Martyrum* indica también en el día de los Stos. Mártires el lugar donde se celebra la Misa, p. ej., *in Coemeterio Pontiani, Xysti, Callisti.*

3. Importancia. - La indicación de la *statio* es de gran importancia para la inteligencia del formulario de la Misa, porque en ella se encuentran alusiones a sucesos, a la historia del título, a las reliquias que se conservan en la iglesia correspondiente, a las pinturas, etc., o el Santo en cuya iglesia se encuentran los fieles habla a éstos. Así, p. ej., el domingo de Sexagésima la *statio* es en la Basílica de S. Pablo fuera de los muros: en la colecta de la Misa se nombra al *doctor gentium*, en la epístola es él quien habla, en el evangelio se le aplica la parábola del sembrador. Por lo demás, la indicación de la *statio* en el Misal es siempre un nuevo vínculo que une toda la Iglesia universal a su Sede principal en Roma.

4. Indulgencias anejas. - Para incrementar cada vez más por parte de los fieles la frecuencia de las iglesias estacionales, tanto en Roma como fuera de Roma, en los lugares donde según el ejemplo romano fueron introducidas, los Romanos Pontífices concedieron diversas indulgencias, entre las cuales la indulgencia plenaria para los que visiten la iglesia en el tiempo de las sagradas funciones (cfr. Decreto de la Sda. Penitenciaría, 12 abril 1932; Declaración de 25 febrero 1933, AAS, 25 [1933], 72). *Opp.*

BIBL. — F. Carrol, *Cours et conférences des semaines liturgiques*, II, Louvain, 1914, p. 78-123; J. P. Kirsch, *Die Stationskirchen des Missale Romanum*, Freiburg i. B., 1926; F. Schuster, *Liber Sacramentorum*, I-IX, Torino, 1941 ss., *passim*; Ph. Oppenheim, *Notiones Liturgiæ fundamentales*, Torino-Roma, 1941, p. 414-419; íd., *Tractatus de textibus liturgicis*, Roma, 1945, p. 64 ss.; V. Heylen, *Tractatus de indulgentiis*, Mechliniæ, 1948.

ESTADÍSTICA APLICADA. — 1. Concepto de estadística y de e. aplicada. - El término *estadística* significa ante todo técnica y métodos apropiados para indagar los fenómenos colectivos, esto es, los que se pueden medir sólo sobre la base de múltiples observaciones (estadística metodológica); y significa también la aplicación de este método a la investigación de las diversas especies de fenómenos colectivos (estadística aplicada).

Las aplicaciones del método estadístico dan origen a diversas disciplinas según las diversas clases de los fenómenos en que se estudian. Así tenemos la antropometría, la biometría (aplicación del cálculo estadístico a los fenómenos biológicos), la estadística económica, social, demográfica; de mayor interés para el moralista son estas dos últimas aplicaciones.

2. Estadística social. - De la estadística social se toman en consideración varias clases de fenómenos que se entrelazan a la vida social; de modo que se pueden tratar temas de estadística intelectual, moral, religiosa, eclesiástica, sanitaria, del trabajo, judiciaria, etc. De entre ellas las de más inmediato interés para el moralista son la estadística moral, la religiosa y la eclesiástica.

a) La estadística moral tiene por objeto los fenómenos que tienen relación con la moral en general.

b) La estadística religiosa tiene por objeto el estudio cuantitativo de los fenómenos que se refieren a la religión y de los fenómenos sociales que sin ser propiamente religiosos sufren la influencia de la religión. Así ésta estudia la consistencia numérica de las diversas confesiones y sus características dinámicas, como el movimiento religioso de las conversiones; estudia igualmente, p. ej., la marcha de los nacimientos en función a la pertenencia a una determinada confesión.

c) La estadística eclesiástica implica una investigación extensa de la actividad de la Iglesia, en los actos concernientes al culto, personas y cosas dedicadas al culto. Asi puede estudiar la consistencia del clero secular y regular, de las religiosas, de los misioneros; la edad media de los misioneros, la frecuencia de los sacramentos, de la asistencia al catecismo, etc. A este fin ha sido propuesto un órgano dependiente directamente de la Sta. Sede; en algunos Dicasterios se han instituído ya Oficios estadísticos y el Anuario Pontificio proporciona anualmente muchos datos estadísticos que pueden alimentar cada vez más esta rama de la ciencia.

3. Estadística demográfica. - A los estudiosos de la moral les interesa también mucho la parte de la estadística que se refiere a la aplicación de los métodos estadisticos a la indagación cuantitativa de los fenómenos demográficos: investigación denominada también demografía y que permite poner al día las relaciones, ritmos y leyes que gobiernan aquellos fenómenos y que pasarían inadvertidos sobre la base única de observaciones singulares o poco numerosas. El gran número de las observaciones hace resaltar la regularidad que en un limitado número de datos seria desfigurada por las circunstancias accidentales.

Los principales asuntos tratados por la estadística demográfica son: estado y movimiento natural y social de la población, y por lo tanto dinámica de la población, estadística de las causas de muerte, de morbilidad, de las enfermedades sociales, de las emigraciones de los pueblos. La demografía estudia igualmente las circunstancias ambientales, sociales, políticas, económicas, morales que aceleran o retardan el ritmo demográfico. A las estadisticas se recurre también para conocer algunos aspectos de la vida social y familiar de un país o de una época que tienen estricta conexión con problemas morales.

Estas estadísticas, sin embargo, deben ser muy numerosas y se han de completar con las indagaciones y con las interpretaciones de los estudiosos que —como los sacerdotes y los médicos— están mejor en condiciones de suplir las deficiencias de los áridos datos estadísticos con la contribución de su preciosa experiencia. El estudio estadísticomoral de un pueblo comprende hoy en particular el análisis de los factores que explican el fenómeno actual gravísimo de la desnatalidad, en cuanto que puede decirse que de ordinario la moralidad de un núcleo familiar, de un país, de una nación, se expresa muy eficazmente por su desarrollo demográfico.

Entre los factores de aceleramiento demográfico se han de recordar: la nupcialidad (que está en relación directa con el bienestar económico y con la estructura social del país), la natalidad (de ordinario inversamente proporcional a las condiciones económicas), la mortalidad (en función no sólo del progreso científicobiológico, sino también de motivos higiénicos y morales, y que está en notable declinación en todos los países civilizados), el ambiente (las regiones agrícolas son bastante más prolíficas que las industriales), la lucha contra las enfermedades epidémicas y contagiosas, la asistencia a las mujeres embarazadas, a las lactantes y a los recién nacidos.

Entre los principales factores de retraso demográfico se han de recordar además de los grandes cataclismos, las guerras, las pestes, la emigración, el urbanismo, el industrialismo, la mayor facilidad y mayores exigencias de la vida, la inmoralidad en las familias en sus diversas formas, el divorcio. Los principios del neomaltusianismo tienen hoy una influencia excepcional en la determinación de la baja de nacimientos.

La moral católica condena firmemente toda actividad anticoncepcional como también los demás factores ilícitos de retraso demográfico. Esta intervención de la Iglesia es de grandísima importancia incluso desde el punto de vista social. *Riz.*

BIBL. — R. Benini, *Principi di statistica metodologica*, Torino, 1906; L. Livi, *Elementi di statistica*, Padova, 1937; A. Canaletti Gaudenti, *La statistica ad uso della Chiesa*, Roma, 1938; L. Galvani, *Statistica*, en EI, XXXII, 506; R. Semizzi, *Eugenica e politica demografica*, en *Trattato di medicina sociale*, I, Milano, 1938; M. Boldrini, *Statistica in compendio*, Como, 1942; L. Livi, *Principi di statistica*, Padova, 1943; M. Boldrini, *Demografia*, Milano, 1946; G. Lasorsa, *Demografia*, Bari, 1948; C. Chini, *Lezioni di stati-*

stica, Roma, 1951; A. LEONI, *Sociologia-geografia religiosa di una diocesi*, 1952; S. GOLZIO, *La popolazione*, Roma, 1953; A. GOXENS, *Elementos de economía y estadística*, Barcelona, 1955; J. M. DÍAZ MOZAZ, *Teoría y técnica de la encuesta religiosa*, Madrid, 1957.

ESTADO (sociedad civil). — 1. NATURALEZA. El concepto de E. es un poco vago e incierto. Toda doctrina o escuela social, política, jurídica presenta un concepto suyo propio del E. Tal vez aquello en que muchos, si no todos, convienen puede expresarse diciendo que el E. es hoy la forma más elevada de sociedad civil jurídica y políticamente organizada. Decimos *hoy*, porque si mañana la humanidad, o al menos los llamados pueblos civilizados, consiguieran dar plena organización jurídica y política a la sociedad de los Estados, entonces cada Estado cesaría de ser la forma más elevada. Pero en esta hipótesis se podría decir también que los Estados han cesado de existir para dar lugar a un único Estado.

2. EL E. Y LA MORAL. - Desde el punto de vista moral se ha de afirmar y aclarar la naturaleza ética del E. Ciertamente que no decimos que sea ético en el sentido del idealista que hace de él el creador de la norma moral y lo considera como la verificación histórica de la perfección ética. Ésta es doctrina hegeliana, que diviniza el E. Nosotros, por el contrario, lo llamamos ético en cuanto que vemos que también él está subordinado a la ley ética. Su subordinación tiene un aspecto *pasivo*, por lo cual no es superior a la moral; no está por encima del bien y del mal; no puede ni hacer ni mandar lo ilícito; no puede ni desdeñar ni prohibir lo que es de obligación; su poder no es omnipotencia, sus leyes pueden estar en contradicción con la conciencia moral; la razón de E. no justifica el delito; el ciudadano tiene el deber y el derecho de desobedecer al E. que le manda un acto inmoral.

La subordinación de que hablamos tiene también un aspecto que diremos *activo*, en cuanto que el E., como organización de seres éticos, debe tener en cuenta la eticidad esencial de los ciudadanos y promoverla dentro de los límites de su competencia. En los pueblos cristianos no es su misión enseñar la moral; pero es siempre misión suya protegerla con los medios de que dispone, y de un modo particular con la fuerza de su ordenación jurídica, órgano a propósito para crear y mantener aquellas condiciones externas y sociales que son premisas casi indispensables para la moralidad interior.

La naturaleza o misión ética del E. está presente en toda la tradición cristiana; no sólo en la que se pudiera decir corriente optimista en cuanto que ve en toda sociedad, y por lo tanto también en la civil, un fruto de la fuerza expansiva de la naturaleza humana, fundamentalmente buena, sino también en la que pudiera llamarse corriente pesimista, porque ve en el E. un mal necesario, medio de común defensa contra la perversidad excesivamente frecuente de los hombres. También en esta segunda hipótesis el E. tendría una misión ética, porque, aunque nacido del mal, se opone a él como remedio, no plenamente eficaz, pero necesario. *Gra.*

BIBL. — G. B. BRAVASCHI, *La moderna concezione filosofica dello Stato*, Milano, 1924; P. STEFFES, *Concezione moderna dello Stato*, Brescia, 1934; A. BRUCCULERI, *Lo Stato*; O. GIACCHI, *Lo Stato laico, formazione e sviluppo dell'idea e delle sue attuazioni*, Milano, 1947; P. MALVESTITI, *Lo Stato democratico*, Roma, 1952; G. DEL VECCHIO, *El Estado Nuevo*, Valladolid, 1939; F. SEGARRA, *Iglesia y Estado*, Barcelona, 1953; V. PRADERA, *El Estado nuevo*, Madrid, 1935; J. BENEITO PÉREZ, *El nuevo Estado español*, Madrid, 1939; J. AZPIAZU, *El Estado católico*, Madrid, 1939; E. MONTERO, *Los dos poderes*, en *Rev. Teología* (1953), 34-57; J. MARTÍN, *Contribución al estudio del regalismo en España*, en *Rev. Esp. Der. Canónico* (1951), 1191-1208; P. MARSA, *Las relaciones de la Iglesia y el Estado en el moderno Derecho Constitucional*, en *Rev. Esp. de Der. Canónico* (1953), 285-298; B. LLORCA, *La unión de la Iglesia y el Estado*, en *Salmanticensis* (1954), 386-406.

ESTADO (sociedad y economía). — 1. DIVERSAS TEORÍAS. - En lo que se refiere a la intervención del E. en el campo económico se han elaborado sustancialmente tres teorías.

La primera teoría, la liberal, excluye que el E. deba intervenir, fundándose sobre el hecho de que la realidad económica está regida por leyes deterministas y posee en sí misma la fuerza necesaria para restaurar su equilibrio cada vez que ocurran trastornos en él.

Una segunda teoría, la socialista, afirma que el E. es el único sujeto en el mundo económico, por lo cual, previa la colectivización de todos los medios de producción, le corresponde a él la planificación integral de toda la vida económica.

Una tercera teoría, intermedia entre las dos citadas, sostiene la intervención estatal con carácter supletorio, esto es, el mundo económico deber ser preferentemente regido por la iniciativa personal sobre la base de la propiedad privada, incluso de los medios de producción; pero al E. corresponde armonizar las iniciativas individuales dirigiéndolas hacia la actuación del bien común, vitalizándolas en sus depresiones, sustituyéndolas cuando llegan a faltar.

2. MOTIVOS. - La razón de ser del E. es la tutela y promoción del bien común. Pero un elemento esencial del bien común es la suficiencia de medios económicos, incluso por la razón de que cuando los ciudadanos se ven obligados a la lucha para conseguir lo necesario para la vida no pueden tener margen suficiente de tiempo para entregarse a la asimilación de los valores del espíritu y desarrollar íntegramente su persona.

El E. por lo tanto no puede menos de preocuparse de que esta suficiencia de medios esté asegurada; y a este fin debe intervenir cuando sea necesario y en el grado requerido, en la producción de la riqueza y en su distribución. De este modo argumentan los defensores de la tercera teoría. Pero es imposible fijar de una vez para siempre el cómo y el cuánto de la intervención estatal, ya que es necesario que se acomoden a la contingencia histórica, la cual varía incesantemente en el espacio y en el tiempo. Pero debe quedar siempre fijo el principio de que el E. no tiene que realizar nunca lo que estén en condiciones de realizar los ciudadanos individualmente o asociados y en todas sus intervenciones no ha de proponerse jamás el suplantar las iniciativas individuales, sino suplir sus faltas, activarlas, orientarlas, completarlas.

3. META A ALCANZAR. - Hoy puede decirse que todos los que en el mundo se ocupan seriamente de los problemas pertinentes a la vida asociada, buscan afanosamente un aspecto económicosocial en que las exigencias de la justicia se vean satisfechas, sin suprimir el aliento natural de la libertad. Hasta ahora el E., en unas partes más y en otras menos, se ha mezclado en todas partes en la vida económica. En Occidente la propensión es hacia una injerencia ulterior; pero se acentúa también el temor de que esto lleve a una opresión de la persona en la esfera del espíritu. En cambio, en el mundo eslavo la intervención estatal, alcanzada ya la cumbre, parece orientarse hacia un retardamiento; en efecto, reaparecen manifestaciones de vida económica calcada sobre las ideas de libertad (ahorro, pequeña propiedad, sucesión hereditaria, moneda, comercio interior, préstamos del exterior). De todos modos se va consolidando cada vez más la persuasión de que la conciliación de la libertad con las exigencias de la justicia en el terreno práctico podrá obtenerse sólo cuando los hombres, en el desarrollo de sus actividades económicas sepan conciliar su propio interés con el bien común. *Pav.*

BIBL. — L. DAL PANE, *La concezione marxista dello Stato*, Bologna, 1924; G. DEL VECCHIO, *Saggi intorno allo Stato*, Roma, 1935; P. PAVAN, *Libertà di lavoro e diritto al lavoro*, en *Atti della settimana sociale di Venezia*, Roma, 1947.

ESTADO LIBRE. — 1. NOCIÓN. - El e. libre de los que tratan de contraer matrimonio se puede definir la inmunidad de todo lo que podría ser obstáculo a que el matrimonio sea celebrado válida y lícitamente: en particular es la inmunidad de todo impedimento matrimonial y juntamente la ausencia de aquellos defectos que pueden viciar el consentimiento, especialmente el temor (v.) y la violencia (v.).

2. OBLIGACIÓN DE VERIFICAR EL E. LIBRE. Antes de la celebración del matrimonio debe constar que no se opone nada a su válida y lícita celebración (can. 1019, § 1). Se dice que consta del e. libre cuando su conocimiento se deduce no de indicios o argumentos puramente negativos, sino de argumentos positivos y moralmente ciertos, proporcionados por las pruebas requeridas por el derecho.

El código de derecho canónico inculca varias veces esta obligación, que es inherente al párroco por razón de su oficio, no sólo según los cáns. 1019 y 1020, sino también los cáns. 1096 y 1097. Que esta obligación sea verdaderamente grave se deduce también de las tres Instrucciones dadas por la Sda. Congregación para la disciplina de los Sacramentos sobre este asunto: la primera de 6 marzo 1911 (AAS, 3 [1911], 102); la segunda de 4 julio 1921 (AAS, 13 [1921], 348-349); la tercera de 29 junio 1941 (AAS, 33 [1941], 297-307). Los dos cáns. 1096-1097 sancionan lo siguiente: el párroco o el Ordinario del lugar no han de conceder licencia para asistir al matrimonio si no es después de haber cumplido todo lo que el Código ordena para probar el e. libre (can. 1096, § 2). El párroco o el Ordinario del lugar asisten lícitamente al matrimonio cuando a tenor del derecho están ciertos del e. libre de los contrayentes (can. 1097, § 1, n. 1).

En la segunda instrucción arriba citada la Sda. Congregación de Sacramentos declara: los Ordinarios se han de esforzar de todos los modos posibles por recordar a los párrocos que no les es lícito asistir al matrimonio, ni siquiera con el pretexto o la intención de alejar a los fieles de un torpe concubinato, o para evitar el escándalo de un matrimonio llamado civil, antes de que les conste legítimamente del e. libre de los contrayentes, después de haber observado todas las pres-

cripciones del derecho a este propósito (canon 1020 y can. 1097, § 1, n. 1). Les han de advertir igualmente que no omitan el exigir a los contrayentes (can. 1021) el certificado de bautismo si éste fué conferido en otra parroquia.

3. Medios para conocer el e. libre. - Tres son los medios prescritos con que el párroco puede conseguir la constancia del e. libre de los futuros esposos: *a*) las interrogaciones personales hechas por el párroco; *b*) la presentación de algunas actas o documentos; *c*) las publicaciones matrimoniales (v.).

4. Autor de la investigación. - A tenor del can. 1020 esta investigación debe ser hecha por el párroco al cual corresponde el derecho de asistir al matrimonio. Si los esposos pertenecen a diversas parroquias ambos párrocos tienen el derecho y la obligación de llevar a cabo las investigaciones. Según el can. 1097, § 2, este expediente lo hace normalmente el párroco de la esposa. *Pal.*

BIBL. — J. Blaton, *De examine per parochum instituendo circa statum liberum nupturientium*, en *Collationes gandavenses*, 21 (1934), 100-106; G. Kiselstein, *La préparation au mariage*, en *Rev. ecclés. de Liège*, 26 (1934-1935), 145-155; G. Miceli, *Le dispense matrimoniali*, Roma, 1951; C. Zerba, *De canonicis investigationibus nupturientium*, en *Apollinaris*, 15 (1942), 225-282; E. F. Regatillo, *El expediente matrimonial*, en *Sal Terræ* (1921-1922), varios artículos; B. Forrelas, *Expedientes matrimoniales*, Tauste, 1945.

ESTATUTO. — 1. Noción. - La palabra implica diversos significados que convienen sin embargo en indicar para él una ley, norma, ordenación, etc. Históricamente, sin embargo, el vocablo se ha afirmado en la significación de un acto formal y solemne en el cual se expresan los principios fundamentales de la ordenación jurídica de cualquier asociación, entidad o instituto.

Toda entidad moral de carácter público o privado tiene sus estatutos impuestos por la Autoridad superior o libremente votados por los miembros que lo componen. En el primer caso se trata evidentemente de sociedades necesarias, requeridas por la ordenación de una entidad superior y necesarias como la Iglesia y el Estado; en cambio, en el segundo caso se trata de asociaciones libres tanto en la Iglesia como en el Estado, en las que los socios, como se reúnen libremente, libremente se dan un e. La observancia de este e. en general no es obligatoria, pero es condición necesaria para la vida de la asociación y para la pertenencia a ella, así como para gozar sus derechos y privilegios.

2. Los estatutos en el derecho canónico. En la legislación canónica los estatutos tienen, según los casos, carácter más o menos público o también privado, en cuanto que contienen todas las normas, algunas detalladas, acerca de la actividad de la entidad. Con frecuencia se destinan a completar o a modificar la misma legislación común en relación con las particulares situaciones que la misma no puede proveer. Por esta razón el can. 22 tiene en vigor los estatutos particulares, incluso contrarios al CIC, cuando no haya una cláusula derogatoria de los mismos.

Deben tener particulares estatutos: *a*) los cabildos de las catedrales y de las colegiatas, que todos, dignidades, canónigos y beneficiados, deben fielmente observar. Una vez redactados en acta capitular y aprobados por el Obispo no pueden abrogarse ni modificarse sin su consentimiento. Si el cabildo descuida su compilación, expirado el sexto mes de la intimación hecha por el Obispo, este mismo los redactará y los impondrá al cabildo (canon 410); *b*) cualquier asociación de fieles cuyos estatutos han de ser examinados por la Sta. Sede o por el Ordinario del lugar y pueden ser modificados o corregidos por los mismos (cáns. 689; 715, § 1); *c*) los seminarios diocesanos a fin de fijar el propio régimen administrativo, disciplinar y didáctico, por los cuales sepan todos qué es lo que han de hacer u observar (can. 1357, § 1 y 3) y cuya exacta observancia ha de procurar el rector (can. 1369, § 1); *d*) las Universidades o facultades pontificias, a las cuales ha de asignar sus estatutos la Sta. Sede aunque sean regidas por familias religiosas (canon 1376, § 2).

En muchos casos los estatutos legítimamente existentes modifican las normas canónicas comunes; las mismas concesiones dadas con *motu proprio* no prevalecen contra un e. particular si no contiene la cláusula derogativa (can. 46). Los estatutos completan las normas comunes acerca de la modalidad de los actos jurídicos de las personas morales no colegiales (can. 101, § 2), las elecciones a los oficios particulares (can. 160), el derecho de percibir diezmos y primicias (can. 1502), los derechos funerarios para los difuntos que sean trasladados fuera de su parroquia (canon 1230, § 7), el reparto de las rentas beneficiarias entre predecesor y sucesor (canon 1480), el derecho a bautizar en los lugares en que no existen parroquias o cuasiparroquias (can. 740), las modalidades de admisión (cáns. 694; 696; 723, § 4) y de dimisión (can. 696, § 1-2), las funciones li-

túrgicas (can. 717) para las asociaciones, así como las condiciones para gozar los derechos, privilegios y gracias espirituales (can. 692), el modo de recibir las ofertas para las mismas (can. 691, § 2), la legítima representación en los tribunales de las personas morales eclesiásticas, de los cabildos, sodalicios, colegios (can. 1653, § 3); la acción de los puntadores, señalados para anotar las ausencias del coro (can. 395, § 4), la convocación de las reuniones capitulares extraordinarias (canon 411, § 2), los derechos y obligaciones del Vicario actual de una parroquia unida a una casa religiosa, a un cabildo, o a otras personas morales (can. 471, § 4), la obligación de la residencia y el oficio de los Vicarios cooperadores (can. 476, 5, 6), la precedencia interna en los cabildos (can. 408, § 1), la constitución de procuradores para contraer matrimonio (can. 1089, § 1), los deberes y derechos del cabildo (can. 397), así como el turno en las reuniones del celebrante, diácono y subdiácono en los mismos (canon 416).

En cambio derogan las normas canónicas comunes acerca de las vacaciones de los capitulares en cuanto pueden establecer un servicio coral más largo (can. 418, § 1); acerca del canónigo enfermo que ha de ser sustituído por otro capitular en la misa conventual (can. 471, § 2); acerca del canónigo jubilado que puede ser privado de las distribuciones *inter præsentes* (can. 422, § 2); acerca de las asociaciones en cuanto al derecho de hacer colectas (can. 691, § 3); la media annata que los Obispos pueden reservarse sobre los beneficios (can. 1482); la designación de los escrutadores en las elecciones canónicas (can. 171, § 1); acerca de los Vicarios y Prefectos apostólicos en la disponibilidad de los misioneros religiosos (cáns. 292, § 2; 297).

3. Valor ético. - Los estatutos son leyes particulares. Su observancia no es en general obligatoria en conciencia, pero es condición para la vida de la asociación y para pertenecer a ella, así como para gozar de sus derechos y privilegios. *M. d. G.*

BIBL. — A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Romæ, 1930, p. 355-356.

ESTERILIDAD. — 1. Naturaleza. - En el sentido propio de la palabra es la incapacidad de procrear hijos. Es un defecto que se refiere a la persona y no a sus actos. No se puede decir propiamente hablando que una unión es estéril, sino más bien que esta persona es estéril. Ni siquiera es exacto hablar de una e. periódica de la mujer, sólo porque en ciertas condiciones no se puede efectuar la concepción. La e. es un estado corporal (no necesariamente perpetuo), el cual hace la procreación de la prole imposible. Si el estado corporal hace también imposible la unión, entonces a la e. se une la impotencia (v.), la cual es un impedimento dirimente del matrimonio. En el caso contrario existe sólo la e., que no hace inválido el matrimonio ni la vida conyugal imposible ni tampoco ilícita.

2. Divisiones. - *a)* La e. puede ocurrir tanto en el hombre como en la mujer.

b) La e. puede ser natural o violenta. La e. es natural en sentido especial si es efecto de un procedimiento normal de las fuerzas naturales, p. ej., la e. de la mujer después de los 45 años. Es natural en otro sentido si la causa es una falta de fuerzas naturales (enfermedad, deformidad de los órganos, etc.). Es violenta cuando es causada por elementos externos, como vulneración, contusión accidental, acción voluntaria del hombre (operación quirúrgica o esterilización) (v. *Esterilización*).

c) La e. es con frecuencia perpetua, pero puede ser también temporal, cuando el defecto es curable por sí mismo o por medio de intervención quirúrgica. Causar directamente la e. tanto a sí mismo como a otros es siempre un pecado grave contra el quinto precepto. Causar indirectamente la e. o no prevenirla cuando se puede, evitando incluso su peligro, de suyo es pecado, como más adelante veremos, pero puede también no constituir pecado cuando hay razones graves y proporcionadas (v. *Esterilización*).

3. Causas. - En el hombre la e. depende en general de la falta de gónadas o de su incapacidad para elaborar el líquido seminal, de la emisión del líquido seminal privado de espermatozoos, o con espermatozoos muertos o desprovistos de actividad suficiente, de la atrexia de los canales deferentes, de la imposibilidad *effundendi semem in vaginam* (por la existencia de una grave forma de epi- o de hipospadia o por efecto de *eiaculatio præcocissima*), de hipopituarismo o de otros trastornos constitucionales más complejos. Parece que más de un tercio de los matrimonios es estéril por defecto del hombre.

En la mujer la incapacidad generativa suele ser producida por disendocrinias constitucionales o adquiridas, por la ausencia o atrofia completa de las gónadas, por la falta de una comunicación con el útero y la vagina de las

mismas, por la falta de útero o por sus extremas desviaciones o por otras graves alteraciones que impiden el paso del líquido seminal, por el útero marcadamente infantil, por los óvulos incapaces de fecundación, por la excesiva acidez de las secreciones útero-vaginales o por otras similares anomalías que matan los espermatozoos, por graves procesos inflamatorios o tumorales del aparato genital, etc.

También la excesiva juventud o la vejez de los cónyuges es evidentemente causa de e.

A veces se trata de disafinidad biológica de las células seminales, en el sentido de que un individuo es infecundo con un individuo sano del otro sexo por una suerte de incompatibilidad bioquímica entre los dos elementos sexuales que han de unirse, mientras que es fecundo con otro individuo a propósito.

Más a menudo ocurre que en el fundamento de la e. conyugal existe una condición de fecundidad disminuida de ambos esposos, cada uno de los cuales hubiera sido probablemente fértil si se hubiese casado con un sujeto más fecundo. De aquí la conveniencia de estudiar en las uniones estériles las probables deficiencias de los dos cónyuges a fin de eliminar el mayor número de factores de la esterilidad.

4. Terapia. - El creciente interés acerca de la e. conyugal ha hecho incrementar en toda nación civilizada los estudios para conocer cada vez mejor las múltiples causas que la originan y para reparar sus daños cada vez más graves. En el campo terapéutico se han realizado en estos últimos años diversas intervenciones quirúrgicas eficaces (como la anastomosis epididimodeferental en algunos casos de e. masculina y las salpingostomías en otros casos de e. femenina), se ha confirmado la necesidad de eventuales curas antiflogísticas locales y la utilidad de los preparados hormónicos (gónadas, prehipófisis, tiroides; según las indicaciones clínicas). de los extractos hepáticos, de las vitaminas A y E, de la crenoterapia salsoyódica. Se han comprobado igualmente las ventajas de los cambios de clima y de ambiente, así como la separación de las ocupaciones habituales.

5. E. y derecho matrimonial. - Las normas vigentes jurídicas que disciplinan la institución del matrimonio distinguen claramente la impotencia, motivo de nulidad, de la e., que —como precisa el CIC— ni dirime ni impide el matrimonio (can. 1068, § 3). Sin embargo, como para los canonistas se considera impotente no sólo el que no está en condiciones de cumplir precisamente el acto conyugal, sino también el que no es apto para cumplirlo de un modo adecuado que haga posible la generación, pudiera parecer que también la e. debiera ser justa causa de nulidad matrimonial, ya que no permite la generación. Por el contrario, en la doctrina y jurisprudencia de los canonistas se equiparan a una verdadera y propia impotencia algunas formas de e. masculina (como la anorquidia, la atrexia de los canales deferentes y las formas más graves de epi- o de hipospadia), y son más severos en todos aquellos casos en que la e. depende de la edad de los cónyuges o de anomalías incluso gravísimas de la esfera genital femenina (siempre que no obstaculicen la unión). Esta diversidad de juicio para afecciones que impiden igualmente la fecundación y la generación pudiera parecer a primera vista irracional y debida sólo a doctrinas científicas superadas ya (como aquellas que, ignorando la existencia e importancia del óvulo, atribuían sólo al líquido seminal toda la propiedad generativa).

Sin embargo, para el que bien lo considere, el aparente rigorismo de los canonistas tiene su lógica razón, y nosotros no creemos errar pensando que el derecho canónico lo haya establecido así a título sumamente prudencial tanto para evitar el desquiciamiento del instituto matrimonial (nótese que alrededor del 10 % de los matrimonios son infecundos; y considérese que si la esterilidad fuese motivo de nulidad serían nulos todos los matrimonios en caso de vejez de uno de los cónyuges o de entrambos), como para suprimir —o al menos frenar— las posibilidades de fáciles fraudes (una toma de rayos X prácticamente innocua puede producir lesiones más o menos duraderas a cargo de la espermatogénesis y de la ovogénesis), como, finalmente, por la posibilidad de que un pronóstico de e. permanente fuera después desmentido por los hechos. En realidad —y precisamente a causa en gran parte de la indisolubilidad del matrimonio no obstante la e.— muchos cónyuges infecundos se someten a asiduas y diversas curas para sanar, y con frecuencia estas uniones se hacen prolíficas.

En el fondo la Iglesia —en relación con la procreación— se comporta lo mismo que la naturaleza, la cual se preocupa sobre todo de la conservación de la especie, aunque esto puede a veces imponer sacrificios a individuos particulares. La Iglesia no desconoce que los vínculos matrimoniales son a veces

una grave carga para los cónyuges, pero vigila cuidadosamente sobre la indisolubilidad de estos vínculos en salvaguarda de la prole y de las futuras generaciones; por otra parte es maternalmente amplia en consuelos para con estos infelices, y no deja de ofrecerles en su sumisa aceptación del sacrificio necesario un medio cristiano de consuelo y una prenda para la felicidad dura. *Riz.*

BIBL. — ANTONELLI, *Pro conceptu impotentiæ et sterilitatis relate ad matrimonium*, Roma, 1901; C. CAPELLMAN y W. BERGMANN, *La médecine pastorale*, París, 1926; A. CIAMPOLINI, *Gli infortuni del matrimonio*, Roma, 1939; P. A. D'AVACK, *Causa di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, I, Roma, 1940; V. M. PALMIERI, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello - Bari, 1946, p. 69 ss.; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix*, Torino-Roma, 1953, p. 231-264; G. IUDICA CORDIGLIA, *Questioni medico-matrimoniali*, Milano, 1953, p. 73 ss.; J. DANTÍN y J. GUTIÉRREZ DE ALLES, *Esterilidad voluntaria e involuntaria de la mujer española*, en *Rev. Intern. de Sociología* (1954), 537-562.

ESTERILIZACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La e. en general es un acto que viola el cuerpo (humano) en los órganos genitales, de manera que el hombre queda incapaz de procrear hijos.

2. DIVISIÓN. - El acto puede consistir en una total o parcial amputación de los órganos genitales; puede ser también una lesión que haga al órgano incapaz de actuar. La lesión puede consistir en la aplicación de métodos biológicos o bioquímicos (infusión o extracción de elementos químicos en el cuerpo) o físicos (aplicaciones de rayos X, de rádium, etc.).

Hay que distinguir sobre todo la castración y la simple e. La castración, de la cual hablaremos luego, quita o pone fuera de acción las mismas glándulas (las gónadas) que producen los gérmenes procreativos. La simple e. deja intactas dichas glándulas, pero afecta a otros órganos necesarios a la generación. El efecto esterilizante es el mismo. Pero como las glándulas sexuales producen además de los gérmenes procreativos las hormonas que son de grande importancia para el estado de salud de la misma persona, la castración tiene especiales consecuencias perjudiciales respecto del bien físico del individuo.

3. MORALIDAD DE LA E. - La e. es una grave mutilación. Y esto aunque la operación quirúrgica toque sólo una mínima parte material del órgano y no tenga efectos dañosos o desagradables para la salud corporal del paciente. Porque el criterio para juzgar la gravedad de una mutilación es la importancia de la función vital que se va a perder. La e. hace perder la facultad de engendrar, la cual es de grandísima importancia. La circunstancia de que la persona no use o no pretenda usar nunca la potencia generativa o se haya obligado para toda la vida a no usar de ella no quita la malicia grave de la e.

La doctrina moral sobre la e. es la misma que sobre la mutilación aplicada a este caso especial. No hay que hablar aquí de la e. indirecta y de la e. en caso de legítima defensa; estos casos no tienen nada de especial. La doctrina se resume en los puntos siguientes:

a) La e. es lícita si la amputación de un miembro del cuerpo es necesaria porque a causa del estado morboso del miembro la permanencia del mismo es un grave daño para la salud del cuerpo. De esta regla no parece que se haya de tener por excluída de suyo la castración, cuando el funcionamiento anormal de las glándulas causa una verdadera enfermedad psíquica a la cual no puede ponerse remedio de otra manera. En efecto, en este caso el cuerpo está enfermo y el alma se resiente de sus consecuencias.

Pero hay que notar bien que criminalidad no es lo mismo que enfermedad. No es nunca lícita la e. para evitar un mal que depende de la voluntad. Y por consiguiente tampoco para evitar una nueva fecundación que pone en peligro a la mujer a causa del estado anormal de los órganos. El medio propio y natural para evitar la fecundación es renunciar al acto de fecundación.

b) Fuera del caso considerado en la letra *a)*, la e. de un hombre inocente es un acto intrínsecamente malo y, por lo tanto, un pecado grave. Esto vale tanto para la e. de uno mismo como para la e. de otro, hecha bien por iniciativa privada, bien por autoridad del legislador. Por esta razón es inmoral la e. por indicaciones sociales, por indicaciones eugenéticas (v. *Eugenética*) y en general siempre que el fin inmediato sea prevenir el efecto natural del acto conyugal, esto es, la procreación. Por esta razón son inmorales las leyes que imponen la e. a determinadas personas para evitar una prole defectuosa, aun cuando ésta sea una carga para la sociedad. El mismo Estado no tiene facultad de privar a sus súbditos inocentes de la integridad corporal, a la cual tienen ellos un derecho natural sagrado e intangible incluso frente al Estado. La e. es un medio inmoral. Su aplicación causará a fin de cuentas más daños que ventajas, según el concepto

de moral y utilidad que proclamaba ya en sus tiempos Cicerón: «Una regla vale para todo, lo que es inmoral no puede ser estimado como útil» (*Ethic.*, c. 20). No es posible pretender promover el bien del pueblo quebrantando las normas que Dios, creador del pueblo, ha dado para dirigir nuestra actividad y para lograr nuestro bien.

En la Enc. *Casti Connubii* el S. P. Pío XI condenó toda e., incluso la impuesta por la ley, por motivos sociales y eugenéticos (AAS, 22 [1930], 364-365). La condenación ha sido repetida por el Sto. Oficio con Decr. de 22 febrero 1940 (AAS, 32 [1940], 73). Refiriéndose a estas condenaciones, recientemente el papa Pío XII elevó fuertemente su voz contra estas violaciones del derecho natural: «la e. directa —esto es, la que pretende como medio y como fin hacer imposible la procreación— es una grave violación de la ley moral y por lo tanto es ilícita. La misma Autoridad pública no tiene derecho ninguno, bajo ningún pretexto, a hacer ninguna indicación de permitirla, ni mucho menos de prescribirla o hacerla cumplir en daño de inocentes» (Discurso a las Comadronas, 20 octubre 1951).

c) La e. como pena no ha sido explícitamente condenada por la Iglesia: de aquí no se sigue que sea lícita. Para justificar una pena se requieren dos condiciones: 1) que sea impuesta a un hombre subjetivamente culpable de un grave delito. Personas enfermas que usan del derecho natural de procrear hijos no son culpables, ni siquiera cuando esta conducta sea gravosa para la sociedad. Los locos, los dementes, los idiotas y similares, que no son gravemente responsables de sus actos, no pueden ser justamente castigados con la pena de e. Si las autoridades les imponen la e., ésta no puede justificarse como pena, cuando en realidad es una medida preventiva bajo el pretexto de pena; 2) que la pena sea buena bajo el aspecto del derecho penal. Ahora bien, la e. no quita la capacidad de tener placeres sexuales y, por lo tanto, no quita un bien muy estimado por los delincuentes a los cuales les es impuesta esta pena. La e. no es por lo tanto una pena adecuada. En realidad, donde hoy la pena de e. se encuentra en vigor, consiste precisamente en la e. simple. Esto da a entender claramente que las autoridades no imponen la e. precisamente como pena, sino como medida eugenética y social, bajo el aspecto o el pretexto de pena. Esto va contra la ley moral. *Ben.*

4. Castración. - Entiéndese con este término una forma de e., consistente en la ablación de las glándulas sexuales: intervención quirúrgica que se efectúa sobre todo en caso de tumores malignos en tales órganos.

Sobre este asunto y sus reflejos morales, v. la voz *Castración*.

5. Vasoligadura y su moralidad. - La vasoligadura es una especie de castración no mutilante, propuesta por Steinach, que consiste en la ligadura de los dos conductos deferentes. Así se suprime el flujo de los espermatozoos al exterior y al mismo tiempo se estimula la función endocrina del testículo, con lo cual se produce el rejuvenecimiento (v.) del individuo y se reactiva su *potentia coeundi*.

Esta intervención —hoy poco usada, porque parece que ha dado resultados escasos y transitorios— es moralmente ilícita cuando se presume que el individuo ha de querer disfrutar del vigor sexual readquirido fuera del matrimonio (a no ser que el fin primario buscado sea la curación o mejoramiento de una forma morbosa que de otra manera sería incurable). Scremin admite la licitud de la vasoligadura en el matrimonio; nosotros juzgamos que esto por lo menos es dudoso, dado que la operación, si tiende a corregir la impotencia marital, al mismo tiempo determina la esterilidad y constituye una mutilación, aunque sea leve, de la persona. *Riz.*

BIBL. — H. Curschmann, *Malattie endocrine*, Milano, 1938; L. Bender, *La sterilizzazione*, en *Medicina e morale*, 14, 15, 16 (1939, 1940, 1941); B. H. Merkelbach, *Quaest. de embriologia et de sterilisatione*, Liège, 1937; U. López, *Difesa della razza ed etica cristiana*, en *La civiltà cattolica*, 85 (1934); A. Jannssen, *Les lois sur la stérilisation*, en *Saint Luc médical*, 12 (1934), 239-267; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953; G. Iudica Cordiglia, *Questioni medico-matrimoniali*, Milano, 1943, p. 66 ss.; A. Boschi, *Problemi morali del matrimonio*, Torino, 1953, p. 135 ss.; F. Hurth, *Esterilización legal*, en *Estudios* (Buenos Aires), 44 (1931), 318-341; A. Vallejo Nájera, *Ilicitud científica de la esterilización eugénica*, en *Acción española*, I (1931), 142-154; 249-262; A. Yanguas, *De sterilizatione relative ad matrimonium*, en *Estudios Eclesiásticos*, 14 (1935), 383; A. de Arín, *El problema moral de la esterilización*, en *Hechos y Dichos* (1954), 191-196.

ESTUDIANTE. — 1. Deber del estudio. - Llámase e. a aquel que se dedica a la adquisición de una ciencia o de una cultura particular por medio de una forma metódica y disciplinada.

El estudio es un deber para el cristiano, ya que no puede descuidar la ciencia ni la cultura para satisfacer las obligaciones de la vida, como hijo fiel de Dios. El cuidado

del desarrollo de la vida intelectual es uno de los deberes del cristiano para con su propia personalidad.

Este deber-obligación es esencialmente personal y varía por lo tanto de un individuo a otro, dependiendo de dos circunstancias principales: *a*) de la posición del individuo en la sociedad; *b*) del nivel general de cultura propia de la sociedad en que uno vive o habrá de vivir en calidad, p. ej., de técnico, médico, obrero, etc.

Por esta razón todo joven e. debe considerar como deber estricto el de procurarse la cantidad de conocimientos de cultura y de habilidad técnica indispensable para responder a las exigencias de su profesión y para ser un miembro útil a la comunidad. Por este motivo el que se presenta a una profesión sin la indispensable preparación no sólo peca contra los deberes que toma a su cargo, sino que es también responsable de los daños que de su insuficiente formación se pueden derivar. Será además culpa suya si la profesión no le da aquellas satisfacciones que podría esperar y que son indispensables para un trabajo eficaz y provechoso.

2. Instrucción religiosa. - V. esta voz.

3. Obligaciones particulares. - Todo e., además del deber personal del estudio como miembro de la sociedad, tiene obligaciones particulares también para con otros.

a) Para con sus *padres* o *tutores* que cumplen (como obligación propia y natural) con el deber de dar instrucción a sus hijos: el e. tiene para con éstos la obligación de la gratitud, del reconocimiento y también el deber de justicia por los gastos que hacen por él. Se haría por lo tanto culpable si frustrase los gastos e hiciese infructuosa la diligencia de sus padres para darle educación.

b) Para con sus *maestros*, los cuales asumiendo la responsabilidad ante los padres y el Estado de la instrucción de los jóvenes tienen derecho de éstos: 1) al *respeto*, que debe manifestarse sobre todo en las palabras y en la conducta interna y externa. Faltaría, por lo tanto, aquel joven que se burlase, calumniase o provocase a ira a sus profesores. Estos dichos o hechos pueden llegar a pecado grave si no son motivados por la ligereza, imprudencia o inconsideración; 2) al *amor* y *obediencia*, en todo lo que no vaya contra la ley de Dios y el dictamen de la conciencia cristiana.

c) Para con los *compañeros*, en cuanto que ninguno debe cooperar a la indisciplina escolar o impedir a otros el estudio y la asistencia a las clases, esparcir escritos o impresos contra las buenas costumbres, etc.

Todo e. debe tener presente dos axiomas: *a*) el trabajo de la escuela (esto es, el estudio) no ha de servir a los padres o maestros, sino a sí mismo; *b*) el saber que no se nos da como don, sino como conquista. El estudio en cuanto tal no dispensa ni del precepto del ayuno ni muchos menos de asistir a la Sta. Misa los días de fiesta; ni da derecho a la lectura de cualquier libro (v. *Libros prohibidos*) sin las debidas licencias; y aun en este caso prevalece siempre la ley natural y divina por la cual todos están obligados a huir y alejarse de las ocasiones peligrosas (can. 1405).

4. Conducta escolar. - Toda escuela es y debe ser una familia de la cual todos los miembros no forman más que un alma, un espíritu, un corazón. Entre profesores y alumnos debe establecerse una corriente no sólo de instrucción, sino también de afecto, de calor y de luz, por lo cual la desatención y la indiferencia y pasividad absoluta constituye uno de los graves daños intelectuales y morales. La reina de la escuela por parte de los estudiantes debe ser la docilidad que comprende dos cosas que se suceden y se entrelazan: el responder y el escuchar.

a) *Escuchar;* pero para escuchar es necesario guardar silencio, que además de ser una virtud es también una fuerza. Silencio externo o físico, unido al silencio interno que se llama recogimiento, y es el más importante para la adquisición de la ciencia.

b) *Responder* honradamente, esto es, con dignidad, gentileza, buena gracia, exactamente todo lo que uno sabe acerca de lo que se le pregunta. Reflexionar sobre la pregunta y decir después sin precipitación ni vacilación y expresándose correctamente lo que uno sabe. *Tar.*

BIBL. — G. Colonnetti, *Dalla scuola alla professione*, Milano, 1945; A. D. Sertillanges, *La vita intellettuale*, Roma, 1948; J. López Ortiz, *La responsabilidad de los universitarios*, Madrid, 1956; F. Sánchez-Marín, *El intelectual católico*, Madrid, 1953.

ESTUPEFACIENTES. — 1. Premisas. - Se indican con este término aquellas drogas que obrando electivamente sobre el sistema nervioso producen estados de embriaguez y estupor, suprimen dolores, dan una sensación de vigor y de bienestar y producen otras manifestaciones subjetivas, por lo general agradables.

El peligro, más aún, el daño gravísimo producido por estas drogas consiste sobre todo

en el hecho de que, aunque las primeras veces se tomen con un fin sedativo y analgésico, se convierten rápidamente en una necesidad y muy pronto se crea un hábito, haciéndose preciso aumentar cada vez más las dosis, para obtener los agradables efectos de las primeras tomas o, finalmente, para evitar los trastornos de diverso género que surgen cuando se suspende el uso de la droga. Pero el abuso de e. — que como hemos dicho se convierte en una necesidad — produce alteraciones cada vez más graves, las cuales aunque varían algo según la droga que se use desembocan finalmente en una condición de grave caquexia, acompañada del decaimiento de todas las facultades mentales. Por otra parte (y esto se ha demostrado recientemente sobre tejidos cultivados *in vitro*), con el tiempo muchos e. se convierten para las células del organismo en factor necesario, en ausencia del cual se alteran, justificando así el brote de diversos y graves trastornos de abstinencia (malestar profundo, temblores, inapetencia, insomnios, vómitos, crisis cardíacas, etc.) que junto con los trastornos psíquicos hace prácticamente imposible al sujeto abandonar espontáneamente la droga, más aún, le obligan aumentar el consumo, remachando la cadena que fatalmente le amarra. Así se produce y estabiliza la llamada intoxicación voluptuaria, responsable de tantos sufrimientos, de tantos males, de tantos delitos.

2. Datos históricoetnológicos. - El uso de drogas voluptuosas se remonta a la antigüedad y se ha desarrollado aun entre los pueblos primitivos y salvajes.

Se puede afirmar que cientos de millones de hombres fuman o injieren opio (jugo obtenido del *Papaver somniferum*), y otros cientos de millones, especialmente mahometanos, en sustitución del alcohol prohibido por las leyes coránicas, hacen uso del *haschisch* (obtenido de las flores y hojas de la *cannabis indica*). Esta última droga fué empleada también hace muchos siglos por los mejicanos y recientemente se ha difundido su uso por los Estados Unidos *(marihuana)*. En América del Sur otros millones de indígenas mastican las hojas de la coca, mientras que los indios obtienen de una clase de acacia un polvo que introducido en la nariz determina una embriaguez tan fuerte que llega a producir un estado maníaco.

En Europa los e. parece que fueron introducidos por los militares franceses que volvían de la guerra de Indochina, donde aprendieron a fumar opio y masticar haschisch. Descubierta la morfina (1806), alcaloide del opio, éste fué casi suplantado por aquélla, de más rápido efecto y de uso más fácil después de la invención de la jeringuilla para inyecciones hipodérmicas. En 1880 Berkely, involuntariamente, al introducir el uso de la cocaína para desenviciar a los morfinómanos, dió origen al cocainismo, que se generalizó de una manera impresionante cuando de las inyecciones se pasó a la aspiración de la droga. Se ha de notar a propósito de estos dos últimos y más difundidos e. que los morfinómanos suelen iniciarse por razones terapéuticas, mientras que los cocainómanos son auténticos viciosos, de donde se justifica el dicho de que en el morfinismo se entra por la puerta del dolor y en el cocainismo por la del placer.

Otras dos sustancias de origen sintético recientemente introducidas en terapéutica, y que la experiencia ha demostrado que pueden producir los nocivos efectos de las toxicosis voluptuarias, son la *meperidina* y el *metadón*. Sin embargo, la experiencia ha demostrado que también estos fármacos pueden producir los nocivos efectos de las otras toxicosis voluptuarias.

El alcoholismo (v.) presenta muchas afinidades con las intoxicaciones voluptuarias; más todavía las presenta el eterismo, no raro entre los pueblos de lengua inglesa, debido a injestión de éter etílico (o éter sulfúrico) y que lleva bastante más rápidamente que el alcoholismo a graves alteraciones somáticas y psíquicas.

3. Datos clínicos. - Hablando de intoxicaciones voluptuarias o, con menos propiedad, de toxicomanías — ya que aquí el término manía no se entiende en su correcto significado (v. *Distimia, Manía*), sino como afición desordenada a las drogas tóxicas —, nos referimos sobre todo para los pueblos de raza blanca a la morfina y a la cocaína: los dos e. de mayor y más deletéreo empleo. Limitaremos también, por razones de brevedad, nuestros datos a estas sustancias.

a) *Morfinismo*. Mientras que el hábito de fumar el opio (China), o de comerlo (Oriente Medio y Turquía), o de beber láudano (que es una tintura de opio usada como estupefaciente sobre todo en Inglaterra) no va acompañado en general de graves alteraciones, el uso de la morfina, que es el alcaloide puro del opio (o el de la heroína, que es un derivado de la morfina muy en auge en los Estados Unidos), es nocivo en sumo grado.

Al principio bastan pequeñas dosis para dar

todas las ventajas de la morfina: no sólo cesan los dolores físicos, sino que se experimenta un estado de plácida euforia, la sensación de que todas las dificultades de la vida han desaparecido y en los intelectuales una facilitación del trabajo, que, junto con la profunda sensación de bienestar y descanso, inducen a perseverar en la toma del fármaco después de haber cesado en pocas horas sus efectos aparentemente benéficos. Bien pronto, por las razones ya señaladas, hay que aumentar las dosis y no tarda en presentarse el cuadro cada vez más grave del envenenamiento crónico: trastornos gastrointestinales con náuseas, vómitos, alternativas de estreñimiento y de diarrea; adelgazamiento progresivo, anemia; trastornos cardioneuróticos, miosis, parestesias, tremores, impotencia, insomnio; pérdida de la memoria, abulia, indiferencia y desinterés incluso por la familia y los asuntos propios; además una profunda alteración del sentido moral que no aparta al morfinómano de ninguna bajeza, con tal de conseguir las ampollas del alcaloide. En pocos años el sujeto queda reducido a un despojo humano, precozmente envejecido, trémulo, sin empleo, sin dignidad, con el cuerpo cubierto por cicatrices debidas a los frecuentes abscesos producidos por las inyecciones que el enfermo en los últimos estadios se practica introduciendo la aguja a través de las mismas ropas, para aplacar de algún modo el hambre de morfina que invade todo su organismo. Sus energías supervivientes se dirigen exclusivamente a la busca de la droga y termina antes de tiempo su existencia por un repentino colapso cardiocirculatorio (de abstinencia aguda) o atacado por la tuberculosis o por cualquier otra grave enfermedad a la que el organismo no estaba ya en condiciones de oponer resistencia ninguna.

b) *Cocainismo.* La cocaína es un alcaloide que se extrae de las hojas del *erythroxylon coca* (arbusto cultivado principalmente en la América Centromeridional). Su polvo se inhala para fines voluptuarios, como se hace con el rapé; esta inhalación es desde el principio motivada por intentos viciosos, nunca por razones terapéuticas.

La primera toma de cocaína determina una euforia, sensación de ligereza, de poder, de superioridad, fenómenos de excitación psíquica y sensual, ideación vivaz, expansibilidad, locuacidad, etc. Sigue un largo estado de profunda prostración física y mental que induce al sujeto a repetir la dosis. Continuando inhalando la droga, la depresión que sigue al periodo de euforia se hace cada vez más grave, por lo que el cocainómano se ve obligado a tomas cada vez más frecuentes y generosas; pero al mismo tiempo se verifica el rápido decaimiento general del individuo. Alteraciones de la mucosa nasal (tumefacciones, inflamaciones, ulceraciones, epístasis), de la función digestiva (gastroenteritis, inapetencia, etc.) y cardiorrespiratorias (estaticardia, crisis anginoides, bronquitis subagudas y crónicas), trastornos nerviosos (midriasis, pérdida del olfato y disminución del gusto, tremores, impotencia, finalmente accesos epileptiformes) y sobre todo desórdenes psíquicos (evidentes desde el principio por la falta de criterio, el taquipsiquismo de tipo hipomaniacal y el decaimiento de la voluntad que se manifiesta en desórdenes de la conducta, en alucinaciones de diverso género, en delirios de persecución, de grandeza, de celos, etc.), son las miserables características del cocainismo crónico, que hace tomar a los sujetos el aspecto del tuberculoso y del loco. Los cocainómanos mueren precozmente, o como consecuencia de un cocainismo agudo (en que el envenenamiento letal es efecto de la toma de una dosis demasiado fuerte de alcaloide), o por suicidio, o —al igual que el morfinómano— por enfermedades nacidas cuando el organismo, reducido a un estado de marasmo, no está ya dotado de defensas biológicas.

4. NOTAS TERAPÉUTICAS. - El toxicómano no puede ni debe ser curado a domicilio, ya que las curas consisten —en último análisis— en la supresión, más o menos rápida, de la droga usada, y esta supresión determina siempre los ya mencionados trastornos de abstinencia, a los cuales un pariente demasiado compasivo, un amigo complaciente o, más frecuentemente, un interesado, movidos por las quejas o por el dinero del sujeto, fácilmente ponen remedio suministrando otra droga y frustrando de este modo los trabajos del médico. La cura se basa, pues, en la reclusión en un hospital psiquiátrico o en una casa de cura especializada; el personal sanitario habrá de ser de probada incorruptibilidad y la vigilancia rigurosísima.

Deshabituar el organismo al estupefaciente, expeler los productos tóxicos eventualmente fijados en sus tejidos, hacer frente a los trastornos de la abstinencia (sosteniendo el corazón, calmando los nervios, etc.), son los fines del desviciamiento, que no está exento de dificultades y de peligros en los morfinómanos, mientras que es rápido y fácil en los cocainómanos, en los que suelen faltar

los fenómenos orgánicos debidos a la abstinencia. Alguna aplicación de electroshock o algún día de sueño (v. *Narcoterapia*) facilitarán la deshabituación.

Sin embargo, una vez obtenido el desviciamiento y logrado, incluso con curas físicas y reconstituyentes, un notable mejoramiento en las condiciones generales del sujeto que no se siente ya esclavo de la droga, no se puede hablar todavía de curación. De hecho son frecuentes las recaídas, especialmente en los cocainómanos (lo cual es comprensible dada su índole y el ambiente en que viven); y estas recaídas suelen estar en razón directa de la gravedad de la intoxicación precedente.

5. Comentarios éticojurídicos. - Privarse sin motivo o con motivo puramente hedonístico del uso de las facultades superiores (entendimiento y voluntad) es gravemente ilícito (v. *Drogas voluptuarias*) y socialmente peligroso. Las leyes penales castigan con graves sanciones a los que, fuera de los farmacéuticos, productores y comerciantes autorizados, vendan o suministren sustancias estupefacientes, y castiga igualmente a los médicos que lo receten sin las formalidades especiales para esta clase de medicinas (R. D. 30 abril 1928). Cuando se trate de drogas tóxicas o de estupefacientes se impondrán al culpable las penas inmediatamente superiores a las señaladas en los tres artículos anteriores (CPE, art. 344).

En la ley relativa a vagos y maleantes de 4 de agosto de 1933, se establece que podrán ser declarados en estado peligroso sometidos a las medidas de seguridad de la presente ley (6.°) los ebrios y toxicómanos habituales. En el cap. 2.° de esta misma ley se establecen (3.°) como medidas de seguridad, entre otras, las del asilamiento curativo en casas de templanza por tiempo absolutamente indeterminado; la cual se aplicará a los ebrios y toxicómanos habituales (cap. 3.° art. 6, n. 5). *Tr.*

Como quiera que la ley tiene muchos escapes, no creemos se aplique con la frecuencia que se debiera. Cábeles en esto gran responsabilidad a los farmacéuticos y médicos, por una falsa compasión, por debilidad de carácter, por temor al escándalo una vez dado el primer paso en la suministración o venta de drogas, etc.

Permítasenos ahora alguna sugerencia respecto de la conducta que en punto a toxicomanía habrá de seguir el médico, el cual —excluidos los casos de comercio clandestino de e.— es el iniciador involuntario de muchos sujetos, introduciéndolos en los paraísos artificiales del opio y de sus derivados y sustitutos.

En todas las aplicaciones de la morfina, que es el estupefaciente dotado de mayores cualidades analgésicas, téngase presente la facilidad con que puede instituirse un estado de hábito: úsese con la mayor parsimonia, y fuera de los casos de urgencia (hemotisis, cólicos graves, etc.) recúrrase a ella sólo después que hayan fallado los analgésicos comunes privados de propiedades estupefacientes; aun en este caso convendrá suministrarla sin que el enfermo se entere y con la máxima moderación. Siempre que sea posible la inyección de morfina ha de ser practicada por el mismo médico, que de este modo quedará más tranquilo acerca de los riesgos de una incipiente habituación y podrá evitarlos mejor. Sólo en caso de enfermedades incurables y muy dolorosas el médico, cuando no sea indicado el recurso a la cirugía del dolor (v. *Neurocirugía*), podrá conceder la morfina con mayor amplitud, pero siempre bajo control vigilante en consideración al hecho de que la analgesia ayuda física y moralmente al enfermo y puede llegar a prolongar su existencia.

Si el médico, por comprensibles razones de reserva y también de caridad, puede justificarse cuando no denuncia a un cliente en que reconoce una condición de toxicomanía, no podrá por ningún motivo darle jamás una receta de e.: de esta manera evitará el contribuir a ayudarle a caer en el desastre. Más bien si se da cuenta de que el individuo se encuentra al borde de un colapso de abstinencia suminístrele él mismo la mínima cantidad de estupefaciente que juzgue indispensable para la superación de la crisis, después indúzcalo, amigablemente, pero con firmeza, a recluirse en un instituto para el desviciamiento, amenazándole si es necesario con la denuncia si no pone en práctica su consejo.

Si todos los médicos siguen constantemente estas normas de honestidad la plaga de la morfinomanía (y tóxicos afines) podría sanarse a la vuelta de muy pocos años.

Por lo que se refiere a los posibles delitos cometidos por el toxicómano, v. *Alcoholismo*. *Riz.*

BIBL. — E. Adami, *Farmacologia e farmacoterapia*, Milano, 1951; C. Coruzzi, *Intossicazioni voluttuarie (Trattato di medicina sociale)*, Milano, 1938; G. Martinotti, *La tossicomania nella patologia, nella società, nella legge*, en *Clinica nuova*, junio 1947; E. Boganelli, *Cuerpo y espíritu*, Roma, 1951; J. Puig, *Los*

estupefacientes, en *Estudios* (Buenos Aires, 1939), 19-28; R. G. PESSAGNO, *Problemas actuales de toxicomanía*, en *Rev. de Ciencias jurídicas y sociales* (1949), 101-102.

ESTUPRO. — 1. NOCIÓN. - En la terminología de los teólogos modernos (para los escolásticos, cfr., p. ej., *Sum. Theol.*, II-II, q. 154, a. 6; Graciano, C. 36, q. 1, c. 2) e. es la unión violenta con una virgen (e. en sentido estricto) o con cualquier otra mujer (e. en sentido lato). Por violencia se entiende aquí violencia no sólo física, sino también moral (graves amenazas, engaño) a la cual se equipara también una excesiva insistencia y el abuso de personas que no tienen plena posesión de sus facultades mentales.

2. MORALIDAD. - El e. añade al pecado de fornicación (c.) una grave injusticia, porque quebranta el derecho de la mujer al uso de su propia potencia generativa según su propia determinación; si la oprimida era virgen la injusticia es doble porque la virginidad es un bien sumamente apreciado, distinto del simple derecho al uso del propio cuerpo. El libre consentimiento de la mujer suprime toda injusticia respecto a ella y esto vale también, según los modernos moralistas, en el caso de la defloración de una virgen contra la voluntad de los padres, ya que la virgen, aunque sea menor de edad, puede disponer válidamente (aunque sea ilícitamente) del uso de su propio cuerpo independientemente de la voluntad de sus padres.

3. DEBERES Y DERECHOS DE LA MUJER OPRIMIDA. - En caso de violencia la mujer está obligada a usar todos los medios utiles a su alcance para impedir el acto sexual. No está obligada, sin embargo, a exponerse al peligro de muerte o a otros gravísimos daños (como grave infamia); en estas graves circunstancias una actitud meramente pasiva está permitida, a no ser que exista grave peligro de consentimiento por parte suya. Si del acto de impedir la unión sexual se sigue la frustración de la concepción, este efecto indirecto será imputable solamente al agresor y no quita el derecho de defensa en la mujer. Se discute la cuestión de si inmediatamente después del acto realizado puede la mujer emplear medios para impedir positivamente la concepcion o ha de respetar el proceso de la naturaleza.

4. REPARACIÓN DEL DAÑO. - El injusto agresor está obligado a resarcir todos los daños originados por su delito. Especialmente debe poner a la mujer en la posibilidad de contraer matrimonio lo mismo que si no estuviese violada, incluso casándose personalmente con ella; si la engañó con promesa fingida de futuro matrimonio está obligado a casarse con ella no en cumplimiento de la promesa que era fingida, sino para reparar el engaño. Si del acto sexual nace prole, tiene el deber de proveer a su educación resarciendo también los gastos hechos por la madre. El mejor modo de reparación es frecuentemente el matrimonio. *Dam.*

BIBL. — S. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 42-43; B. MERKELBACH, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 42-45; V. VANGHELUWE, *De restitutione facienda ob stuprum aut fornicationem*, en *Collationes brugenses*, 44 (1948), 226-233; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix - De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p. 150-151.

ÉTICA. — 1. NOCIONES GENERALES. - Es la doctrina de las costumbres. Divídese en natural (o filosófica) y sobrenatural (o teológica); la primera es el estudio del mundo moral y de sus normas a la luz de la razón humana; la segunda estudia el mismo objeto a la luz de la revelación divina. (Para la e. teológica, v. *Teología moral.*)

2. CONTENIDO. - El contenido de la e. filosófica (o filosofía práctica, o filosofía de la práctica) no es definido por todos con la misma amplitud. Indiquemos dos modos diversos de concebirla. Para algunos, sobre todo los antiguos, es la doctrina moral completa que algunas veces se llama también doctrina del derecho natural, y abraza tanto los principios generales como la lista detallada de los deberes morales y de las relaciones jurídicas que acompañan al hombre en cuanto hombre, y no especificamente en cuanto cristiano. En cambio, para otros la e. filosófica se limita al estudio de la parte general, o sea, de los principios de la doctrina de las costumbres; a ella siguen dos partes especiales, con los nombres de doctrina de la virtud y doctrina del derecho, las cuales no son ya filosóficas, sino simplemente ciencias preceptísticas o tecnicas. Hay, finalmente, una tercera sentencia que quiere separar la e. del derecho, reduciendo la e. a la moral pura y oponiendo a ésta el derecho, como si el mundo jurídico se sustrajera a la ley moral. Esta escisión (u oposición) es imposible de admitir; el derecho, por ser norma imperativa de las acciones humanas, debe por necesidad intrínseca, acomodarse a las demás normas imperativas de la misma acción; sin embargo, reconocemos la utilidad de una distinción más cuidadosa entre los caracteres formales de la norma juridica y los de la norma ética en general, teniendo bien presente que se

trata de una distinción interna y no externa de la e. (v. *Norma jurídica* y *Normas afines*).

El problema central de la e. filosófica es la investigación de la norma suprema en el obrar humano; y su solución depende necesariamente de las líneas generales de cada uno de los sistemas filosóficos (v. *Moralidad*). *Gra.*

BIBL. — DE PASCAL, *Philosophie morale et sociale*, París, 1896; V. CATHREIN, *Philosophia moralis*, Barcelona, 1950; I. MAUSBACH, *Ethik und Recht*, en *Archiv für Rechts- und Wirtschafts-Philosophie*, 16 (1922-23), 75 ss.; B. VERZEROLI, *Etica generale secondo i principi della filosofia perenne*, Roma, 1938; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Principi di teologia morale. I: Teologia morale generale*, Roma, 1952; J. LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Madrid, 1955; I. GONZÁLEZ, *Philosophia moralis*, Santander, 1950.

EUCARISTÍA. — 1. NATURALEZA. - Etimológicamente la palabra E. significa acción de gracias o también buena gracia, o sea sumo beneficio. En el lenguaje teológico E. designa el Smo. Sacramento del Cuerpo y de la Sangre del Señor, o sea, las especies consagradas del pan y del vino; o indica también el Cuerpo y la Sangre de Cristo, contenido bajo las especies sacramentales, así como las especies consagradas junto con el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Con la palabra E. se puede entender también el rito mismo de la consagración que hace a Cristo presente bajo los velos eucarísticos: rito que es el memorial solemne del Sacrificio cruento de la Cruz, el cual constituye la esencia del Sacrificio incruento de la Nueva Ley y pone a Jesucristo Sacramentado en el estado de alimento y comida espiritual de nuestras almas.

2. MATERIA, FORMA Y MINISTRO. - La materia remota valida de la E. es el pan de trigo y el vino de uva (can. 814 ss.).

El pan debe estar preparado con harina de trigo, mezclada con agua y cocida al fuego. Por este motivo es materia inválida el pan de otras especies de cereales o preparado con leche, aceite, manteca, a no ser que se trate de pequeñas cantidades. Para la licitud se requiere que con la harina no se mezcle ninguna otra sustancia, que el pan sea reciente, ácimo y de forma redonda (en la Iglesia latina) y de diversas proporciones según el diverso destino para la celebración del Sacrificio de la Misa o para la Comunión (can. 815, § 1). El vino para ser materia válida debe ser obtenido de las uvas maduras; para ser materia lícita debe ser natural, fermentado y no corrompido (can. 815, § 2).

La materia próxima válida de la E. es el pan de trigo y el vino, físicamente presentes y determinados por la intención del celebrante. Tanto el pan como el vino, para la licitud, no pueden consagrarse (bajo pena de pecado mortal), si no se encuentran sobre un altar consagrado o sobre el ara y sobre el corporal.

La forma de la E. son las palabras de la consagración eucarística (v.).

El ministro consagrante para la E. es sólo el sacerdote (v. *Misa*). El ministro de la Comunión puede ser también el diácono (pero sólo como ministro extraordinario), o, en caso de necesidad, los fieles (v. *Comunión*).

Por lo que se refiere al sujeto de la E., v. la voz *Comunión*.

3. COROLARIOS PRÁCTICOS. - La E. puede decirse que es el compendio de la fe y de todos los beneficios concedidos por Dios al hombre y el centro de nuestra santa religión: de aquí los numerosos apelativos que se dan a la E. El Sacrificio y el Sacramento del Altar deben ser para nosotros objeto de grandísima veneración y fuente de copiosas gracias, por nuestra devota asistencia a la Misa, las frecuentes visitas al Smo. Sacramento y la participación en el banquete Eucarístico. *Man.*

BIBL. — P. GASPARRI, *De SSma. Eucharistia*, París, 1897; E. HUGON, *La Ste. Eucharistie*, París, 1924; G. FABER, *Il Santo Sacramento*, Torino, 1931; A. D'ALÈS, *Eucharistie*, París, 1933; M. BRILLANT, *Eucaristía*, Bilbao, 1950, B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 197-361; A. VAN HOVE, *De SSma. Eucharistia*, Malines, 1941; C. VITORIA, *El pan y el vino eucarísticos*, Bilbao, 1944; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1951; I. CARD. GOMÁ Y TOMÁS, *La Eucaristía y la vida cristiana*, Barcelona, 1940; E. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *El Sacramento de la Eucaristía*, Madrid, 1952; J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, I vol., Madrid, 1952; II vol., id., 1955; T. URQUIRI, *Legislación eucarística de Pío X*, en *Rev. esp. Derecho canónico* (1951), 945-984; Mz. ANTOÑANA-PEINADOR, *Cuestiones sobre el ayuno eucarístico*, en *Vida Religiosa* (1953), 85-96.

EUGENÉTICA. — 1. NATURACEZA. - E. (griego εὐγένειν = engendrar bien) es la ciencia que trata de promover la generación de hombres sanos y físicamente perfectos, como medio para mejorar el estado de salud del pueblo. Según que los medios y las normas miren directamente a causar una buena generación o a impedir la que se prevé ha de ser mala, se habla de eugenesia positiva y negativa. Es evidente que la esterilización no tiene por fin una buena generación, porque suprime toda capacidad de engendrar. Si a pesar de todo la esterilización se llama un medio eugenésico, es en cuanto que se usa para impedir una mala generación.

2. MORALIDAD. - La Iglesia es partidaria decidida de la e. y de la actividad eugené-

sica, porque considera la salud natural como uno de los dones más preciosos del Creador. El hombre tiene el deber de usar los medios buenos y honestos para cuidar de su salud y de la de sus hijos. Por lo tanto, también los medios que dan a conocer la e. No es lícito descuidar los medios buenos y honestos que favorecen la salud de la prole. La Iglesia y la moral católica, sin embargo, no aprueban todos los métodos y todos los medios que en los tiempos modernos se han propagado y recomendado como útiles para el fin eugenético. La Iglesia condena a los eugenistas de vista limitada que exaltan la e. como supremo principio de la acción.

La salud corporal es un bien de gran valor, pero no es el único y supremo bien del hombre. Por esta razón no basta probar que un medio sea útil al fin eugenésico, para concluir que es bueno bajo todo aspecto y pueda aplicarse.

En la vida humana hay también otros valores que cuentan y el hombre debe tenerlos presentes, aunque sea eugenista. He aquí la razón por la cual la Iglesia favorece la actividad eugenética y el uso de muchos medios eugenéticos; pero condena y prohibe ciertos métodos y ciertos medios eugenéticos en contraste con la ley de Dios. La Iglesia está persuadida de que cualquier transgresión de esta ley, aunque en algún caso determinado pueda ser ventajosa bajo cierto aspecto, p. ej., para el bien eugenético, es dañosa bajo otro aspecto de importancia aun más grande. Por esta razón ha de ser evitada. La ley moral tiende a salvar el bien del hombre, su felicidad universal. Aplicando este sano principio, la Iglesia condena los medios eugenéticos amorales, entre los cuales están la esterilización (v.) y la prohibición absoluta del matrimonio (v. *Prohibición del matrimonio*).

La Iglesia favorece y mueve a las autoridades civiles y a las personas privadas a promover muchas cosas que tienen un valor eugenético y eficaz: la vida moral del pueblo, comprendida la moralidad pública; la protección de los grandes valores contenidos en la vida cristiana, en la religión, en el matrimonio cristiano y en la familia, y la educación de la prole en la familia, en el trabajo cotidiano constante, enérgico y productivo, pero de modo apropiado a la naturaleza racional del hombre que da al trabajador satisfacción y alegría. Aun bajo el aspecto eugenético la salud debe conseguirse por una vida pasada en un ambiente moral, psíquica y físicamente sano y no por la supresión violenta e innatural de los efectos malos de una vida inmoral y malsana. Combatir y eliminar no los efectos, sino las causas de las enfermedades hereditarias, es el deber primero y principal del médico. *Ben.*

BIBL. — H. MUCKERMANN, *Eugenik und Katholizismus*, Berlín, 1932; T. TOTH, *Eugenesia y catolicismo*, Madrid; M. STRENG, *Amor y vida conyugal*, Barcelona, 1950; M. GATTERER, *Pensamientos cristianos sobre la vida sexual*, Barcelona, 1945; J. HINOJOSA, *Los problemas eugénicos y el sentido cristiano*, en *Rev. Cat. de Cuest. Sociales*, 55 (1929), 325-329; ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, *La castidad y la eugenesia*, en *Razón y Fe*, 115 (1938), 322; E. DÍAZ DE GUIJARRO, *Bases eugenésicas para la legislación del matrimonio*, en *Rev. Der. y Ciencias Políticas*, 16 (1952), 168-172.

EUNUCO. — 1. NOCIÓN. - Es un hombre al que faltan las gónadas, sea por causas internas (defecto natural), sea por causas externas (lesión por un accidente, operación quirúrgica, mutilación violenta). Por la falta de la secreción interna, que es una parte importante de la función de las glándulas testiculares, el hombre no es capaz de realizar la unión sexual y consiguientemente de contraer matrimonio (v. *Impotencia*).

2. SIGNIFICADO MÍSTICO. - En el Evangelio (Mat., 19, 12) leemos las palabras de Jesús dirigidas a sus oyentes que conocían la costumbre de los reyes orientales de emplear a los eunucos, de nacimiento o hechos por intervención humana, en la custodia de sus esposas y concubinas en el harén. Cuando Jesús proclamó su doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio, los Apóstoles se sintieron muy impresionados y exclamaron: «Entonces no tiene cuenta casarse.» Jesús respondió: «Hay eunucos que nacieron así del seno de su madre; y los hay que fueron hechos por intervenciones de los hombres, y los hay también que se hicieron eunucos a sí mismos por amor del reino de los cielos.» En la última parte Jesús usa la palabra «se hicieron eunucos» no para significar la mutilación del cuerpo, sino para significar la consecuencia principal que este acto tiene para la vida, esto es, la renuncia definitiva a la vida conyugal y a los placeres sexuales. Hacerse e. por amor al reino de los cielos significa realizar voluntariamente un acto (voto perpetuo de castidad), con el cual el hombre renuncia para siempre a la vida conyugal. Para la moralidad de la mutilación, con la cual el hombre se hace e., v. *Esterilización*. *Ben.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *De castitate*, Roma, 1933, p. 39, n. 46, 5.

EUTANASIA (negativa). — 1. NATURALEZA. Nombre que se ha introducido modernamente en el uso corriente para indicar la omisión voluntaria de una intervención con la cual se podría salvar la vida de una persona. Esto no porque el medio sea muy difícil, muy gravoso o incómodo, sino porque se quiere dejar morir a la persona para librarla de sufrimientos o de una vida miserable y gravosa ya para la persona misma, ya para la sociedad o para otros.

2. MORALIDAD. - La e. negativa no es lícita. Es pecado si uno la aplica para consigo mismo, p. ej., no usando todos los medios a su disposición, no llamando al médico, etc. Es pecado si otros que tienen la responsabilidad de una persona, la ejercitan con ella, p. ej., los padres para con los hijos, los tutores para con sus pupilos, los médicos para con sus pacientes. Es pecado por ser contra el deber de conservar la vida propia y la de los demás confiados a nuestro cuidado. El deber se extiende a todo medio ordinario, esto es, que no sea extraordinariamente incómodo y gravoso (v. *Salud del cuerpo*).

El deber no cesa, aunque la vida haya de ser dolorosa, miserable o de dificultad para otros. La e. negativa es un pecado contra la vida propia o ajena según el caso. Es un pecado contra el quinto mandamiento, por ser una forma de suicidio u homicidio.

No peca el médico que no aplica un medio necesario porque encuentra oposición por parte del paciente o de los padres, si es menor de edad. El médico obra en servicio del paciente, que es el principal responsable de su salud. Contra la voluntad del paciente el médico no puede intervenir, aunque esta voluntad sea evidentemente pecaminosa. Omitir un acto que no se puede hacer sin dañar un derecho no es pecado, sino deber. *Ben.*

BIBL. — L. BENDER, *Eutanasia negativa*, en *Medicina e Morale*, 18 (1943); M. IGLESIAS, *Aborto, eutanasia y fecundación artificial*, Barcelona, 1954; PORTES, DEROBERT, etc., *Eutanasia*, Madrid, 1952; C. SALICRÚ PUIGVERT, *El suicidio y la eutanasia*, Barcelona, 1950; E. PIÑÁN Y MALVAR, *El homicidio piadoso*, en *Rev. Ciencias Jurid. y Soc.*, 9 (1926), 11-59; J. CREBRO, *La eutanasia*, en *Ciencias*, 12 (1947), 1452; A. DE SOBOA, *Deontología médica ante la muerte*, en *Religión y Cultura*, 31 (1935), 78.

EXAMEN DE CONCIENCIA. — 1. NATURALEZA Y NECESIDAD. - El e. de conciencia consiste en la reflexión atenta sobre los actos propios considerados bajo el aspecto moral.

Existe la obligación de examinarse antes de la confesión a no ser que la falta de fuerzas en un enfermo grave, p. ej., o la inminencia del peligro de muerte hagan imposible el examen o que la omisión de éste no cree ningún peligro de descuidar en la confesión algún pecado grave: es el caso de los que se acercan a menudo al tribunal de la penitencia, sin tener culpas mortales; sin embargo, también es de aconsejar el e. de conciencia a éstos.

El e. de conciencia antes de la confesión, ha de hacerse con la diligencia que en las cosas importantes acostumbran emplear las personas normales. El que se acerque al tribunal de la penitencia consciente de negligencia en el examen debido, de suerte que le cree un peligro serio de omitir algún pecado grave, se haría culpable de grave sacrilegio. No hay ningún método prescrito para el e. de conciencia. Es muy bueno seguir el orden de los mandamientos o de las virtudes.

2. CONSIDERACIONES PRÁCTICAS. - El e. de conciencia cotidiano es de grande ayuda en la vida espiritual. Para poder combatir los defectos propios, en especial el defecto dominante, y progresar en la virtud. Es necesario efectivamente conocerse bien y darse cuenta del progreso o del retroceso. Este examen junto con una mirada sobre todas las acciones del día se concentra útilmente en un punto bien determinado, al cual se le quiere aplicar de una manera especial. Debe extenderse no solamente a las culpas, sino también a sus causas, a los defectos que obstaculizan el progreso, a los esfuerzos hechos para desarrollar las disposiciones buenas y desarraigar los defectos, a los medios concretos que hay que emplear. En el examen particular no conviene pasar demasiado pronto de un punto a otro. Es preciso también examinarse a menudo acerca del bien que se hubiera podido hacer y que no se ha hecho, aunque sea sin culpa, y al esfuerzo hecho para vivir en unión íntima con Dios (v. *Unión con Dios*). Es oportuno comenzar el examen con una breve oración para implorar el auxilio del Espíritu Santo y terminarlo con un acto de dolor, un propósito bien concreto y firme, y un acto de acción de gracias a Dios. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 462-476; B. MERKELBACH, *De variis pœnitentium categoriis*, Liège, 1933, p. 13-15; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 353 ss.; M. PRUEMMER, *Manuale theologiæ moralis*, III, Freiburg. i. B., 1940, n. 383-385; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección*, Madrid, 1954, p. 483 ss.

EXAMEN PRENUPCIAL (canónico). — 1. NOCIÓN. - El can. 1020 impone al párroco que

habrá de asistir al matrimonio la obligación de investigar diligentemente todo cuanto pueda impedir la licitud y especialmente la validez del matrimonio previsto.

A este fin habrá de interrogar tanto al novio como a la novia por separado para saber si se encuentran ligados por algún impedimento, si prestan —especialmente la mujer— libremente su consentimiento, y finalmente si están suficientemente instruidos en la doctrina católica.

El mismo canon preveía que los Ordinarios (esto es, generalmente los Obispos) habían de dar normas particulares para tal e. de los contrayentes.

2. Instrucción «Sacrosanctum». - Para hacer más eficiente y uniforme este e. la Sagrada Congregación de Sacramentos, el 29 junio 1941, envió a todos los Ordinarios la Instrucción *Sacrosanctum* (AAS, 33 [1941], 297 ss.), en la cual sugiere una fórmula para este e., que ha de ser firmada después de haber jurado decir la verdad por ambos futuros cónyuges y que se ha de archivar. En este cuestionario el cónyuge es invitado a declarar que realmente se encuentra libre de toda coacción en la unión que pretende contraer (si hubiera alguna sospecha el párroco hará ulteriores investigaciones, ya que la misma respuesta del cónyuge pudiera ser coaccionada); si conoce y acepta las obligaciones que se derivan del matrimonio acerca de la generación de la prole, acerca de la fidelidad conyugal y de la indisolubilidad del vínculo, y si no pone ninguna condición a su consentimiento. En el caso de que el cónyuge tratase de poner alguna condición es necesario pedir instrucciones al Ordinario.

El fin de esta instrucción, lo mismo que el del canon, es hacer lo más raro posible la celebración de matrimonios viciados por nulidad o por impedimentos o por falta de consentimiento y secundariamente tener pruebas documentales si el cónyuge que ha jurado llevar al matrimonio un consentimiento plenamente válido pretendiese más tarde demostrar en juicio que no había consentido válidamente. *Bar.*

BIBL. — A. Verhamme, *De modo procedendi parochorum in investigationibus antenuptialibus ad normam recentis Instr. S. C. de Sacram.*, en *Coll. brugen.*, 40 (1940-44), 283-302; 42 (1946), 61-72; E. F. Regatillo, *El expediente matrimonial*, en *Sal Terræ* (1921), 1922), varios artículos; B. Torrelas Barcelona, *Expedientes matrimoniales*, Tauste, 1945.

EXAMEN PRENUPCIAL (médico). — 1. Naturaleza. - El e. prenupcial médico tiende a establecer si una persona es idónea física y psíquicamente para contraer matrimonio.

2. Conveniencia. - Juzgan muchos que es muy oportuno que los futuros cónyuges se sometan a una visita cuidadosa por parte de un médico prudente, el cual certifique la eventual existencia de deformaciones o enfermedades, sugiera los remedios terapéuticos convenientes, aconseje o desaconseje el matrimonio, redactando finalmente un certificado prenupcial que se ha de comunicar al otro cónyuge con las conclusiones a que hubiere llegado el doctor.

De esta manera podrían señalarse las imperfecciones de la esfera genital (cuya importancia es a veces desconocida por los mismos que las sufren), que pueden impedir la unión y ser motivo de nulidad. Se descubrirían a tiempo los defectos de la pelvis de los que es preciso informar a la mujer para que medite mientras tiene esta posibilidad sobre la conveniencia de casarse, ya que sus partos habrán de ser fatalmente distócicos (operación cesárea, etc.). Se diagnosticaría más fácilmente y se curarían con más esmero aquellas enfermedades contagiosas que —como la sífilis, la blenorragia, la tuberculosis pulmonar— pudieran manchar el tálamo con repercusiones más o menos profundas sobre la prole futura. Y, finalmente, podrían señalarse las psicopatías y las psicosis de que debiera tener noticia el otro cónyuge juntamente con una información cuidadosa acerca de la posibilidad de transmitir estas formas morbosas a los descendientes.

El certificado médico podría eventualmente servir también a los padres de manera que pudieran fácilmente formarse un juicio sobre la oportunidad o inoportunidad de tal matrimonio.

Son evidentes y múltiples las ventajas del examen médico prenupcial y de su correspondiente certificado y puede ser interesante recordar que ya Sto. Tomás Moro, el insigne humanista y estadista inglés, mártir de la fe, sostenía —en su famosa obra *Utopía*, escrita en los albores de la Edad Moderna— la conveniencia de que antes del matrimonio cada uno de los cónyuges sufriese una especie de examen físico con el fin de disuadir del matrimonio a los deformes, a los tarados, y de favorecer las uniones entre jóvenes sanos y generaciones más sanas.

Los defensores de la llamada eugenesia negativa (v. *Selección humana*) juzgan que la humanidad podrá mejorar solamente aplicando medios represivos que tiendan a eli-

minar a los tarados (o disgénicos): entre estos medios uno de los principales consistiría en la obligatoriedad del e. prenupcial y del certificado prenupcial, y en la prohibición legal del matrimonio a aquellos que resultasen disgénicos. *Riz.*

3. Moralidad. - La doctrina común de los moralistas no admite que el hombre tenga un deber estricto de someterse a un e. médico prenupcial, o el deber de exigir de la otra parte el certificado de haber sufrido el e. La razón parece consistir en el hecho de que los casos de falta de idoneidad al matrimonio por causas desconocidas son muy raras para poder hablar de obligación general. El matrimonio es una cosa tan ordinaria que el hombre puede prescindir del médico al menos en los casos comunes. Pero si una de las partes tiene razones serias y positivas para dudar de la salud propia y se trata de enfermedades que harían ilícito el mismo matrimonio y no hay otro medio para obtener la certeza, entonces existe la obligación de someterse al e. prenupcial o de pedir el certificado médico para la otra parte. (Esta obligación incumbe también a los padres de ambas partes antes de dar su consentimiento.)

Pero, aun cuando no sea estricta obligación moral el procurarse y presentar o pedir a la otra parte el certificado médico, estas prácticas son muy recomendables. El certificado médico es un medio, como se ha visto, muy a propósito para evitar matrimonios inconvenientes y nocivos tanto para los esposos como para las familias y para el bien común. Por esta razón muchos hombres competentes, moralistas, médicos y sobre todo eugenistas hacen propaganda para introducir en el uso general el e. prenupcial. No todos, sin embargo, lo hacen del mismo modo y con las debidas reservas, requeridas por la naturaleza extraordinariamente delicada de este asunto. Puédense distinguir tres categorías de defensores del e. prenupcial: A) Algunos quieren que la ley civil imponga a todos los futuros esposos la obligación de presentarse a un médico competente y si el resultado es desfavorable que se les prohiba el matrimonio. B) Otros quieren que la ley imponga a todos la obligación de procurarse y comunicarse mutuamente el certificado médico y después dejar a los contrayentes o a los padres la libertad de hacer lo que mejor les parezca. C) Los defensores de la tercera sentencia no admiten ninguna obligación legal, pero quieren por medio de instrucciones, recomendaciones, etc., introducir el uso de someterse libremente al e. prenupcial y d pedir a la otra parte el certificado médic insistiendo para que este uso se haga cad vez más corriente.

La primera sentencia la rechazan los ca tólicos, porque la prohibición de casarse pc razones de salud, especialmente por motivc eugenésicos, está en plena contradicción co el derecho natural. Por lo cual el médico ca tólico, aun por razón de su secreto profesi nal (v.), no puede, si no es dentro de lc límites de la licitud de la cooperación m terial, efectuar visitas sanitarias prenupciale y extender los correspondientes certificad requeridos por el poder ejecutivo con la i tención de impedir el matrimonio a los di génicos. La segunda sentencia no contie nada que sea contrario a la ley de Dios pero ha de ser rechazada porque la injere cia de la autoridad civil en cosas tan intim y delicadas no puede ser cosa grata al pu blo; la ley no sería observada y podrí seguirse otros daños morales y sociales. l ley daría ocasión a daños más graves y m importantes que las ventajas que pudie traer. La tercera sentencia no ofrece ning peligro, sino más bien ofrece ventajas grande importancia. En el matrimonio hombre busca de suyo una vida de fami feliz, tanto para sí mismo como, si tie nobleza de corazón, para la persona a cual se une y para los hijos que vendr Pero la felicidad depende mucho del esta de salud de todos los miembros de la fa lia, y esto a su vez depende de la idoneid corporal de los cónyuges. De todo esto sigue que el e. prenupcial y el intercaml de certificados sirven para no perjudicar otro y para no ser perjudicado a men demasiado cruelmente por el otro; si igualmente para evitar el daño de la so dad y para promover la felicidad humana cluso por encima del deber estricto.

Eugenistas, médicos, etc., harán una o meritoria si colaboran a que el e. pren cial se haga cada vez de uso más frecue Pero para que éste sirva fielmente a su debe ser hecho por un médico de confia competente, honesto y sincero. A éstos turalmente incumbe la obligación de ha rectamente el e. prenupcial y extender certificado que contenga toda la verda nada más que la verdad. El mismo cer cado será entregado en manos de la pers interesada, la cual tiene siempre liber para apartarse del matrimonio, siempre no quiera mostrar a la otra parte o a

padres el certificado recibido. Naturalmente el certificado habrá de ser hecho mucho tiempo antes de la fecha establecida para la boda (v. *Visita prenupcial*). *Ben.*

BIBL. — F. HALL, *Medical certification for mariage*, Nueva York, 1925; G. CATTANI, *Igiene del matrimonio*, Milano, 1925; P. SCEMIZZI, *Eugenica e politica demografica*, en *Trattato di medicina sociale*, I, Milano, 1938; L. A. MUÑOYERRO, *Certificado médico prematrimonial*, en *Ecclesia*, 4 (1944), 232; V. FALLON, *El examen médico antes del casamiento, desde el punto de vista moral y familiar*, en *Estudios* (Buenos Aires), 30 (1925), 286-291.

EXAMINADOR. — 1. NOCIÓN. - Llámase comúnmente e. a aquella persona que somete a un experimento (examen) a un candidato para probar su capacidad. En la noción de e. va incluída por lo tanto también la de *juez*, en cuanto que el e. debe juzgar acerca del valor científico o técnico del candidato que sufre el examen. De aquí las obligaciones fundamentales del que desempeña el oficio de e.: la ciencia debida en aquella materia a que se refiere el examen material o técnico; la equidad y serenidad de juicio en lo que respecta a la calificación que ha de dar al candidato.

2. OBLIGACIONES. - Como simple *interrogante* o *inquisidor* el e. no puede ni debe descuidar tres elementos esenciales que concurren en todo examen: *a*) tener presente la condición particular psicológica del que sufre el examen; *b*) controlar atentamente la condición propia de e. y de juez; *c*) atender al fin esencial del examen, es decir, tener en cuenta si es examen corriente o anual o de paso a clases superiores o a certificados o diplomas que abren el camino a posiciones sociales, etc. (v. *Concurso*).

3. CUALIDADES. - Como juez el e. debe poseer no pocas cualidades, entre las cuales están: la justicia, la equidad para con todos, la rectitud, la irreprensibilidad, el desinterés, la firmeza para alejar a los indignos, sobre todo cuando se trata de oficios que tienen relación con el bien común y social. Un e., por lo tanto, se hace culpable y puede pecar gravemente con obligación de restituir los daños ocasionados cuando viola por su propio juicio la justicia, con la aprobación de personas indignas e ineptas y sobre todo si acepta dones y regalos hechos para corromper su conciencia. Para las prescripciones jurídicas del derecho canónico, cfr. el can. 130, § 2, donde se declara nula la colación de beneficios a los indignos. Igualmente los cáns. 130, § 1; 459; 996-997. El Concilio de Trento sancionó que los examinadores no son solamente jueces de la ciencia, sino también de los demás requisitos del derecho natural y eclesiástico (ses. VII, cap. 3, *De refor.*). *Tar.*

BIBL. — G. I. WAFFELAERT, *De iustitia*, II, Brugis, 1885, n. 404-413.

EXAMINADORES SINODALES. — 1. FUNCIÓN. - Son sacerdotes del clero diocesano y regular, y en caso de necesidad también del clero extradiocesano, que prestan su cooperación a los exámenes prescritos por el Código para la provisión de las parroquias (can. 339, § 1), para la admisión a las órdenes sagradas, para la concesión de la facultad o licencia de confesar y predicar (canon 389, § 2: en los cuales casos el Obispo puede también prescindir de su trabajo), así como también para el desarrollo de algunos procesos de índole administrativa de los cuales tratan los cánones 2147-2185 (canon 389, § 1).

2. NOMBRAMIENTO. - Los e. sinodales han de ser elegidos por el Sínodo (v.) a propuesta del Obispo (can. 385, § 1); no pueden ser ni menos de cuatro ni más de doce (can. 385, § 2), y su oficio concluye a los diez años o con la celebración de un nuevo Sínodo (canon 387, § 1). Los e. elegidos por el Obispo *(de consilio Capituli cathedralis)* para sustituir a los difuntos o a los que por otro motivo hayan dejado su oficio se llaman e. prosinodales y se mantienen en el cargo durante el tiempo que hubieran durado aquellos a quienes han sustituído (can. 387, § 2). Llámanse también prosinodales los e. elegidos por el Obispo cuando en la diócesis no se celebra Sínodo (can. 386), como, p. ej., en Roma.

Los e. sinodales no pueden ser removidos por el Obispo, si no es por grave y justo motivo y siempre con el consejo del Cabildo Catedral (can. 368).

Una misma persona puede ser examinador sinodal y párroco consultor (v.), pero no en la misma causa (can. 390). *Fel.*

BIBL. — R. SALVUCCI, *Il Sacerdote secondo il Cod. di dir. can.*, Torino, 1920, p. 136-138; S. D'ANGELO, *De examinatoribus*, en *Apollinaris*, 3 (1930), 139-143; N. FANELLI, *Esaminatori sinodali e parroci consultori*, en *Palestra del Clero*, 112 (1932), 270-273.

EXCARDINACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La e. es la dimisión absoluta y perpetua de un clérigo de la diócesis en la que estaba incardinado. Por lo tanto, la e. de suyo se refiere solamente al clero secular diocesano. La e. es *formal* cuando el acto tiende direc-

tamente a la dimisión del clérigo de la diócesis; *virtual* cuando el acto tiende directamente a otro fin, pero indirectamente produce la e. del clérigo de su diócesis; así la colación de un beneficio residencial en otra diócesis (can. 114) y la profesión religiosa perpetua, simple o solemne (can. 115).

2. CONDICIONES. - Para que la e. formal sea válida, el Obispo debe dar al clérigo una carta de dimisión perpetua y absoluta de su diócesis, para que pueda ser incardinado en otra diócesis (can. 112). El Vicario General no puede dar esta carta de dimisión sin un mandato especial; ni el Vicario Capitular sino después de un año de estar vacante la sede episcopal y con el consentimiento del cabildo (can. 113).

Para la e. virtual requiérese el consentimiento del Obispo, dado por escrito, de recibir un beneficio residencial en otra diócesis, o la licencia del Obispo, dada por escrito, de salir *in perpetuum* de la diócesis (canon 114).

Para la licitud de la e. se requiere una causa justa según el juicio del Obispo (canon 216), p. ej., la necesidad o utilidad de la diócesis en la que ha de ser incardinado, el bien de la diócesis de que procede el clérigo; por parte del clérigo la razón de salud, de estudios o de abrazar la vida religiosa, pero en este último caso el clérigo de órdenes mayores debe avisar al Obispo (can. 542, n. 2), el cual puede oponerse cuando juzgue que la partida del clérigo causará un grave daño en las almas, daño que de otra manera no puede ser evitado. Cuando el clérigo pasa a otra diócesis el Obispo debe dar en conciencia una relación sobre la vida, las virtudes y las costumbres del excardinado (canon 117, n. 2). La e. se produce en el momento de la incardinación en la otra diócesis (can. 116). *Toc.*

BIBL. — A. BONDINI, *De incardinatione et excardinatione clericorum*, en *Ius pontificium*, 9 (1929), 205-213; 10 (1930), 37-43; J. CREUSEN, *De excardinatione et incardinatione implicita*, en *Ius pontificium*, 15 (1935), 37-40.

EXCLAUSTRACIÓN. — 1. NOCIÓN. - Es el indulto concedido por causas justas por la autoridad eclesiástica a un religioso para vivir temporalmente fuera del instituto religioso sin la obligación de la vida común y de la dependencia directa de sus superiores, pero reteniendo los vínculos de sus votos y relaciones con su religión (can. 639).

2. DATOS HISTÓRICOS. - En la terminología canónica antigua en lugar de e. se usaba el término de *secularización temporal* para oponerla a la *secularización perpetua* (v.). La voz e. se reservaba a la licencia para permanecer fuera de la casa religiosa en el sentido del actual can. 606, § 2, por lo cual ningún religioso puede vivir fuera de una casa religiosa sin permiso de la Sta. Sede si su ausencia supera los seis meses, a no ser por razones de estudio. Como la profesión perpetua establece de un modo definitivo y estable al profeso en el estado religioso y en una determinada religión, obligándolo a la vida común (can. 594), ya desde los orígenes de la vida religiosa las circunstancias de los tiempos y de las personas obligaron a los superiores a conceder, más aún, a veces a imponer a sus súbditos el alejamiento temporal de la religión por motivos de salud, de bien público, de paz, etc. Esta separación fué concedida por los superiores en cada caso sin que hasta el s. XVII-XVIII se hiciese necesaria una verdadera y propia legislación unitaria en esta materia. Las grandes supresiones de institutos religiosos ocurridas en los últimos siglos hicieron necesaria la intervención directa de la Sta. Sede, y así se creó poco a poco la legislación actual.

3. DERECHO ACTUAL. - En el derecho del Código la e. puede ser concedida solamente por la Sta. Sede cuando se trata de religiones de derecho pontificio, y por el Ordinario del lugar si son de derecho diocesano (can. 638). Las causas deben ser graves y según la práctica de la Sta. Sede la e. no se concede si la petición del religioso no va acompañada por la recomendación del Superior Mayor o del procurador general. La e. deja al religioso ligado a sus votos y a las demás obligaciones de su religión, pero en la medida en que su observancia puede coexistir con su estado de vida en el mundo. Prácticamente, por lo tanto, fuera del voto de castidad, que queda en toda su integridad, el voto de pobreza, aun obligando al religioso según la naturaleza del mismo voto, se adaptará a las disposiciones del Superior en lo que se refiere a la libre administración o el uso de los bienes, sean propios del religioso, en el caso de profeso de votos simples, sean de la comunidad, en todos los casos. Subsiste, en efecto, la disposición del can. 594, por la cual todo lo que el religioso adquiere por su propia industria pertenece de pleno derecho a la religión. El voto de obediencia no se relaja, sino que además de sus propios Superiores religiosos, el exclaustrado está obligado por su mismo voto a obedecer al Ordinario

del lugar que le ha recibido. Es práctica actual de la Sta. Sede no conceder de ordinario el indulto a los sacerdotes religiosos si antes no han encontrado un Ordinario benévolo que los acepte en su propia diócesis, donde puedan celebrar y practicar los ministerios sacerdotales (can. 639). El exclaustrado que permaneciera en la religión no puede ser incardinado en ninguna diócesis, continúa gozando los privilegios espirituales de la religión, pero no tiene voz activa ni pasiva durante el tiempo de su e., ni puede llevar el hábito propio de la religión (canon 639). Expirado el tiempo de la concesión el religioso debe volver a la religión o renovar la petición de prórroga del rescripto. *Mand.*

BIBL. — C. PIONTEK, *De indulto exclaustrationis necnon sæcularizationis*, Wisconsin, 1925; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 265; T. SCHAEFER, *De religiosis*, Roma, 1947, p. 911; L. FANFANI, *Catecismo del estado religioso*, Barcelona, ELE, 1955.

EXENCIÓN (de la ley). — 1. NOCIÓN. - No es constante el sentido de esta expresión en todos los autores. Algunos la usan como equivalente de *causa excusante;* otros, en cambio, hacen una distinción y llaman causa excusante a la circunstancia que, aun suspendiendo la obligación de observar la ley, nos deja sometidos a ella, reservando el nombre de e. a la circunstancia que nos sustrae al dominio mismo de la ley. Este segundo modo de entender el nombre es más exacto, y por esta razón lo preferimos, limitando la e. a los casos en que un sujeto se sustrae a la ley pasando de un territorio o de una clase en la cual está en vigor la ley a otro territorio o a otra clase en que la ley no tiene vigencia (incluso cuando no está en vigor por puro privilegio).

2. VALOR MORAL. - Es evidente que la e. se puede tener solamente en las leyes positivas; por lo que la determinación de sus modalidades es misión de los juristas. Corresponde, sin embargo, a los moralistas el estudio de la licitud del acto o de la conducta del que voluntaria y libremente, y hasta con el fin de no observar la ley, se procura su e. Es opinión común que esto no está prohibido, ya que la ley nos obliga a observarla mientras estamos sujetos a ella, pero no nos obliga a someternos a ella para observarla.

Sin embargo, esta actitud puede estar prohibida por la ley o ser hecha ineficaz por ella misma. Si la ley la hace ineficaz nos encontramos fuera del caso de la e.; si está solamente prohibida es ilícito incluso ante la moral (a no ser que se trate de leyes que por otros respectos no obliguen en conciencia). *Gra.*

BIBL. — E. PACELLI (Pío XII), *La personalità e la territorialità delle leggi specialmente nel diritto canonico*, Roma, 1912; A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Romæ, 1930, p. 120-134; G. ONCLIN, *De territoriali vel personali legis indole*, Gemblaci, 1938.

EXENCIÓN (de religiosos). — 1. NOCIÓN. En derecho canónico e. (del lat. *eximere* = quitar) es en general una disposición jurídica especial por la cual por medio de un privilegio estable una persona moral o física es sustraída a la potestad del Superior inmediato de quien depende y se somete a la dependencia directa del Superior que concede la e. El Código de derecho canónico habla de e. en muchos casos, tanto en relación con el sujeto a cuya autoridad es sustraido como con el sujeto que se sustrae. Así se habla de sustracción de la potestad del Ordinario del lugar, del Metropolitano, del párroco, etc.; y hay normas que hablan de la e. de los Cardenales, de las Abadias *nullius*, de los Obispos, aun sólo titulares, de las iglesias, etc. Sin embargo, la expresión e. se usa con más frecuencia para indicar la sustracción de las religiones de los Ordinarios de lugar. En este sentido se puede decir e. religiosa el conjunto de libertades concedidas por la Santa Sede a las religiones frente a la autoridad de los Ordinarios del lugar, en aquellos negocios o asuntos jurídicos, que de suyo entran en la competencia de dichos Ordinarios, pero que por efecto de la e. se reservan a la Sta. Sede o se encargan a los Superiores internos de las religiones.

Bajo este aspecto, en el actual Código de derecho canónico se habla de una e. común a todas las religiones, aunque realizada después en cada religión en un grado muy diverso. Para destacar el mínimo de e. que toda religión tiene hoy en relación con los Ordinarios, basta citar el can. 494, donde se prohibe a los Obispos suprimir una religión, el can. 1308, por el cual la Sta. Sede puede legislar en materia de votos públicos religiosos, el can. 501 en que todo Ordinario queda excluido de la calificación de Superior interno, etc. No podía ser de otro modo, dado el carácter de asociación pública de las religiones; teniendo en consideración la difusión de las religiones en muchas diócesis, mientras por otra parte se exige unidad de gobierno; dada sobre todo la naturaleza del poder de los Superiores religiosos que reviste un grado más o menos elevado de

publicidad. Éstas son las razones intrínsecas que justifican la institución de la e., de la cual disfrutan las religiones en grado diverso. A ellas se agregan, en la historia, otras causas, como el influjo del derecho germánico, el sistema feudal, etc.

2. DIVISIÓN. - En la e. religiosa moderna hay una distinción fundamental que es: e. en sentido estricto y e. en sentido amplio. La primera implica una sustracción de la religión a la jurisdicción del Ordinario del lugar que se puede decir más general en cuanto la mayor parte de las relaciones entre las religiones y los Ordinarios son generalmente reservadas al Romano Pontífice o a los Superiores internos. En este tipo la e. se presume generalmente, y los casos en que la e. falla son enumerados expresamente por el Código (can. 501).

De esta e. gozan las religiones que en derecho canónico se llaman precisamente exentas, sea por derecho, como las Órdenes, sea por privilegio especial, como las Congregaciones exentas (can. 488, n. 2; 501, § 1). La segunda, o sea la e. en sentido amplio, es la que excluye sólo de una manera general la autoridad del Ordinario del lugar en las relaciones que se refieren al régimen interno, mientras que para las demás relaciones queda en vigor el principio de la sumisión, cuando expresamente se dice lo contrario. Es el caso de las Congregaciones de votos simples no exentas, de las cuales hablan los cáns. 488 n.; 500, § 1; 618, § 1.

3. ÁMBITO. - No podemos reflejar por entero el ámbito real de las dos exenciones por estar diseminado en muchos cánones del Código.

A grandes trazos podemos decir: *a*) la e. en sentido estricto impide al Ordinario del lugar toda injerencia en las personas, cosas y lugares pertenecientes a las religiones exentas, fuera de los casos determinados en que se establece expresamente lo contrario, como en los casos de cura de almas de diocesanos, de conflicto en las manifestaciones públicas de cultos, etc. Pero el ámbito real de la e. en las mismas religiones exentas tiene sus grados según la naturaleza de cada religión. El carácter clerical o masculino de las mismas tiene a este propósito una grandísima importancia. Partiendo del vértice, entre las religiones exentas se puede formular la siguiente graduación para tener el cuadro de la respectiva e. positiva: Órdenes clericales exentas, Congregaciones clericales exentas, Órdenes masculinas exentas, Monjas sujetas a los Superiores regulares de las Primeras Órdenes exentas;

b) el ámbito de la e. en sentido amplio se ha de determinar ante todo según una distinción fundamental entre las religiones no exentas, a saber, entre Congregaciones de derecho Pontificio y Congregaciones de derecho diocesano (v. *Religión*). Las primeras tienen en su régimen interno una libertad casi absoluta del Ordinario, como lo proclama el can. 618, § 2. Régimen interno quiere decir preferentemente organización, gobierno, aceptación, división, castigo de los miembros de la religión, pero no excluye también relaciones externas, en cuanto que el estado religioso, por ser estado canónico completo, absorbe la calificación de fiel o de clérigo que el religioso puede tener unida y por lo tanto muchos negocios jurídicos, de suyo fuera del régimen interno en sentido propio, han sido encargados por el legislador a la autoridad del superior interno por su conexión necesaria en la misma persona del religioso.

En cambio, en las religiones de derecho diocesano el principio de la e. en el régimen interno pierde su valor absoluto, pues, aunque el Ordinario diocesano no es Superior interno, ni puede generalmente mandar con poder dominativo sobre los miembros de la religión, no se le puede negar el derecho de vigilancia sobre todos los negocios de la religión misma, como control del ejercicio de la autoridad de los Superiores internos. Éste es el sentido del can. 492, § 2, cuando dice que las Congregaciones de derecho diocesano están *plenamente* sujetas a los Ordinarios de lugar.

Aun entre las religiones que gozan sólo de la e. en sentido amplio, el ámbito real de su e. positiva depende de los caracteres señalados, sobre todo de la naturaleza clerical o masculina de la religión. Se pudiera formular una graduación en este sentido.

Entre las religiones de derecho Pontificio: Congregaciones clericales, Congregaciones masculinas, Congregaciones femeninas, Monjas sujetas al Ordinario o a la Sta. Sede. Entre las Congregaciones de derecho diocesano: Congregaciones clericales, Congregaciones masculinas, Congregaciones femeninas.

En estas congregaciones la difusión en varias diócesis tiene igualmente una importancia extraordinaria, ya que de hecho la difusión implica una menor autoridad de los Ordinarios de cada diócesis. *Mand.*

BIBL. — AE. FOGLIASSO, *Introductio in vigentem disciplinam de iuridicis relationibus inter religiones et Ordinarium loci*, Torino, 1948; A. LARRAONA, *De*

potestate dominativa pubblica, Roma, 1937; A. GUTIÉRREZ-POZA, *De gradibus libertatis et subiectionis Religiosorum respectu Ordinarii loci*, en CpR, 22 (1941), 28 ss.; A. TABERA, *Derecho de los religiosos*, Madrid, 1952.

EXEQUIAS. — 1. NOCIÓN. - Bajo el nombre de e. se comprende en la liturgia católica todo el conjunto de los actos rituales destinados a sufragar por las almas de los difuntos.

2. MISA EXEQUIAL. - El uso de la oración por los difuntos es antiquísimo en la Iglesia, que no podía mostrar en esto menor solicitud que la que practicaban desde los tiempos más remotos los paganos y los hebreos (para los cuales eran normales los ritos sufragatorios por los difuntos) (II Mac., 39-46). Desde finales del s. II se encuentran textos explícitos que nos hablan de oraciones por el refrigerio *(refrigerium)* de los difuntos. Así se puede ver en la *Apología* de Arístides, según la cual al difunto se le saluda celebrando la Eucaristía y rogando en torno a su tumba; en los apócrifos *Acta Johannis* (ca., a. 150), donde el Apóstol ruega sobre la tumba de Drusiana tres días después de su muerte, celebrando la *fracción del pan*. Al fin del s. II Tertuliano atestigua en Cartago la práctica normal de celebrar por los fieles en los aniversarios *(oblationes pro defunctis, pro nataliciis, annua die)*, uso que más tarde es ampliamente demostrado por San Cipriano. Consiguientemente los más antiguos textos litúrgicos nos conservan formularios de oraciones y de fórmulas especiales como el *Hanc igitur* inserto en el canon (*Eucologium Serapionis*, s. IV; *Constitutiones Apost.*, s. IV; *Sacrament. Leoniano* y *Gelasiano*, s. V-VII). Además de la Misa las e. de los difuntos, se caracterizaban también por la Vigilia, que era la vela o velatorio junto al cadáver durante el cual se rezaban las oraciones de la *commendatio animæ* y los salmos. Esta vela con los rezos de los salmos la recuerdan los escritores (San Gregorio Nis., *Vita S. Macrinæ Sororis*, 41; *Vita S. Pacomii:* PG 73, 239; San Agustín, *Confes.*, 9, 12; S. Cesáreo de Arlés, *Reg. Virginum*, 70; S. Gregorio de Tours, *Historia Francor.*, VII, I; S. Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 55, etc.).

3. OFICIO EXEQUIAL. - De igual antigüedad (ca., s. VI-VII) se prueba ser el Oficio *(Officium defunctorum)*, al menos como rito exequial de los días 3.°, 7.°, 30.° y aniversario. Por el contrario es de uso relativamente reciente el rito de la absolución, que tal como se encuentra actualmente en su conjunto no pasa del s. IX-X, pero cuyos elementos son muy antiguos (p. ej., la oración introductiva *Non intres* está ya en el Sacramentario Gregoriano, el *Libera me Domine* es del s. IX). Existen dos fórmulas de absolución, una para la gente común, laicos y sacerdotes, que se encuentra en el *Rituale*, otra más solemne para el Papa, Cardenales y Obispos o para los que tienen dignidad en el Estado, que se encuentra en el *Pontificale*.

4. DISCIPLINA ACTUAL. - Hoy las e. comprenden: las oraciones cuando se levanta el cadáver (*De profundis* y *Miserere*); el canto del *Subvenite* cuando se entra en la iglesia; la misa; la absolución; el canto del *In Paradisum* y del *Benedictus* durante el traslado al cementerio, con las preces y el *Oremus* final en el momento de depositar el cadáver en la tumba.

Además de las e. *in die obitus* existen también las e. en los días 3.°, 7.°, 30.° de la muerte y en el aniversario. De ordinario comprenden sólo la celebración de la Misa y la absolución del túmulo que se coloca en lugar del cadáver; pero a veces la misa va precedida del rezo de los maitines de los difuntos o de un solo nocturno del mismo y de laudes.

Las e. *præsente cadavere* están prohibidas en las mayores solemnidades del Señor, de la Virgen, de los santos y en los tres últimos días de la Semana Santa. Las e. del 3.°, 7.° y 30.° día y aniversario se excluyen en los domingos, en los días festivos y de I y II clase, en las vigilias de Navidad y Pentecostés, en los días dentro de las octavas de Navidad, Pascua y Pentecostés, el Miércoles de ceniza y toda la Semana Santa. Esto si las e. son en forma solemne, o sea Misa y Oficio cantado. En forma privada las rúbricas las permiten en muchos de los días citados.

5. SUJETO DE LAS E. - Todos los fieles después de su muerte deben ser trasladados a la iglesia para sus e.; la obligación generalmente es grave (can. 1215).

En España estaba prohibido depositar los cadáveres en la iglesia y en capillas a no ser que estuviesen separadas de los templos, que en ellas no se celebraran cultos, ni tuvieran entrada en ellas los fieles por otro motivo, por lo cual no podían celebrarse las exequias de cuerpos presente (RR. OO. de 20 septiembre 1849, 28 agosto 1855; Circular Dir. Gen. Sanidad, 1 abril 1875). Por orden del Ministerio de la Gobernación de 1 septiembre 1958 (BOE, 23, 229 [24 septiembre 1958]) quedaron derogadas todas las anterio-

res disposiciones con objeto de aplicar «los principios del Concordato celebrado con la Santa Sede» y poner la legislación española «en armonía con las prescripciones de la Iglesia vigentes en todas las naciones católicas». Sin embargo, en caso de fallecidos por enfermedad contagiosa o epidemia, y siguiendo las normas del mismo canon 1215 del CIC y el art. 22, n. 7, del Concordato, deberán cumplirse las disposiciones sanitarias vigentes.

Además de los bautizados tienen derecho a las e. también los catecúmenos, muertos inculpablemente sin el bautismo (can. 1239), etc. Se excluyen, sin embargo, todos los demás no bautizados y en pena también los bautizados apóstatas, herejes, cismáticos, los inscritos en sociedades prohibidas por la Iglesia, los suicidas, los muertos en duelo; y los públicos pecadores, a no ser que antes de morir hayan dado algún signo de arrepentimiento (cáns. 1240-1241).

6. LUGAR DE LAS E. - Por norma general es la iglesia parroquial del difunto, y si tiene varias, aquella en que murió (can. 1216, § 1-12). Si la muerte ocurrió fuera de las parroquias propias, el difunto habrá de ser trasladado a la parroquia propia, si esto puede hacerse cómodamente o lo quieren sus parientes (canon 1218, § 1-3). Sin embargo, cualquier fiel puede elegir para sus funerales una iglesia distinta de la parroquial, siempre que sea iglesia parroquial o de regulares estrictamente dichos, excluídas las monjas, o sea, iglesia patronal (para sus patronos) o goce de especial privilegio para ello (cáns. 1216, § 1; 1223, § 2; 1224, n. 1; 1225).

Para los Cardenales la iglesia para sus e. es elegida personalmente por el Papa, si mueren en Roma; debe ser la iglesia principal del lugar si mueren fuera de Roma, salvo elección distinta hecha por el difunto (canon 1219, § 1).

Para los Obispos residenciales, aunque sean Cardenales, la iglesia para sus e. es la catedral; igualmente para los Abades y Prelados *nullius* (can. 1219, § 2). Para los religiosos la iglesia exequial es aquella en que residen u otra de su orden (cáns. 1221; 1224, n. 2). Las normas generales dadas valen también para el que muere en lugares de cura, educación, a no ser que el difunto no haya adquirido allí domicilio (can. 92) o el lugar esté exento de la jurisdicción parroquial (canon 464, § 2). Estas normas obligan en conciencia al párroco (can. 1230).

Las e. deben hacerse gratuitamente para los difuntos pobres; de otra manera han de ser satisfechos los llamados derechos de estola negra (v. *Estola, Derechos de,* y *Sepultura eclesiástica*). *Cig.*

BIBL. — A. ANTONIOLI, *De re funeraria,* Bergamo, 1919; G. ROSSI, *La sepoltura ecclesiastica e lo ius funerandi,* Bergamo, 1920; M. LECLERCQ, *De sepultura ecclesiastica concedenda vel deneganda,* en *Collat. namurcen.,* 18 (1923-24), 266-278; A. TONDINI, *De ecclesia funerante ad normam novi codicis,* Forlì, 1927; H. LECLERCQ, *Sépulture,* en DACL, XV, 1266 ss.; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral, Madrid,* 1930; F. LODOS, *Las exequias de cuerpo presente,* en *Sal Terræ,* XLVII-1 (1959), 38-42.

EXISTENCIALISMO (Ética del). — 1. NOCIÓN GENERAL. - En un sentido genérico todo el e. está dominado por la instancia ética, en cuanto que la existencia coincide con la libertad en acto y expresa precisamente la exigencia de la libertad del individuo contra la necesidad proclamada por las filosofías sistemáticas (idealismo, materialismo, positivismo...). En particular contra el panteísmo hegeliano que afirmaba la necesidad del devenir de la historia, en cuanto que éste es obra del *espíritu del mundo (Weltgeist),* el e. afirma la *apertura* ilimitada *(Offenheit)* de la libertad y la estructura esencialmente individual del acto de elección que se realiza únicamente en la decisión *(Entscheidung)* que cada uno debe poner por su cuenta. La existencia del hombre por lo tanto no se articula en conexiones necesarias, sino que se actúa siempre dentro de las situaciones respectivas de las cuales cada uno deduce el acto de elección; respecto de la situación la decisión de la elección no sucede por un proceso de continuidad, sino mediante un salto *(Sprung),* en el cual se concreta el acto de la libertad. A diferencia, por lo tanto, de la libertad hegeliana que se quiere a sí misma en cuanto se encarna dentro de la totalidad del Estado como única personalidad ética sustancial, la libertad existencial se quiere a sí misma en cuanto el individuo supera la angustia en que se encuentra en el mundo a causa de su finitud y pasa con su decisión al ser. La libertad existencial se atestigua en el acto de elección como la verdad del ser del hombre y pasando al acto se manifiesta y se consolida en su esencia originaria de *posibilidad de la posibilidad:* quiérese decir que en todo acto de elección, precisamente porque la voluntad del individuo se mantiene fiel a sí misma y por lo tanto radicalmente elige ante todo a sí misma en la apertura ilimitada del ser, por este motivo mantiene la posibilidad de la elec-

ción —siempre abierta de modo que puede hacer siempre un nuevo comienzo y una nueva elección. En el e., por lo tanto, la libertad, y con ella la estructura entera del acto moral, se hace converger sobre el individuo y por primera vez en la filosofía moderna el valor de la verdad y de la libertad que la actúa se indica en el sentido de una apertura siempre abierta y no ya según la forma tradicional de la filosofía sistemática, especialmente en el racionalismo y en el idealismo, de un sistema que lleva al universal abstracto y dialéctico (razón, Estado...) encerrado en su absoluto.

2. Formas. - Como el e. no representa tanto una filosofía definida como una dirección del pensamiento sobre la orientación del ser humano, el significado de este ser, y por lo tanto también la concepción ética, está en función de esta perspectiva ontológica. Para una clasificación fundamental podemos distinguir tres formas de e.: *ateo, neutral* y *religioso.*

a) El representante más resuelto del e. ateo es J. P. Sartre (1906). Partiendo del principio de que «la existencia precede a la esencia», Sartre afirma que el hombre «no es otra cosa que lo que él mismo se hace» o también que el hombre se identifica con su existencia: la *elección (choix)* del hombre consiste precisamente en acoger su propio ser que es el de «todos los demás» hombres y en este sentido «mi» elección compromete a la humanidad entera, más allá del bien y del mal (cfr. *L'existentialisme est un humanisme,* París, 1946, p. 25). El punto de partida de la ética dei e. ateo es el célebre lema de los *demonios* de Dostoiewski: «si Dios no existe, todo está permitido» y el hombre queda como árbitro absoluto de sí mismo, sin coacciones ni de «leyes» que lo coarten, ni de «valores» que puedan de cualquier modo legitimar su conducta, ni tampoco de «pasiones» que lo muevan a la acción. Sartre llama a esta condición del hombre «abandono» *(délaissement),* porque el hombre no habiéndose creado a sí mismo y siendo sin embargo libre se encuentra «condenado a ser libre» (o. c., p. 37): no existe ninguna «moral general» que pueda indicar lo que hay que hacer, sino en el mismo estado de «abandono a si mismo» en que el hombre se encuentra tenemos que «hemos de elegir siempre nuestro ser». De aquí la «angustia» y la consiguiente «desesperación» constituyen el fondo ontológico de toda acción humana, en cuanto el ser del hombre se revela como fundado sobre la nada (o. c., p. 47 ss.); Sartre, que había proyectado una obra especial sobre la ética de la existencia, no ha mantenido hasta ahora su promesa (cfr. *L'être et le néant,* París, 1943, p. 722), desembocando en el ateísmo y en el pansexualismo fenomenológico que dominan la serie de sus novelas *Le chemin de la liberté* y los dramas *Les Mouches, Huis Clos, Morts sans sépulture, Le diable et le bon Dieu,* etc., hasta el blasfemo *Saint Genet, comédien et martyr* (París, 1952). Junto con Sartre defienden la moral atea A. Camus y S. de Beauvoir.

b) Más sobrio y contenido en la discusión de los problemas de la ontología es el e. alemán, para el cual los problemas de la moral no se ponen más que de vez en cuando en la apertura misma del ser, respecto de la cual cualquier ley o autoridad de carácter fijo y universal es de suyo extrínseca y asume el carácter de «violencia» *(Gewalt).* Para K. Jaspers (1883) esta estaticidad de las leyes morales debe ceder el puesto a la «incondicionalidad de la existencia» *(Unbedingtheit der Existenz)* que se mantiene a sí misma en la manifestación histórica, no por instinto o capricho, sino en su orientación hacia la trascendencia, porque «sin una relación con Dios toda moralidad se deshumaniza». Sólo que Dios en esta concepción no es sino el Absoluto, como garantizador del «reino de los fines» que se ha de actuar en este mundo mediante la «fe racional filosófica» como la concibió Kant en su *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793). Más cauta aún es la posición de M. Heidegger (1889) que se ha limitado a presentar la analítica del ser humano: ante todo ha rechazado enérgicamente el ateísmo, que le ha imputado Sartre, declarando que el ser o *Dasein* humano en cuanto se presenta como un *ser-en-el-mundo (in-der-Welt-sein)* no puede encontrar aún a Dios, pero por esto mismo tampoco lo niega y no se puede hablar por lo tanto de ateísmo (cfr. *Brief über Humanismus,* Berna, 1947, p. 100 ss.). En realidad el problema de Dios tiene sentido únicamente mediante una presencia de Dios, lo cual se encuentra en la que Heidegger llama la dimensión del sagrado *(das Heilige),* la cual sin embargo queda encerrada en sí si antes no es iluminada por la apertura del ser. Más aún, Heidegger declara que la divinidad constituye el cuarto componente —con la tierra, el cielo y los mortales— de lo que forma *el cuadrado* del ser humano.

En esta perspectiva se ha de entender tam-

bién la crítica dura de Heidegger a la «filosofía de los valores» y la interpretación existencial al dicho de Nietzsche (ya se sabe que la expresión se remonta a Heggel) de que «Dios ha muerto» (cfr. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en Holzwege, Francfort del M., 1950, p. 193 ss.).

c) La ética existencial que se funda decididamente sobre el teísmo cristiano está representada sobre todo por el fundador del existencialismo, el danés S. Kierkegaard (1813-1855), según el cual el «estadio ético» constituye la esfera intermedia de la conciencia entre el estadio estético y el estadio religioso; al estadio ético, por lo tanto, en contra de la afirmación de Kant (imperativo categórico), no compete una autonomía propia, sino que toca resolverse o en la esfera estética o en la auténticamente religiosa. 1) En efecto, el principio kantiano de la autonomía de la razón práctica es la abolición de toda ley, porque el hombre en A (el que liga) no puede efectivamente ser más severo de lo que lo es en B (el que es ligado) o que pueda desear serlo: por lo tanto, para poder obrar con seriedad es necesario que el que liga esté más alto que el yo mismo, esto es, que Dios (cfr. *Diario*, 1850, X2 A, 396). El hombre para ser verdaderamente libre debe existir «ante Dios» *(vor God)* y sólo Dios, precisamente porque es el omnipotente y puede dar totalmente, puede también crear una naturaleza libre, esto es, independiente en su obrar (*Diario*, 1847, VII A, 181): el que no elige «ante Dios» se convierte en presa de la finitud que de la angustia originaria le hace caer en pecado y le abandona a la desesperación. 2) De la desesperación el hombre se salva con la *fe* (*Diario*, 1850, X2 A, 493), la cual ofrece al hombre el *punto de Arquímedes*, o sea, un fundamento absoluto de salvación que es la Encarnación de Cristo: a diferencia de Lessing y de toda la filosofía de la inmanencia, hay que admitir la *inserción de la eternidad en el tiempo* en este Hombre Cristo, que es al mismo tiempo Dios por haber resucitado de la muerte y subido al cielo. Por consiguiente, el hombre con la fe en Cristo puede insertar su existencia temporal en la verdad eterna. 3) Sin embargo, la fe puede obrar la inserción en el absoluto sólo si se alcanza el «principio de los actos», o sea, mediante la *imitación de Cristo*, principio que Kierkegaard sacó del célebre opúsculo medieval y de la consideración de la ascética y mística católica hasta encontrar altamente conveniente el culto de los *Modelos*, esto es, de la Virgen y de los Santos (*Diario*, 1852, X4 A, 521). Aun el llamado e. teológico de G. Marcel (1889) interpreta la existencia cristiana, mediante la *fe*, la *fidelidad*, la *esperanza*..., pero no ha aclarado todavía el contenido de estas *situaciones* teológicas por donde poderlas distinguir de las similares de la esfera de la conciencia inmediata, ni ha demostrado en concreto la inserción de estas situaciones en la Encarnación del Verbo en Cristo; más aún, el término *encarnación* ha sido empleado por Marcel para indicar la condición del espíritu humano «ligado al cuerpo» (cfr. *Etre et avoir*, París, 1935, p. 11 ss.). Más cercano al genuino espiritualismo cristiano es el e. católico alemán que desarrolla la dialéctica de la existencia kierkegaardiana sobre la línea Newman-Pascal (K. Adam, R. Guardini, Th. Haecker, E. Przywara, Th. Steinbuechel...), y en última instancia en la problemática de S. Agustín (cfr. P. Wust, *Der Mensch u. die Philosophie*, Regensburg-Muenster, 1947, p. 28 ss., 86 ss.). El e. que afirma la prioridad de la existencia sobre la esencia debe afirmar el inmoralismo y la anarquía. Sin embargo, el e. tiene el mérito en su primer momento de haber atacado los fundamentos del racionalismo iluminista e idealista reivindicando la prioridad que compete al acto de la libertad del individuo para la estructura de la moral del hombre. Pero al e. le queda la misión esencial, si no quiere naufragar en una fenomenología negativa o puramente neutral, de fundar «la posibilidad de la libertad» en un principio que le aparte de la indiferencia de la historia hasta garantizar el éxito final y pueda al fin redimir al hombre del mal y del pecado. *Fab.*

BIBL. — TH. STEINBÜCHEL, *Existentialismus und christliches Ethos*, Heidelberg, 1948; C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, 1943; íd., *Foi et raison dans l'œuvre de Kierkegaard*, en *Rev. des sc. philos. et théolog.*, 32 (1948), 169-206; íd., *Fra Kierkegaard e Marx*, Firenze, 1952; E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, París, 1947; D. MORANDO, *Saggi su l'esistenzialismo teologico*, Brescia, 1948; FR. J. BRECHT, *Einfuehrung in die Philosophie der Existenz*, Heidelberg, 1948; F. BATTAGLIA, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Bologna, 1949; L. GABRIEL, *Existenzphilosophie von Kierkegaard zu Sartre*, Viena, 1951; J. MOELLER, *Existenzphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden, 1952; P. PRINI, *L'esistenzialismo*, Roma, 1953; J. I. ALCORTA, *El existencialismo en su aspecto ético*, Barcelona, 1953; P. FOULQUIÉ, *El existencialismo*, Barcelona, 1950; S. ALONSO FUEYO, *Existencialismo y existencialistas*, Valencia, 1949: D. MONZÓ PALÉS, *Ensayo valorativo del existencialismo*, Madrid, 1952; J. ITURRIOZ, *Existencialismo*, Zaragoza, 1951; I. QUILES, *Sartre, el existencialismo del absurdo*; íd., *Heidegger, el existencialismo de la angustia*, Madrid, 1948; N. G. CAMINERO, *El problema moral en el existencialismo*, en *Sal Terræ* (1951), 303-307; A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencialista*, Madrid, 1945.

EXORCISMO. — 1. Noción. - Es un conjuro por el cual se ordena al demonio salir de un poseso o no perjudicar a una persona (v. *Energúmenos*).

2. Facultad de echar los exorcismos. - La facultad de realizar este acto de los exorcismos se recibe en la orden menor del exorcistado; sin embargo, en la práctica no puede ser ejercitado más que por el sacerdote que tenga una licencia especial y expresa del Ordinario (can. 1151, § 1), cuando se trata de arrojar el demonio de un poseso; en otro caso, es decir, cuando se ha de impedir al demonio el ocasionar mal a alguno, puede ser hecho por cualquier sacerdote y privadamente por los mismos seculares, usando, p. ej., los sacramentales o invocando el nombre de Jesús. *Fel.*

BIBL. — J. Forget, *Exorcisme*, en DTC, V, 1762-1880; H. Lesêtre, *Démoniaques*, IV, *L'expulsion des démons*, en *Dict. de la Bible*, II, 1378-1379; P. Alfonzo, *I riti della Chiesa*, III, Roma, 1946, p. 74-80; J. Bosch, *Exorcismos de la Iglesia*, en *Reseña Eclesiástica*, 22 (1930), 203-208.

EXPERIMENTOS (en el hombre). — 1. Noción. - Bajo este nombre comprendemos actos como: operaciones quirúrgicas, inyecciones, administraciones de medicinas y cosas similares, p. ej., alimentos desconocidos en sus efectos; actos realizados no porque son medios útiles y más ciertos para el bienestar de la persona, sino porque queremos aumentar nuestro conocimiento y experiencia y especialmente la ciencia y el arte médico. En líneas generales se puede definir: hacer e. sobre el hombre es usar el mismo cuerpo humano (no se trata de su actividad natural), para promover la ciencia, la experiencia y la habilidad práctica.

2. Licitud. - Ante todo está prohibido realizar experimentos en una persona sin su consentimiento; nadie tiene derecho a disponer del cuerpo de su prójimo. Aunque el experimento sea sin daño, el acto es malo, ya que es una violación del derecho natural del prójimo. Este consentimiento no se comprende en el acto con que una persona se confía al cuidado de un médico dejándole hacer lo que crea útil; porque el paciente hace esto bajo la cláusula de limitar el permiso a los actos necesarios o útiles para su curación. Esto se sigue de la misma naturaleza de las cosas. Es cierto que el paciente da permiso general, pero al médico en cuanto tal, es decir, al hombre que no busca otra cosa que la curación y el bienestar de su paciente.

Queda el problema de si el hombre puede usar de su propio cuerpo para e., y dar a otros facultad de usar de su cuerpo para estos e.; de aquí se seguiría que éstos no harían mal usando de este permiso. Es necesario distinguir diversos casos: *a*) si se trata de e. de los que consta con certeza moral (que excluye la probabilidad, el serio temor de errar, por estar fundada en el conocimiento de las cosas de que se trata) de que no ocasionarán daño al cuerpo y, por lo tanto, al hombre, tales e. son lícitos, si por ellos el hombre puede promover la ciencia útil a la humanidad; *b*) si se trata de e. que no tienen ninguna utilidad para el bienestar corporal de la persona y existe además un peligro más o menos grave de consecuencias dañosas para el cuerpo, estos e. están en contradicción con la ley moral; porque realizarlos significaría tratar el cuerpo humano y por lo tanto al mismo hombre como una cosa ordenada a un bien externo: sería hacer un mal para lograr un bien. El que realiza el experimento en estas circunstancias lo hace porque es incierto: por lo tanto, porque existe peligro; por esta razón directamente quiere el peligro de ocasionar daño corporal. Esto no es nunca lícito. c) Hay un tercer caso en que se trata de e. útiles no sólo para la ciencia, sino también para la misma persona en el sentido de que a falta de medios ciertos para curar o salvar al paciente, el médico usa un medio incierto aun cuando duda si hará bien o mal. En este caso nos encontramos con e. de otro género. Para obrar según la ley moral el médico debe dejar a un lado la consideración de la utilidad que el experimento pueda tener para la ciencia y dejarse guiar solamente por el interés del paciente. Si hay más esperanza de salvar la vida o de hacer curar al paciente con el uso del medio incierto que sin él, es lícito usar el medio. *Ben.*

3. E. sobre los condenados a muerte. - Sobre los condenados a muerte es lícito el experimento sólo cuando se va guiado por una precisa finalidad científica por un motivo proporcionalmente grave y se realiza con el consentimiento explícito del sujeto. De otra suerte razones de humanidad y de justicia prohiben estas pruebas: si el individuo ha sido condenado a muerte para expiar una culpa, no por esto pierde su dignidad humana y el derecho al respeto ajeno.

Si el experimento se hace por justos motivos autorizado por el magistrado como conmutación de la condena a muerte (y, entiéndase, con el consentimiento del interesado),

y de aquí se sigue una enfermedad particularmente penosa, no sería por esto lícito matar al individuo, el cual, al sujetarse al experimento, ha descontado la pena, ni siquiera en el caso de que el individuo mismo lo pida; pero habrá que procurar por todos los medios aliviar sus sufrimientos y permitirle una vida soportable (v. *Eutanasia*).

4. E. SOBRE NIÑOS Y DEMENTES. - Así como en los e. sobre el hombre está en pleno vigor el principio del libre consentimiento del individuo, no es lícito tampoco practicar estos experimentos cuando comprometen la salud de personas incapaces de consentimiento válido (niños, dementes).

Estos e. peligrosos no son lícitos ni siquiera empleando sujetos incapaces portadores de afecciones incompatibles con la vida.

5. E. SOBRE LOS MORIBUNDOS. - Análogamente es ilícito realizar en los moribundos e. peligrosos que puedan apresurar o hacer más penosa su muerte. En éstos, sin embargo, puede ser moralmente lícita por motivos proporcionalmente graves la ejecución de e. inocuos e indoloros, con finalidad científica, como la inyección de sustancias colorantes no nocivas, destinadas a poner en evidencia — en la exploración posterior del cadáver — especiales estructuras morfológicas por determinados procesos funcionales.

4. E. PSICOLÓGICOS. - Hay todavía una serie de experiencias que no es lícito realizar sino por motivos muy graves sin la explícita autorización de los sujetos, que habrán de dar su asentimiento después de ser instruídos sobre la importancia de las investigaciones y de sus habituales resultados; nos referimos a las investigaciones, que, aunque no ocasionen un daño sensible material al sujeto, pueden dañarle espiritualmente, ya que el individuo que se somete a ellas pierde el autocontrol y pone más o menos al desnudo sus tendencias, sus sentimientos, su vida ideoafectiva.

Es cierto que el experimentador, además de la escrupulosa observancia de las normas éticorreligiosas, está obligado al secreto profesional, pero el individuo a examinar podría negarse a someterse a la prueba (hipnotismo, u otros métodos que requieren el empleo de drogas que relajan los frenos de la inhibición consciente), si conoce sus efectos, los cuales por lo tanto es obligatorio señalárselos de antemano.

Se han de condenar absolutamente los experimentos que — como el psicoanálisis (v.) — sugieren sueños y fantasías inmorales o de algún modo perturban con sutiles y persistentes indagaciones sexuales, y con peligro de escándalo, la conciencia de los individuos.

5. CESIÓN DEL PROPIO CUERPO POR UNA CANTIDAD DE DINERO. - Es ilícita la cesión pagada del propio cuerpo a fin de que sea objeto de experiencias peligrosas o dañosas para la salud; es igualmente ilícito al experimentador tal adquisición. Sólo cuando estas experiencias tengan un fin racional de gran utilidad científica o práctica podrán hacerse lícitas siempre que, entiéndase bien, se practiquen con medios honestos; en este caso el dinero ofrecido por el investigador y aceptado por el individuo asume el valor de una compensación comprensible por los riesgos conscientemente afrontados en vista sobre todo de un notable bien común.

6. E. DE HIBRIDACIÓN HUMANA. - Son intrínsecamente ilícitos los e. dirigidos a estudiar los efectos del cruce entre el hombre y los animales, ya se haga de un modo natural, ya se trate de investigaciones efectuadas por medio de la fecundación artificial. En el primer caso, perteneciente ciertamente más a las perversiones sexuales (v.) que a las indagaciones biológicas, la prohibición cae abiertamente bajo el 6.º Mandamiento del Decálogo; en el segundo, la prohibición nace del hecho de que la fecundación artificial está prohibida en sí, como se explica en dicha voz.

Ni siquiera en el caso de que el experimento se haga con espermatozoos procurados sin culpa, puede encontrar la aprobación de la Iglesia, fiel y constante defensora de la dignidad humana y de la distinción neta — querida por Dios Creador — entre el hombre y las demás criaturas.

7. AUTOEXPERIMENTOS. - Las conquistas de la ciencia se verifican no pocas veces gracias al sacrificio de víctimas que la humanidad presenta como héroes a las generaciones futuras. Entre estos bienhechores ejemplares destacan los médicos: médicos que no han dudado en ofrecer su propia persona para experimentar los efectos de un nuevo fármaco, para valorar la virulencia de un microbio o la eficacia de una vacuna, etc., con miras al progreso científico y al bienestar de la comunidad.

La moral católica — que no hace muchos años (1952) se pronunció explícitamente a este propósito por boca del Sumo Pontífice — admite estos experimentos, siempre que tengan una posibilidad concreta de éxito, y justificación proporcionada al riesgo que se corre

y cuando no haya otro medio menos peligroso para obtener el mismo propósito. *Riz.*

BIBL. — L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1953; I. BALAGUER-VINTRÓ, *Límites morales de la experimentación humana, en medicina*, Barcelona, 1953; A. BORRELL MACIÁ, *La persona humana. Derechos sobre su propio cuerpo vivo y muerto. Derecho sobre el cuerpo vivo y muerto de otros hombres*, Barcelona, 1950; BUISSON, TANTER, etc., *La experimentación humana en medicina*, Madrid, 1953; F. PETRÓ, *La experimentación médica a la luz de un documento pontificio*, en *Rev. Esp. de Der. Canónico* (1952), 909-936.

EXPOSICIÓN (de la prole). — 1. NOCIÓN. Abandono y e. de la prole tienen a veces un mismo significado, otras veces no; pero el término más usado es el de e.

Etimológicamente el término e. de la prole se deriva del latín *exponere:* de aquí el sustantivo e. para indicar el fenómeno y el adjetivo expuesto o expósito.

El verdadero y propio abandono de la prole consiste en arrojarla sin cuidarse de su vida, más aún, con la intención a veces de hacerla morir. En uso en el mundo grecorromano, el abandono de la prole se hacía en lugares remotos, no iba acompañada de ningún objeto de valor, ni rodeada de medidas de precaución, por lo cual el niño generalmente moría.

Entre los griegos y romanos no había relación entre los hijos expuestos y los ilegítimos, porque dado el absolutismo de la *patria potestas*, cualquier hijo podía ser expuesto de cualquier modo.

En la Edad Media la e. de la prole indica más bien la acción con la cual los padres abandonan la prole propia a la caridad pública, aunque a veces existía un fin delictivo.

Con la creación y desarrollo de institutos especiales de asistencia, con la palabra e. se comenzó a expresar el hecho de llevar la prole a los hospicios, llamados brefotrofios (del griego βρέφος = recién nacido, y τρέφω = alimento, hospicios donde se crían los niños abandonados). El nombre de inclusa, que popularmente se da a estos establecimientos en España, parece derivarse del de la Virgen de *l'Écluse*, imagen traída en el s. XVI de Holanda y colocada en el Hospicio de niños de Madrid.

Hoy se distingue entre e. y abandono: la primera supone en quien la realiza el ánimo de procurar al niño aquel socorro que no se le puede o no se le quiere dar, depositándolo en lugares a propósito destinados a esto, en las iglesias o en otras partes (brefotrofio); mientras que el segundo se supone siempre hecho de modo y con el fin de librarse del infante sin preocuparse de si vivirá o morirá.

Tampoco son permutables los términos ilegítimo y expuesto, ni por significado natural, ni por significado histórico, ni por significado jurídico, aun cuando no se da verdadero expósito que no sea ilegítimo.

Se ha afirmado que el desorden moral produce los hijos ilegítimos y la miseria los expósitos. Esta afirmación no parece verdadera, al menos según el modo como se enuncia. Ambas causas concurren a crear el fenómeno de la e. de la prole.

2. BREFOTROFIOS. - Las tendencias humanitarias, que se notaron en el mundo romano al principio del imperio y que llevaron a cierta organización en la ayuda a la infancia, en la forma que permitía el espíritu de aquel tiempo, fueron recogidas por el cristianismo y llevadas a la cumbre de la caridad.

Los brefotrofios, como indica la etimología de la palabra, son los lugares donde se recogen y crían los niños expuestos. Aun cuando tienen un significado técnico, idéntico al actual, conviene notar que originariamente los brefotrofios no tuvieron la organización actual de institutos adonde se llevan los hijos ilegítimos a quienes sus padres no quieren reconocer, sino que surgieron como lugar de recogida de los niños abandonados en las calles o junto a las puertas de las iglesias, o en cualquier otro lugar. Poco a poco, por evolución, se llegó a la organización moderna.

Tal vez el iniciador de la asistencia a los expósitos sea cierto Zótico, que en una disposición de 472 de los emperadores Artemio y Zenón al prefecto Dióscuro se le llama primer fundador de los orfanotrofios. Los orfanotrofios y brefotrofios son organizaciones análogas. En Milán, en el año 787, encontramos el acta de fundación de un verdadero y propio brefotrofio, porque allí se recogían los hijos nacidos de uniones ilícitas, y éste puede ser considerado el primer brefotrofio de Occidente.

Los brefotrofios tuvieron un florentísimo desarrollo en Francia, la nación donde fué más vivo el interés por la infancia abandonada.

El torno, instrumento nacido al margen de los brefotrofios, era de forma cilíndrica, apoyado sobre un pernio giratorio, colocado en el muro de manera que sirviese para el paso del niño del exterior al interior sin que nadie pudiese observar quién realizaba la operación. Al girar el torno tropezaba con una campanilla que al sonar advertía la llegada de un expósito.

3. LA E. EN EL DERECHO MODERNO. - Todas

las legislaciones consideran el abandono como un delito punible.

En cambio, en las legislaciones trazadas sobre el espíritu germánico, no existen ni brefotrofios ni expósitos, por el principio que mira a salvaguardar aun los derechos de los ilegitimos, por lo cual no sólo se admite la investigación de la maternidad, sino que su denuncia es obligatoria y se admite la investigación de la paternidad en cualquier caso.

En los países que podemos llamar latinos, los expósitos existen con un carácter totalmente propio; el de *hijos de nadie*, y juntamente existen los brefotrofios, que son una forma de asistencia pública en sustitución de los verdaderamente obligados, que son los padres.

El motivo de esto es sin duda la salvaguarda de la integridad de la familia, por lo cual no hay obligación de reconocer la responsabilidad propia en la procreación de la prole ilegítima: se admite la investigación de la maternidad, mientras que sólo en algunos casos, muy determinados, y no en líneas generales, se admite la investigación de la paternidad.

Con respecto a la prole ilegítima, desde el punto de vista moral ante todo, las responsabilidades son comunes a ambos padres, lo mismo que en la procreación legítima, por lo cual lo que es deber de la madre, debe ser también deber del padre. Sin embargo, por motivos de orden social, la ley legítimamente puede poner limitaciones al cumplimiento de estos deberes en lo que se refiere a lo que es conveniente y no es estrictamente necesario, sacrificando los derechos individuales a derechos más amplios, como son los derechos familiares y sociales.

No se debe decir con esto que de esta manera se castiga a un inocente, ya que la condición del ilegítimo no es un castigo, sino un estado de naturaleza. Ahora bien, si se considera que los bienes de familia, como son el nombre paterno, la fortuna, la posición social, más que bienes de los padres en cuanto tales, son bienes de la familia, destinados a su desarrollo, de suyo el ilegítimo no tiene ningún derecho a esto, por no tener estado de familia. Éste se verifica plenamente para el ilegítimo que nace en el seno de una familia ya constituída, o en relación con uno o una ya ligados por el vínculo de familia, mientras que en el caso de filiación puramente natural, nada impide decir que el vínculo de la sangre tiene de algún modo el puesto del vínculo familiar, por lo cual son cosas justas el reconocimiento y la herencia.

Una disminución de derechos de los ilegítimos, respecto de los legítimos, se justifica sólo en la medida en que el interés irreductible y esencial de la familia lo requiere. Fuera de esto no se debe aprobar ninguna inferioridad del hijo ilegítimo.

Los moralistas afirman por esta razón la obligación por parte de los padres de criar la prole, incluso ilegítima, cualquiera que sea el grado de ilegitimidad; juzgan lícita la e. de la prole en el brefotrofio en casos de excepcional gravedad y peligro para el bien social y familiar (hijos adulterinos), o para el bien personal de la vida o del honor, quedando siempre firme la obligación de los alimentos, que se ha de realizar del modo posible. *Pal.*

BIBL. — LALLEMAND, *Histoire des enfants abandonés et de laissés*, París, 1885; PAOLI, *Abbandono di neonato*, en *Nuevo Digesto Italiano*, I, 8; LUÈ, *Esposti*, en *Enciclopedia giuridica*, V, 275; DE COURZON, *Études sur les enfants trouvés*, Poitiers, 1847; CIMINELLI, *L'assistenza all'infanzia illegittima*, Roma, 1939; G. ROSSI, *Donne cadute e donne redente*, Milano, 1945; ODDONE, *I diritti del fanciullo nel paganesimo e nel cristianesimo*, en *Civiltà cattolica* (1941), IV, 93-104, 242-245; PICEA, *Maternità e infanzia*, Roma, 1941; PALAZZINI, *Jus fœtus ad vitam*, Urbaniæ, 1943; A. ALONSO MUÑOYERRO, *La transformación de las Inclusas en España*, Madrid, 1955; J. ALÚSTIZA IRIARTE, *Estudio del niño abandonado en las Inclusas. Su mortalidad en España y los problemas que plantea*, Madrid, 1955; J. COMIN, *El problema de las Inclusas en España*, Madrid, 1954.

EXTREMAUNCIÓN. — 1. NATURALEZA. - La e. es el sacramento por el cual un cristiano, gravemente enfermo, recibe, mediante la unción con óleo consagrado y la oración del sacerdote, la salud del alma y algunas veces también la del cuerpo. Los elementos esenciales de la e. son (can. 945) la unción con aceite de oliva, consagrado a este fin por el Obispo o por un sacerdote, autorizado por la Santa Sede (materia del sacramento) y la oración que se ha de recitar durante la unción (forma). En el rito latino es obligatoria la unción de las diversas partes del cuerpo que son como los vehículos del pecado: los ojos, las orejas, la nariz, la boca, las manos, los pies. En peligro inminente de muerte basta sin embargo una sola unción sobre la frente. Incluso cuando la unción es múltiple, por un motivo razonable se puede omitir la de los pies (can. 947, § 1). La fórmula sacramental es: *por esta Sta. Unción y por su piísima misericordia el Señor te perdone todo cuanto de malo hayas cometido con tus ojos, con tus*

orejas, etc. (Ritual Romano, tít. VI, c. 2, L. 8-9). Cuando la e. es administrada como una sola unción se suprime en la fórmula la mención de los diversos sentidos (can. 947).

2. Ministro. - De la Sda. Escritura y de la tradición (Jac., 5, 12-15; Conc. trid., Ses. XIV, *De extr. unct.*, can. 1-3: Denz. 926-929), se deduce claramente que sólo el sacerdote puede administrar la e. De suyo esta administración está reservada al párroco del lugar; en caso de necesidad, o con permiso al menos racionalmente presunto del párroco, es lícito administrar la e. a cualquier sacerdote (canon 938). El párroco está obligado a administrar la e. por justicia; los demás sacerdotes por caridad, en caso de necesidad (canon 938).

En una religión clerical exenta corresponde al superior administrar personalmente o por medio de un sustituto la e. a los profesos, novicios, así como a todos los que residen en la casa día y noche, en calidad de domésticos, alumnos, enfermos o convalecientes (can. 514, § 1).

A los canónigos corresponde, según el orden de dignidad, por la norma de sus estatutos (can. 397, n. 3) administrar la e. al Obispo enfermo.

3. Sujeto. - Es el bautizado que ha llegado a la edad de la discreción y que se encuentra en peligro de muerte por razón de enfermedad o de vejez; no aquel que aunque próximo a la muerte está todavía en buena salud (can. 940, § 1). Para poder recibir la e. no es, sin embargo, necesario que la muerte sea ya inminente y que no haya ninguna esperanza de curación, sino que es suficiente que la enfermedad que se padece pueda tener un fin mortal y que haya avanzado tanto que sea de temer este final, aunque haya todavía probabilidad de curación. Cuando se duda si la persona se encuentra realmente en peligro de muerte se puede administrar la e. bajo condición (can. 941). Durante el mismo peligro de muerte no se puede administrar la e. más que una vez (can. 941, § 2). Pero durante la misma enfermedad se puede repetir la e. cuando las condiciones del enfermo hayan mejorado de tal modo que haya hecho desaparecer el peligro de muerte y el enfermo posteriormente haya recaído.

El sujeto debe tener además la intención, al menos implícita habitual (can. 943), de recibir la e.; esta intención se contiene en la voluntad no retractada de morir como buen católico. De suyo la e. es un sacramento de vivos y debe recibirse por lo tanto en estado de gracia. Pero en el caso de que el enfermo no pueda confesarse suple al sacramento de la penitencia, a condición de que el enfermo tenga por lo menos atrición de sus pecados graves (v. *Contrición*) y tenga la voluntad firme de no volver a caer en ellos.

No hay de suyo obligación estricta de recibir la e.; pero si quien la descuida lo hace por desprecio o no está en condiciones de procurar de otra manera su propia salvación, comete una culpa grave.

Para la administración de la e. a los locos, v. *Locura*.

4. Efectos. - La e. pone al enfermo en las manos de la divina misericordia durante todo el peligro de muerte. Le da un aumento de gracia santificante, de las virtudes y de los dones anejos y el derecho a recibir mientras no cese el peligro en el momento oportuno gracias actuales especiales para soportar con más paciencia los sufrimientos corporales y para resistir con mayor facilidad a las tentaciones. La e. conforta también al enfermo y le ayuda a vencer el estado de debilidad causado por el pecado. La e. además remite en parte o en todo, según las disposiciones del sujeto, las penas debidas aun por los pecados ya perdonados y puede también restituir la salud del cuerpo. Si el que recibe la e. no está en gracia, pero no es consciente de su estado o se encuentra en la imposibilidad de confesarse, el sacramento produce, como ya hemos dicho, la gracia santificante y los efectos unidos a ella, a condición de que el sujeto tenga por lo menos atrición de sus pecados graves y la voluntad firme de no volver a caer en ellos. Si una de estas condiciones faltara el enfermo queda por el momento privado de la gracia y de sus efectos: si antes de que pase el peligro remueve el óbice (la adhesión al pecado grave), en virtud del sacramento se producen los efectos (v. *Reviviscencia de los Sacramentos*).

5. Advertencias prácticas. - Es de gran alivio y utilidad para los enfermos graves recibir a tiempo y con pleno conocimiento la e. A este respecto el médico y los parientes pueden tener grave responsabilidad y los fieles deben alejar todo temor infundado de recibir o hacer que se administre a tiempo a sus parientes un sacramento tan beneficioso para el alma y hasta para el cuerpo.

Es evidente que la e. no puede ser administrada a los que ya están muertos. Pero

como no se puede excluir la posibilidad de un estado de vida latente, que al menos en ciertos casos se prolonga por algún tiempo, después de haber cesado las pulsaciones del corazón y la respiración, la Iglesia, como madre piadosa, permite que se administre la e. después de la muerte, bajo condición, a aquellos que parecen muertos, y en un tiempo todavía más largo si la muerte ha sido repentina o violenta. Procúrese, por lo tanto, con toda diligencia llamar en estos casos inmediatamente a un sacerdote, sobre todo si el accidentado da todavía señales de vida. Conviene, sin embargo, tener muy presente que la e. no perdona los pecados ni siquiera a los que no pueden confesarse si no tienen contrición y propósito de no volver a pecar. *Man.*

BIBL. — L. GODEFROY, *Extrême-Onction, questions morales et pratiques*, en DTC, V, 2014-2022; H. LECLERCQ, *Extrême-Onction*, en DACL, V, 1029-1037; D. CARD. JORIO, *La sacra unzione degli infermi*, Roma, 1934; A. GOUGNARD, *Tractatus de Extrema Unctione*, Mechliniæ, 1938; H. S. KRYGER, *The doctrine of the effects of Extreme Unction in its historical development*, Washington, 1949; E. F. REGATILLO, *Repetición del Viático y Extremaunción*, en *Sal Terræ*, 41 (1953), 665-670.

F

FACULTAD. — 1. NOCIÓN. - La palabra f. puede tener varios significados, no sólo en sentido genérico, sino también como término técnicojurídico. Puede significar en el derecho canónico, p. ej., una posibilidad, una licencia, etc. Pero en sentido más propio f. significa en derecho una potestad, sea ordinaria o delegada, de obrar válida o lícitamente desde el punto de vista jurídico, p. ej., la f. de dispensar, de absolver de penas canónicas, etc. Pero en el sentido estrictamente propio canónico la f. no comprende la potestad ordinaria (esto es, aneja al oficio según el can. 197, § 1), ni la concedida por el mismo derecho o por costumbre, sino sólo la concedida por una especial delegación, hecha por un superior eclesiástico competente, p. ej., la potestad delegada por un simple sacerdote para dispensar de un impedimento matrimonial. Estas facultades pueden concederlas todos aquellos que tienen potestad ordinaria y a los cuales no está prohibida la delegación por la ley, y también los que tienen potestad delegada a los que legítimamente se les ha concedido el poder subdelegar. La f. puede ser concedida por ellos para uno o más casos, expresamente señalados en personas y materia, y en este caso se llama f. *particular*, o concedida perpetuamente o por un tiempo indefinido, o por un tiempo determinado (p. ej., por un quinquenio), o para un determinado número de casos, siempre que éstos no sean individualizados en determinadas personas, y en este caso se llama f. *habitual*.

Las facultades más conocidas son las facultades papales o apostólicas, concedidas por el Sumo Pontífice personalmente o por medio de los dicasterios de la Sta. Sede. También los Ordinarios, sean del lugar, sean de religiosos, esto es, los Superiores mayores de las religiones clericales exentas, pueden conceder facultades habituales.

2. INTERPRETACIÓN DE LAS FACULTADES HABITUALES (can. 66). - *a*) Las facultades habituales son consideradas en el derecho canónico como privilegios *præter ius* y, por lo tanto, se han de interpretar ampliamente.

b) Exceptuados dos casos, a saber, que las facultades hayan sido concedidas a una persona como tal por una razón especial *(industria personæ)* o que en las facultades se haya establecido expresamente lo contrario, las facultades habituales concedidas por la Sta. Sede a los Ordinarios no cesan habiendo cesado la potestad del Ordinario (p. ej., por la muerte del Obispo o del Superior mayor), sino que pasan a su sucesor (p. ej., Vicario capitular, Obispo sucesor) y las facultades concedidas al Obispo alcanzan también al Vicario general y en las misiones al llamado Vicario delegado (Sda. Congregación de Prop. Fide, 8, XII, 1919, en AAS, 12 [1920], 120).

c) La f. concedida implica otras potestades necesarias para poder hacer uso de la f.; así en la f. de dispensar va incluída la potestad de absolver de eventuales penas eclesiásticas, que puedan obstar a la concesión de la dispensa; pero esta absolución tiene sólo este efecto, a saber, hace válida la concesión de la dispensa, pero no quita los demás efectos de la pena eclesiástica.

3. LAS FACULTADES HABITUALES PAPALES O APOSTÓLICAS. - a) *Historia*. Ya en el s. XIII la Sta. Sede concedía determinadas facultades, ante todo a los Legados Apostólicos, y en el s. XIV de un modo especial a los misioneros (p. ej., a los dominicos y franciscanos). Estos indultos, destinados principalmente a las necesidades de las misiones y a la llamada diáspora, eran de formas diferentes y causaban algunas veces un poco de confusión y de abuso. Por lo cual Urbano VIII instituyó en 1633 una Congregación especial de Cardenales para examinarlos y redactarlos en una o en más fórmulas precisas. La Congregación redactó cinco fórmulas, apro-

badas más tarde por Urbano VIII, a las que en siglos posteriores se añadieron otras. Las facultades eran concedidas primero por bulas o breves apostólicos, después por el Sto. Oficio y más tarde por la Sda. Congregación de Propagande Fide y, finalmente, también por otras Congregaciones.

b) *Praxis actual*. Después de la promulgación del CIC las facultades apostólicas han sido nuevamente revisadas y reformadas. Entre las facultades que la Sta. Sede suele conceder actualmente son las más notables las siguientes:

1) *Las facultades de la Sda. Congregación de Propaganda Fide* para los Ordinarios de las misiones, aprobadas en 1919 y en vigor desde 1.° enero 1920. Hasta 1940 había tres fórmulas, dividida cada una de ellas en una fórmula mayor y otra menor, pero desde 1.° enero 1941 existe solamente una fórmula, dividida en una mayor para los Ordinarios con carácter episcopal y otra menor para los demás Ordinarios. Las facultades se conceden por diez años y se refieren a la administración de los Sacramentos, la absolución de las penas eclesiásticas, etc.

2) *Las facultades quinquenales de la Sagrada Congregación Consistorial* para los Ordinarios no sujetos ni a la Sda. Congr. de Propaganda Fide ni a la Sda. Congr. Oriental. Después de la promulgación del CIC la Congr. abrogó estas facultades considerándolas superfluas por haber sido sustituidas por las concesiones contenidas en el mismo Código, pero a petición de los Obispos fueron introducidas nuevamente, primero en 1922 con fórmulas separadas de las diversas Congregaciones y después en 1923 (cfr. AS, 15 [1923], 193-194) concedidas en un folio único por la Sda. Congr. Consistorial como antes, pero conteniendo también las facultades que suelen conceder las demás Congregaciones, es decir, la del Sto. Oficio, la de Sacramentos, la del Concilio, la de Religiosos, la de Ritos, la Penitenciaria Apostólica. Según los diversos paises hay cuatro fórmulas distintas de estas facultades. Además la Sda. Congregación Consistorial en los últimos decenios concedió especiales facultades para la América Latina (AS, 41 [1949], 189-191).

3) *Las facultades para los Nuncios, Internuncios y Delegados Apostólicos*, que no son las mismas para todos (Vermeersch y Creusen, o. c., p. 658 ss.).

4) *Las facultades de la Sda. Penitenciaría para el foro interno* (llamadas *Pagellas*), sea para los Ordinarios, sea para los confesores, principalmente para los confesores religiosos. *Led.*

BIBL. — G. VROMANT, *Facultates apostolicæ*, Louvain, 1947; G. STANGHETTI, *Prassi della S. C. de Prop. Fide*, Roma, 1943; H. PEETERS, *Facultates quas Ordinarii et Missionarii habere solent*, Mechliniæ, 1950; G. MICHIELS, *Normæ generales iuris can.*, vol. II, p. 432-445.

FACULTADES COGNOSCITIVAS (Aplicación de las). — 1. NORMA A OBSERVAR. - De Dios hemos recibido la inteligencia y también la vista y el oído que están al servicio de la inteligencia como medio para perfeccionarnos y para alcanzar nuestro fin, que es Dios. Existe, pues, una norma que se ha de observar respecto de la actividad de estas potencias: esta actividad es lícita a condición de que no sea inoportuna ni peligrosa o inútil para los fines para los que hemos recibido las facultades cognoscitivas y que la intención sea recta; más aún, es obligatorio hacer uso con recta intención y oportunamente de las f. cognoscitivas en la medida necesaria parar poder cumplir del modo debido los deberes propios.

2. OBLIGACIÓN DE APLICAR LAS F. COGNOSCITIVAS. - Tenemos la obligación fundamental de instruirnos en las gestiones religiosas y es cosa realmente dolorosa e inexcusable que un cristiano muy instruído en cualquiera de las ramas de la ciencia profana no tenga más que un conocimiento rudimentario de los dogmas, de la moral, de la ascética cristiana (v. *Doctrina cristiana*). Sin embargo, hoy se puede constatar un despertar consolador en este aspecto: en muchos lugares hay círculos de cultura en que se estudian las cuestiones religiosas y espirituales. Hay también la obligación de procurarse al menos aquella cantidad de conocimientos, cultura y habilidad técnica necesaria para responder a las exigencias de la profesión propia y para ser un miembro útil a la colectividad. A este propósito es necesario observar que la cultura general que hace al individuo participante de la suma de los bienes intelectuales de la humanidad, para muchos no es tan sólo un apéndice útil de la ciencia profesional, sino que les es necesaria para poder resolver del modo debido sus propios deberes en el ambiente social. Dados los progresos incesantes en todos los campos de la ciencia y de la actividad humana, es evidente además que el deber de instruirse no se limita al tiempo de la preparación profesional, sino que es permanente: de otro modo nos encontraríamos en la imposibilidad de corres-

ponder a las progresivas exigencias de la profesión propia y de la propia misión dentro de la convivencia social.

3. Pecados. - Respecto a la aplicación de las f. cognoscitivas se peca por defecto no aplicándose con la debida diligencia a estudiar lo que se debe conocer. El grado de culpabilidad en este defecto depende del grado de negligencia y de la importancia de la cosa ignorada: así sería culpa mortal no aplicarse o aplicarse con notable negligencia a remover una ignorancia que nos pusiera en grave peligro de quebrantar un precepto grave o de causar un daño notable. En cambio, se puede pecar por exceso, por curiosidad (v.). *Man.*

BIBL. — E. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, vol. XII, Torino, 1931, p. 61-85, 111, 161; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 517-521.

FALSEDAD. — 1. Noción. - La f. es la adulteración dolosa o la supresión de la verdad realizada en daño de otro. Concurren aquí dos elementos: la alteración de la verdad *(immutatio veri)* y la intención fraudulenta de dañar a otro. Con la f. se viola por lo tanto no sólo la virtud de la veracidad, sino también la virtud de la justicia. La f. puede ser cometida con palabras, con escritos o también con hechos determinados; y se divide en f. material y f. ideológica y conceptual. La primera consiste en la alteración de un documento escrito; la segunda en el uso ilegítimo de un documento al que se atribuye con artificios, correcciones y falsos testimonios un valor que no tiene.

2. Apreciación moral. - La f. es pecado en cuanto es mentira (v.), y en cuanto es un fraude (v.). En el derecho canónico y civil se considera además delito. Pero el derecho canónico, por ser la f. uno de los llamados delitos de mixto foro, deja ordinariamente su castigo a los Tribunales civiles (aunque reivindicándose siempre la punición de los clerigos) y se fija más bien en algunos aspectos del delito de f. propios del foro eclesiástico.

3. Diversos aspectos de la f. en el derecho penal español. - Los principales delitos de falsedad señalados en el CPE son los siguientes:

a) La denuncia y acusación falsa. Es el delito de los que imputan falsamente a alguna persona hechos que si fueran ciertos constituirían delito o falta (cfr. CPE, art. 325). (El derecho canónico considera también la falsa denuncia de un confesor no solicitante [v.].)

b) Falsificación de documentos públicos. Es el delito del oficial público que en el ejercicio de sus funciones redacta un documento falso que no responde a la verdad o altera un acta verdadera de lo cual se puede derivar cualquier daño público o privado, o comete una falsedad en un documento público (CPE, arts. 302 ss.).

c) El testimonio falso, delito del que llamado como testigo a un juicio afirma una cosa falsa, niega la verdad o calla en todo o en parte lo que sabe acerca de los hechos sobre los cuales es interrogado. Si la deposición se hace bajo el vínculo del juramento el perjurio se considera circunstancia agravante (CPE, arts. 326 ss.). El soborno de los testigos es una especie de falsedad en juicio.

d) La copia falsa de un documento. Es el delito del oficial público o de cualquier otro que, fingiendo la existencia de un documento público, simula una copia y la expide en forma legal, o expide una copia del documento público diversa del original (CPE, arts. 202 ss.).

La f. puede cometerse también en escritura privada, falseándola o alterándola cuando de ella pueda derivarse perjuicio de tercero o se cometa la falsificación con ánimo de causarlo (CPE, arts. 306 ss.).

e) La falsificación de la firma o estampilla del Jefe del Estado o de los ministros, o del sello del Estado; igualmente la falsificación de la firma del Jefe de una potencia extranjera o de sus ministros y del sello de un Estado extranjero (CPE, arts. 269 ss.).

f) Falsificación de moneda en metálico y billetes del Estado y de Banco (CPE, artículos 283 ss.).

5. La f. en el derecho canónico en especial. - En el derecho canónico se toman en consideración prácticamente: *a)* la falsificación de reliquias o el uso de reliquias falsas: la falsificación está castigada con excomunión reservada al Ordinario (can. 2326), su venta está considerada como acto de simonía (can. 1289, § 1); *b)* la falsificación o fabricación de letras apostólicas, castigada con excomunión reservada de modo especial a la Sta. Sede (can. 2360, § 1); *c)* la obrepción o subrepción en las demandas de rescriptos (v. *Rescripto*); *d)* la falsificación de otros documentos eclesiásticos que puede ser castigada por el juez según la gravedad del delito (can. 2362), con mayor rigor si el

falsario es custodio oficial (can. 2406, § 1). *Pug.-Tr.*

BIBL. — I. BRYS, *Juris canonici compendium*, Bruges, 1949, p. 529-530; F. CARNELUTTI, *La teoria del falso*, Padova, 1935; A. QUINTANO, *La falsedad documental*, Madrid, 1952.

FAMA (Buena). — 1. NOCIÓN. - Es la estima general de la excelencia de una persona. Es un gran bien de valor *moral* y consiguientemente tiene relación también con los bienes y ventajas de orden *material*.

2. DERECHOS Y OBLIGACIONES. - Todo hombre tiene derecho a la conservación de este bien, esto es, de esta general estima, la cual puede existir aunque la conducta de la persona no responda ciertamente a ella. La persona *misma* que goza de buena f. tiene también la obligación de conservarla, en primer lugar como un bien suyo personal, después como un bien ajeno, de sus hijos, parientes, amigos, colegas, etc. Destruir la f. del prójimo es pecado de difamación que se divide en dos pecados distintos, la calumnia y la detracción, pecados ambos contra la justicia (v. *Difamación*). *Ben.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 73, a. 2-3; P. CIPROTTI, *De iniuria ac diffamatione in iure pœnali canonico*, Roma, 1937; KORMETH B. MOORE, *The moral principles governing the sin of detration...*, Washington, 1950.

FAMILIA. — 1. NOCIÓN. - F. es la unión de un hombre y una mujer que viven en una permanente comunidad matrimonial con los hijos que pueden ser el fruto natural de esta unión. Dos son los elementos constitutivos de la f.: *a*) la perfecta libertad de los esposos en la elección; *b*) la permanencia de la unión como lo requiere su misma naturaleza. El fin principal de la f. es la procreación y la educación de nuevos hombres, por lo que la f. es condición fundamental para la existencia física, moral, social y económica de la humanidad; la primera célula de toda la vida social. Como comunidad natural, cuyo fin es proveer a sus miembros de los más importantes bienes de la vida, no es solamente la célula primaria, sino también el modelo de toda comunidad, por lo que lógicamente ocupa el primer lugar entre todas las sociedades. La poligamia, la poliandria y otros fenómenos semejantes no son sino errores y aberraciones de la vida de f. normal y natural.

2. TEORÍAS EVOLUCIONISTAS DE LA F. - En los últimos tiempos se ha tratado con un abuso de fantasía de reconstruir una evolución histórica de la f., según la cual la f. estuvo privada en sus orígenes de todos sus elementos esenciales. Ningún sociólogo hasta mediados del siglo pasado ponía en duda que en la base de la evolución de la sociedad humana estaba la f. monógama. Esta doctrina tradicional fué combatida por Bachofen *(Das Mutterrecht)*, según el cual hubo tres fases en la evolución de la f.: *a*) desordenada promiscuidad sexual; *b*) agricultura, inventada y practicada por la mujer, por donde se llegó a unas relaciones sexuales ordenadas y se destacaron los derechos de la madre; *c*) patriarcado, última fase de la evolución familiar. Con ayuda de material etnológico esta teoría fué elaborada por Lewis H. Morgan. Fueron sus divulgadores Lilienfeld, Lubbock, Letourneau y otros. Entre las grandes masas se difundió por obra de los grandes teóricos del socialismo: Marx, Engels *(Der Ursprung der F., des Privateigentums u. des Staats)*, Bebel *(Die Frau u. der Sozialismus)*. En ningún momento faltó la oposición crítica a estas infundadas fantasías (C. N. Starcke, E. Westermarck, E. Grosse, etc.); otros muchos etnólogos no las aceptaron jamás (H. Spencer Tylor, Fr. Ratzl, H. Schutz, etc.).

Pero la teoría evolucionista recibió un duro golpe en los últimos decenios del nuevo material más abundante y más autorizado, así como de las investigaciones más serias inspiradas en rectos principios de crítica histórica.

W. Schmidt demostró en su precioso libro sobre los pigmeos que entre estos pueblos pertenecientes a la más antigua cultura primitiva la forma matrimonial es monógama. Las nuevas investigaciones de Wundt, W. H. Rivers, R. H. Lowie, Ankermann, W. Koppers, etc., confirmaron la monogamia como forma familiar primaria.

3. EL CRISTIANISMO Y LA F. - La monogamia fué, pues, el sistema preferente entre todos los pueblos primitivos junto con el vínculo permanente de los cónyuges. Los esposos tenían plena libertad en su mutua elección, los niños eran bien recibidos, su educación correspondía a la mujer. En las fases sucesivas de cultura se manifestaron por causas diversas la licencia sexual, la poligamia, la afirmación de la *patria potestas* (el matriarcado no forma una fase de esta evolución). El Fundador del Cristianismo restableció la monogamia de la f. y su indisolubilidad. «Al principio no fué así» (Mateo, 19, 8). Jamás ha habido una palabra que haya tenido tan graves consecuencias en la evolución de la

humanidad: ella implantó en la cultura occidental cristiana la monogamia, asegurando así al mundo cristianizado una superioridad interior sobre todas las demás civilizaciones de la tierra; el matrimonio fué elevado a sacramento; fué asegurada la plena libertad de los esposos unidos en el sacramento con unión indisoluble; fué reforzada la protección a los hijos antes y después de su nacimiento.

Todas las medidas que se han tomado o que se piden para proteger la f. son de inspiración cristiana. Todas las doctrinas y todas las tendencias anticristianas son indefectiblemente antifamiliares. Empezando con el Renacimiento y la Reforma toda la serie de errores ulteriores tuvieron como tendencia constante la «desfamiliarización», hasta llegar a la doctrina y práctica bolchevique por la que el matrimonio no es más que un puro contrato que se puede disolver incluso por la voluntad expresa de una sola parte.

4. Derechos y obligaciones de la f. - De la historia comparada de la cultura se deduce sin asomo de duda que la f., o sea, la sociedad doméstica, es una sociedad anterior a toda otra sociedad. Tiene, por lo tanto, derechos y deberes independientes del Estado como lo afirman incansablemente los documentos pontificios. Estos derechos se extienden a todos los fines esenciales de la fe, y en primer lugar a la conservación y educación de los hijos, así como también a la libertad de proveerles de todos los bienes necesarios a la vida cotidiana.

La f. es la educadora de los hijos; el Estado tiene aquí una función complementaria y subsidiaria. Por lo tanto, el monopolio estatal de las escuelas es un atentado contra los derechos primarios de la f. (v. *Escuela laica*). En general las interferencias del Estado en el ámbito familiar deben ser muy limitadas.

La función del Estado respecto de la f. consiste en ayudarla y asegurarle las condiciones necesarias de vida para que pueda desarrollarse y funcionar como unidad fundamental de la sociedad. «Es en verdad muestra de sabiduría en el gobierno proteger el instituto familiar con leyes oportunas que garanticen sus fundamentales prerrogativas» (Pio XI, Carta a la Semana Social de Italia, 1926). Sus leyes e instituciones deben asegurar al trabajador un salario justo o el salario familiar (v.), capaz de satisfacer todas las necesidades inmediatas y futuras de la f., de manera que la esposa y los hijos de corta edad no se vean obligados a trabajar fuera de casa. Convendría que toda f. llegara a adquirir una pequeña propiedad; organizar una política de viviendas con el fin de que toda f. popular pueda poseer una casa o tener al menos una vivienda a un precio moderado; tutelar la salud de la f. por medio de medidas higiénicas; favorecer una mayor seguridad en el trabajo; suprimir los barrios insalubres; activar la lucha antituberculosa, contra el alcoholismo y las enfermedades venéreas, etc. Es necesario además proteger la santidad de la f. con la lucha contra la inmoralidad, contra la prostitución, contra la prensa obscena, contra los lugares de diversión nocturna; con la abolición del divorcio; la represión del adulterio (v.), la lucha contra el aborto (v.) y al mismo tiempo en el reconocimiento de la benéfica e insustituíble influencia de la religión sobre el matrimonio y sobre la f. No hay que olvidar la ayuda que se debe prestar a los jóvenes para que puedan fundar un hogar, el préstamo nupcial que les permita poner su casa, la mitigación de los impuestos en proporción al número de hijos, etc. En una palabra: todo por la f., porque de ella depende la suerte del progreso cultural, político y económico de la sociedad. *Per.*

BIBL. — W. Schmidt, *Die Stellung der Pigmäenvolkerin in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910; W. Schmidt y W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona, 1925; A. Ciccu, *Il diritto di famiglia*, Torino, 1922; A. Baudrillart, *Mœurs paiennes, mœurs chrétiennes*, París, 1929; I. Giordani, *Il messaggio sociale degli Apostoli*, Roma, 1937; A. Brucculeri, *La famiglia cristiana*, Roma, 1944; G. Bernucci, *La famiglia*, 1947; J. Card. Gomá, *La familia*, Barcelona, 1941; E. Ilundain, *Familia y Colegio*, Madrid, 1952; E. Lamera, *Pequeño y grande nido*, Bilbao, 1943; A. Moreno, *La familia semilla divina*, Madrid, 1946.

FANTASÍA (Educación de la). — 1. Selección de las imágenes. - Para los moralistas tiene especial interés el conocimiento de la eficacia que las imágenes de la fantasía ejercen sobre la vida práctica, bien por medio del apetito sensitivo, bien por medio de la voluntad. Toda imagen tiende a su actuación, y con tanta mayor fuerza cuanto es más viva y rica en detalles; por lo tanto, es moralmente útil entretenerse en las imágenes elevadas y honestas y es moralmente peligroso cultivar fantasías que representen escenas de vicio. Esto vale especialmente en materias venéreas y en sucesos criminales, especialmente cuando van movidos por el espíritu de venganza.

2. Imágenes y educación. - Estas consideraciones tienen particular importancia para

quien se ocupa de la educación de la juventud y para el que se dedica a espectáculos públicos, ya que en los jóvenes y en el pueblo la f. ejerce un poder más imperioso que en los adultos y en los intelectuales. *Gra.*

BIBL. — C. PEILLAUBE, *Les images. Essai sur la mémoire et l'imagination*, París, 1910; E. DUPRE, *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, París, 1925; J. LINDWORSKY, *El poder de la voluntad*, Bilbao, 1947.

FANTASÍA (naturaleza psicológica). — 1. DEFINICIÓN. - Este término de origen griego (φανθασία) fué usado filosóficamente por primera vez por Aristóteles para definir la facultad de recrear con la mente los datos de la sensación en ausencia de los objetos que la habían provocado. Este es hoy todavía el significado corriente del término con la añadidura —a partir del siglo XVI— de ciertos conceptos estéticos, de modo que, p. ej., Vico hizo de la f. el motivo no sólo del arte, sino de toda la primera fase de la civilización humana; mientras que Croce identifica la f. y la pura intuición estética.

2. F. E IMAGINACIÓN. - En la Edad Media fué traducido este término con *imaginatio*, pero hoy la imaginación es una palabra que pertenece principalmente a la psicología.

Si, según el gusto de muchos modernos, queremos dar un distinto significado a los dos términos, podemos considerar que a la f. se atribuye el carácter de la elaboración estética de las representaciones, negada de ordinario a la imaginación, que obedece a intereses prácticos en la reproducción o en la nueva asociación o creación de sus imágenes.

Por lo demás, esta distinción es más bien una sutileza y no todos la admiten.

Resumiendo, f. es la facultad (sensitiva e interna) de representarnos las cosas ausentes mediante sus imágenes (que ordinariamente se llaman mentales).

3. DATOS DE PSICOLOGÍA Y DE PSICOPATOLOGÍA. - Las imágenes de los objetos y de los hechos que constituyen nuestra experiencia se pueden presentar a nuestra mente de dos modos diversos: como reevocación de determinadas representaciones, esto es, como *recuerdos*, o también como nuevas combinaciones sin una relación estricta con la realidad y entonces hablamos de imaginación o de f.

La imaginación tiene una parte grandísima en nuestra vida psíquica y no existe ninguna actividad del pensamiento en que no haya por lo menos una pequeña parte de imaginación. De la fantasía del sueño a la creación del artista, de la formulación de una hipótesis a la solución de un problema o a la invención de un mecanismo, la imaginación trabaja siempre; ella constituye la actividad creadora que impide a nuestro espíritu detenerse o automatizarse en el hábito.

Tres son principalmente los aspectos bajo los cuales puede presentarse la imaginación: *a*) disociada de las demás actividades psíquicas, no controlada por la crítica ni dirigida a un fin determinado (lo cual se observa en el sueño y en ese soñar con los ojos abiertos que es el abandono pasivo al libre juego de la f.); *b*) ligada y dirigida por otras actividades psíquicas para el logro de un fin predeterminado (como se observa en las especulaciones filosóficas y científicas); *c*) dirigida a un fin propio, sin referencia ninguna a fines extraños a la misma (como se observa en la creación artística).

La imaginación tiene un enorme desarrollo en el niño (y en los pueblos primitivos), más aún, uno de los caracteres fundamentales de la mentalidad infantil es la falta de una diferenciación neta entre la memoria y la imaginación, entre la realidad y la f.; de manera que el niño en los primeros años de la vida (de ordinario hasta alrededor de los cinco años) suele creer en la realidad cuanto ha imaginado simplemente y a menudo juzga haber visto lo que simplemente ha soñado.

En el ámbito de la psicopatología los excesos de imaginación se observan principalmente en los estados de excitación, mientras que sus deficiencias suelen constatarse en los oligofrénicos tórpidos y en general en el torpor psíquico. Las alteraciones cualitativas de la imaginación en los confabulantes (dementes seniles, histéricos), etc.

4. REFLEJOS MORALES. - En este asunto de la f. nos enfrentamos principalmente con dos problemas en el plano moral. El uno se refiere al gobierno de la f. y el otro a la atención que se ha de prestar a ciertos sujetos exuberantes de f.

Con respecto al primer problema observamos que para combatir las imaginaciones morbosas se han de usar los medios sobrenaturales (oración, sacramentos, etc.) y procurar divertir la mente a otros objetos. A este fin ayuda más que una acción directa una práctica de vida llena de actividad material, entregada al trabajo manual (ergoterapia) y en general a la fatiga física (v. *Psiconeurosis, Psicoterapia*).

El otro problema se refiere a la atención que se ha de conceder a los sujetos demasia-

siásticas, y su uso indebido ha de ser castigado con las mismas sanciones y penas que se aplican a los que indebidamente usan el uniforme militar (Cod. Just. Mil., art. 387; CPE, art. 324).

2. Obligación de llevarlo. - Los clérigos tienen además la obligación de llevar el h. eclesiástico, aun fuera de las funciones sagradas, y la obligación está sancionada por penas canónicas. Los clérigos menores que sin causa justa o sin licencia dejan el h. eclesiástico han de ser amonestados por el Ordinario y si no obedecen, pasado un mes, decaen inmediatamente *(ipso iure)* del estado clerical (can. 146, § 5): los clérigos mayores pueden sufrir gradualmente varias penas hasta la deposición (can. 3370).

La privación, tanto temporal como perpetua del h. eclesiástico, está prevista por el Código como pena vindicativa por delitos determinados (cáns. 2300; 2304, § 1; 2305) y la privación perpetua implica la privación de los privilegios clericales.

3. Datos históricos. - En cuanto a la historia se ha de notar que en los primeros cuatro siglos los clérigos vistieron el mismo traje que los laicos; pero cuando los vestidos bárbaros más cortos y sucintos sustituyeron a las vestiduras amplias y majestuosas de los romanos, pareció conveniente que los clérigos no se apartaran de los vestidos antiguos que por otra parte se acomodaban muy bien a su dignidad. De esta costumbre nació el derecho confirmado por varios sínodos desde el s. VI. El Conc. de Trento estableció la disciplina que sustancialmente se conserva en nuestro Código. En las Iglesias orientales está en uso también generalmente el vestido talar. *Fel.*

BIBL. — L. Cristiani, *Essai sur les origines du costume ecclésiastique*, en *Orientalia christiana period.*, 13 (1947), 69-80; P. Ciprotti, *Habito ecclesiastico*, en EC, I, 92-94.

HÁBITO RELIGIOSO. — 1. Noción. - Es el conjunto de vestidos especiales que llevan los miembros de una religión.

2. Historia. - Los primeros religiosos del cristianismo, los ascetas y los anacoretas, no tuvieron hábitos propios; continuaban vistiendo los que tenían en el mundo o a su propio arbitrio llevaban vestidos de penitencia hechos de tejidos ásperos, de pieles sin curtir, etc. Fué Pacomio, en el s. IV, el organizador de la vida cenobítica, el que dió a sus secuaces vestidos particulares y dió a la toma de h. una gran importancia hasta hacer de ella el comienzo formal de la nueva vida religiosa (Regula S. Pachomii, c. 49). En cambio, para las sagradas vírgenes ya en el s. III Tertuliano atestigua que llevaban «un hábito consagrado a Dios». San Jerónimo afirma que se les cortaba el cabello (PL 22, 1199), y desde el s. V hay tantos testimonios sobre el rito de la consagración y velación de las vírgenes que las ceremonias se pueden juzgar como una expresión solemne de la actual «profesión». Con los fundadores del monaquismo, sobre todo San Benito y San Basilio, el h. fué tomando cada vez más importancia hasta el punto de que el recibirlo al comienzo y usarlo durante la vida monástica vino a ser esencial, impuesto, después de las legislaciones monacales, también por las leyes de los concilios eclesiásticos. El Conc. de Trento ratificó la obligación gravísima de llevarlo continuamente, prohibiendo el abandono del h. religioso bajo pena de excomunión, c. 15, Ses. 25, y c. 19, Ses. 29.

3. Legislación vigente. - En el derecho actual (can. 492, § 3) toda religión debe tener su h. propio, aun cuando hoy se admite que la forma exterior puede diferir muy poco de la que usan los seculares, laicos o sacerdotes. Más aún, la Sta. Sede desea una simplificación del h. en las religiones femeninas, para adaptarse a los tiempos modernos (Pío XII, Discurso 8 diciembre 1950; Carta al Cardenal Micara, 12 noviembre 1950; Const. Apostólica *Sponsa Christi*, 21 noviembre 1950).

Los nombres y significados ascéticos que el h. recibe en toda religión son diversísimos. Según la práctica de la Sta. Sede las constituciones deben describir cuidadosamente la forma del hábito, el color, la materia, que han de ser simples y serias, y no es lícito después del decreto de alabanza de la Santa Sede al Instituto mudar el h. sin licencia de la Sta. Sede.

Las nuevas religiones que nacen no pueden tomar el h. religioso de otras ya fundadas (can. 492, § 3). El h., por constituir, al menos en el derecho actual, la característica de toda religión, debe ser llevado tanto en casa como fuera y no debe ser dejado sin grave razón o necesidad (can. 596). La entrada al noviciado ha de ser precedida por la toma del h., que debe ser llevado durante todo el noviciado (can. 553); sin embargo, la inobservancia de esta norma no invalida el noviciado. Los postulantes podrán tener un h. propio semejante al de los profesos, sin que esto sea obligatorio (can. 540, § 2). Han de deponer el h. religioso los exclaustrados (can. 639); los secularizados (can. 640); los religiosos despedidos (cáns. 648; 669, § 2).

Se ha de recordar lo dispuesto en el Concordato entre la Sta. Sede y España en su art. 17, en el que se prohíbe el uso del h. religioso a los seglares y a aquellos religiosos a los que la competente autoridad eclesiástica lo hubiera prohibido, pudiendo ser castigado este abuso con las mismas sanciones y penas con que se castiga el uso indebido del uniforme militar. *Mand.*

BIBL. — A. LARRAONA, en CpR, 5 (1924), 149; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 19, 201.

HABITUDINARIO. — 1. NATURALEZA. - H. (o consuetudinario) llámase al que con la repetición frecuente de un acto gravemente pecaminoso se ha creado una fuerte tendencia a este acto. Existe la posibilidad de hacerse habitudinario en cualquier pecado; pero en ciertas materias es más fácil que en otras adquirir un mal hábito: la lujuria, la imprecación, la blasfemia. La tendencia perversa se adquiere aún más fácilmente cuando existe una predisposición anterior. El hábito pecaminoso hace más difícil el ejercicio de la virtud, más aún, puede crecer hasta llegar a un grado de fuerza casi irresistible: por donde puede a veces atenuar la culpabilidad de los actos cometidos bajo su impulso, sin quitar necesariamente la culpa, incluso grave, especialmente cuando subsiste la responsabilidad en causa (v. *Voluntario en causa*).

2. NORMAS PRÁCTICAS. - Cualquier vicio puede ser debilitado y eliminado siempre que se usen los medios adecuados. El h. está obligado a detestar la tendencia perversa adquirida por él, a tener la voluntad firme de eliminarla y a emplear los medios oportunos a este fin. Al que no estuviese resuelto a hacer esto le faltarían las disposiciones necesarias para recibir la absolución.

Los medios adecuados son: el ejercicio de la presencia de Dios, la oración, el uso frecuente de los sacramentos, el pensamiento de la pasión de Cristo, de la brevedad de la vida y de los novísimos y poner actos contrarios a la tendencia perversa.

El que descuida o desdeña el emplear los medios necesarios para eliminar una costumbre viciosa, consiente por el mismo hecho en los actos desordenados previstos, aunque sólo sea de un modo confuso, como efectos posibles del vicio no combatido: estos actos, aunque cometidos sin conciencia, han de imputarse a la voluntad, en mayor o en menor medida, según el grado de negligencia en combatir el vicio.

Cuando por el contrario un vicio disgusta y se emplean los medios necesarios para desarraigarlo no son imputables los actos cometidos inconscientemente bajo el impulso de este acto.

La voluntad del h. que sinceramente se convierte y recobra la gracia ya no está adherida al mal; sin embargo, perdura todavía en él la propensión física hacia el pecado. Por lo tanto, aun cuando acontezca la conversión, se pueden sentir fuertes atracciones hacia el mal y esto explica el que precisamente en el período inmediato que sigue a la vuelta a Dios sea muy insistente el peligro de recaer y por lo mismo sea necesaria también una vigilancia constante y la adopción de medidas especiales de precaución.

El que ha contraído con la repetición frecuente de un acto venialmente pecaminoso una fuerte propensión a este acto no se llama h. Existe, sin embargo, la obligación de combatir también estos hábitos: obligación que podría ser grave si la proclividad a una culpa venial y la frecuencia de ésta vinieran a constituir un serio peligro de caer en culpa mortal. *Man.*

BIBL. — MERKELBACH, *De variis poenitentium categoriis*, Liegi, 1933, p. 31-35; íd., *Summa theologiae moralis*, I, 1-3, París, 1938, n. 580; A. ARRIGHINI, *La teologia morale: i vizi deplorati dai Santi*, Torino, 1938; T. ORTOLAN, *Habitudinaire*, en DTC, VI, 2019-2026.

HACIENDA. — 1. CONCEPTO. - Combinación orgánica de factores de producción cuyo fin es producir bienes y prestar servicios en la forma más económica.

Hay quien distingue, especialmente en el sector industrial, la h. de la *empresa:* la primera sería la unidad técnicoorganizadora de la producción, la segunda la unidad económica, a veces también jurídica, que tiende a realizar una ganancia. La h. sería el instrumento de la empresa, la cual, entendida de esta manera, podría abrazar varias haciendas. Pero de ordinario los dos términos se usan indiferentemente.

2. DIVERSAS FORMAS. - La h. puede ser:

a) *individual* o *colectiva*, según que asuma la responsabilidad un solo individuo o varios individuos ligados por un vínculo societario (sociedad anónima);

b) *privada* o *pública*, según que persiga directamente intereses privados o públicos;

c) *agrícola, industrial, comercial, de transporte, de crédito, de seguros*, etc., según la naturaleza del bien que produce o de la cualidad del servicio que presta;

d) *pequeña, media, grande*, según sus dimensiones, aun cuando es casi imposible en

concreto determinar los confines entre la una y la otra;

e) *simple* o *compleja* según que los factores de la producción se concentren en un solo sujeto (artesanado, propiedad cultivadora) o se divida en varios sujetos distintos (operarios, empresarios, capitalistas).

Estas distinciones como es fácil notar no presentan valor absoluto. Tienen un carácter principalmente empírico y la una puede resolverse en la otra. Es natural, p. ej., que la h. simple sea al mismo tiempo individual; y por lo tanto pequeña y casi con certeza privada; aunque una h. de estructura cooperativa se puede calificar también como simple más bien que compleja, porque sus componentes son —o pueden ser— al mismo tiempo capitalistas, empresarios, trabajadores.

La economía moderna se caracteriza en relación con la medieval por la destacada importancia de la hacienda grande y media en el sector de las industrias manufacturadoras; mientras que en la agricultura continúa prevaleciendo la h. pequeña.

3. Diversos aspectos. - La h. es un pequeño mundo. Son muchos los aspectos que presenta: técnicoorganizativo, financiero, contable, comercial, tributario, sanitario, social. La exigencia ética puede decirse que está presente en cada uno de sus aspectos y en todos los momentos de su vida. La adquisición de materias primas, el proceso productivo, la distribución de los productos, la división de los beneficios: son momentos de la vida de la hacienda en los que la prosecución de los intereses económicos va siempre acompañada de la instancia de la justicia y de la humanidad.

4. La h. organismo económico y social. La h. es un organismo productivo y en su funcionamiento interior está regulada por este motivo por leyes económicas. Es fundamental la llamada ley dimensional, que impulsa a la h. a asumir las proporciones más adecuadas para la realización del mayor beneficio posible.

Pero la h. es también una convivencia de seres humanos, cada uno de los cuales trata de desarrollar en ella una determinada actividad laboral. En el mundo económico moderno la h. —especialmente la media y la grande— se distingue por una señalada distinción entre productores y empresarios; es decir, entre los que trabajan en relación de dependencia y los que la dirigen poseyendo los capitales o teniendo la responsabilidad económicojurídica de ella: entre aquéllos casi siempre rige todavía el régimen salarial. Pero en estos últimos tiempos la evolución histórica, especialmente en los países más progresivos, parece avanzar hacia una paulatina inserción de los productores en los organismos haciendales, de modo que vayan asumiendo cada vez mayores responsabilidades; parece que el trabajo está pasando de instrumento de producción y objeto de derecho a hacerse sujeto preeminente de deberes y derechos y la hacienda terminará por tomar la forma y sustancia de una genuina comunidad de trabajo. *Pav.*

BIBL. — A. Magnier, *La participation du personnel à la gestion de l'entreprise*, Sirey, 1946; P. Pavan, *L'uomo nel mondo economico*, Roma, 1950.

HEBRAÍSMO (fuera de la tradición cristiana). — 1. Premisa. - El pueblo hebraico que había sido vehículo de la Revelación cuando ésta se presentó en su plenitud con Cristo y los apóstoles, la rechazó, al menos en el mayor número de sus componentes, y se puso fuera de la Iglesia; sin embargo, continuó una vida religiosa con su propio culto, creencias y moral.

Su orientación general se ha hecho anacrónica, ya que en tanto que la Iglesia se dirige toda a Aquel que vino a redimirnos y salvarnos, el h. se ha encastillado en una espera que no puede menos de ser vana y, al menos en la realidad objetiva, blasfema.

2. Culto. - La palabra *abhōdāh*, que indicaba la acción litúrgica en forma de culto sacrifical cruento, pasó después de la ruina del templo de Jerusalén a significar oración. La víctima se ofrece en don para obtener la reconciliación con Dios; en la oración y en las obras de caridad el hombre se da, se ofrece. El *servir a Dios con todo el corazón* (Deut., 11, 13) se refiere —según los doctores palestinenses— a la oración, lo cual vale también para el pasaje de Oseas, 14, 3: «perdona toda iniquidad y acepta la palabra (y no «el bien») y nosotros te ofreceremos el valor de los becerros con nuestros labios».

Al atardecer y durante la noche se temían los demonios, pero los doctores insistían en que se recordase todas las tardes el éxodo de Egipto, esto es, la obra protectora y salvífica de Dios. Éste es el significado que los doctores querían se atribuyese a las filacterias sobre el brazo y sobre la frente y a los rollos de pergamino colocado junto a las jambas de las puertas, que el Oriente semítico consideraba ser la sede preferida de los genios maléficos.

3. Creencias. - La idea de la ley revelada recuerda de continuo al Legislador, Dios santo y trascendente. Sin aceptar la idea de la hipóstasis, el h. postbíblico considera a Dios como una personificación de la Sabiduría y del Verbo (logos, *memrá*), aunque en un sentido muy diferente del cristiano. Todo hombre adulto en Israel reza por la mañana y por la tarde el *Escucha* (Deut., 6, 4-9; 11, 13-21; Núm., 15, 37-41), el Credo en la unidad absoluta de Dios. Antes y después del *Escucha* se dicen algunas bendiciones. Después del rezo se repite un trozo litúrgico *(Es verdadero y cierto)* que confirma el contenido del texto fundamental.

Las *Dieciocho Bendiciones* tratan de Dios como el Dios de los patriarcas, el Dios que da la lluvia y hace resucitar a los muertos; el Dios santo, dador del conocimiento interior de la verdad, poder discriminativo entre el bien y el mal; el Dios dador de los productos de la tierra; se le pide la conversión de los que están alejados de la fe y la gracia de hacer que todos los fieles dispersos vengan a reunirse sobre el suelo sagrado. Las últimas bendiciones invocan al Señor pidiéndole pan y ofreciéndole alabanzas.

Israel se considera el pueblo elegido y en relaciones de alianza con Dios, o sea, el pueblo protegido del Señor. A Israel el Señor le ha confiado una misión sacerdotal entre todos los pueblos. El Mesías es el rey ungido de Dios mismo que traerá la salvación a Israel, la justicia y la salvación al mundo entero.

4. Moral. - La vida del hombre en Israel se compone naturalmente de obras buenas y de pecados, méritos y deméritos, y todo hombre, y no sólo el pueblo como colectividad, será juzgado por Dios. Se reconoce el principio de la fragilidad humana, pero no el del pecado original. Con la ayuda de la ley el hombre debe luchar contra el mal, aunque todo dependa de Dios. El estudio de la Ley aleja al hombre del pecado y le abre el camino a la santidad.

La base de la moral es el decálogo. La moral conserva un carácter religioso y legal. La *regla de oro* es: *No hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti*, o sea, se prefiere la forma negativa a la positiva. La vida se ha de considerar como puesta al servicio de Dios por amor y no por interés. El hombre debe conservar cierto respeto para consigo mismo, debe suplicar a Dios el perdón de sus pecados, observar las fiestas, los ayunos y las prácticas expiatorias sin darse sin embargo a un austero ascetismo y sin amor al dolor y a los sufrimientos. Se da mucha importancia a una vida familiar limpia y basada en el respeto y afecto recíproco; el estado de virginidad no es apreciado. El vínculo conyugal es soluble por medio de la libre entrega y aceptación del *libelo de repudio* ante el tribunal rabínico. Al deber de amar a Dios está asociado el de amar al correligionario, pero también el extranjero debe ser amado *porque «fuisteis extranjeros en tierra de Egipto»*. El deber de la justicia y de la caridad tiene vigencia para con todos. La caridad vale por su contenido de bondad.

5. Mística. - En cuanto a la vida mística: no se presupone el estado de éxtasis, el abismarse el hombre en Dios. Las doctrinas místicas se basan en el concepto del carro de Dios de Ezequiel y en las visiones celestiales de Isaías, por lo demás se trata de una vida religiosa interior. La literatura mística considera además la obra de la creación por parte de Dios y el hombre *preexistente*, exponente de las diez *sefiroth* y el misterio del nombre de Dios. La oración tiene por objeto crear un vínculo de unión entre el orante y Dios. El amor de Dios implica la prontitud en dar la vida para santificar así el Nombre de Dios. La literatura cabalista desde el punto de vista históricoliterario se ha de considerar como un producto medieval, pero la doctrina en cuanto tal se remonta en sus elementos constitutivos a los tiempos del nacimiento del cristianismo. La obra principal de la cábala es el *Zohar* (esplendor). El pietismo, *hasidismo*, representa el reflorecimiento de la cábala en tiempos más cercanos a nosotros.

La celebración de las fiestas principales y del sábado abunda en elementos místicos entremezclados con elementos angelológicos.

6. Datos críticos. - Más que la moral en el h. es el culto y el dogma lo que constituye la ofensa de Dios, ya que sus diferencias con el cristianismo se basan en la negativa a escuchar su voz, que se ha hecho oír con más elevada resonancia en la plenitud de los tiempos (cfr. Jn., 1, 1 ss.). Por consiguiente, los actos del culto hebraico constituyen actos contrarios a la virtud de la religión, ya que honran a Dios con un culto falseado por los acontecimientos y la moral ha quedado imperfecta por no haber aceptado la integración y el perfeccionamiento traído por Cristo. *Zol.*

BIBL. — A. Vincent, *Le judaïsme*, Strasbourg, 1932; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, París, 1934, y II, París, 1935; L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*,

París, 1951; R. Llanas de Niubó, *El judaísmo*, Barcelona, 1935; V. Risco, *Historia de los judíos*, Madrid, 1954.

HEDONISMO. — 1. Concepto. - Es la doctrina que coloca en el placer el bien sumo y por lo tanto el principio supremo o la norma última de la vida humana. Del nombre de su más conocido representante en la filosofía griega (Epicuro) se llama también epicureismo.

2. Base de la doctrina. - La base de esta doctrina suele ser sensualista y materialista y por lo tanto no se cuida ni del alma ni de la virtud. Sin embargo, algunas veces trata de dar lugar también al alma, a la cual se propone asegurar placeres superiores; y llega hasta a inculcar cierta virtud de moderación, como medio para garantizarse una facultad más duradera en el goce. Así se obtiene algún correctivo a la grosería del sistema; el cual, sin embargo, no es ennoblecido con esto, sino sólo refinado en el arte del disfrute de los placeres. Confundiendo lo deleitable con lo honesto o subordinando esto a aquello el h. subvierte todo el orden moral y envenena sus fuentes. *Gra.*

BIBL. — A. Manzoni, *Del sistema che fonda la morale sull'utilità*, Torino, 1931; A. S. Festugière, *La doctrine du plaisir des premiers Sages à Epicure*, en *Rev. de sciences phil. et théol.*, 25 (1936), 223-258; A. Calcara, *Il problema morale nei tempi moderni*, Roma, 1943, p. 84-87; 90-94.

HEREJÍA. — 1. Noción. - La h. es el error pertinaz de una persona bautizada, la cual, manteniendo su fe en Jesucristo, niega una o más verdades reveladas y propuestas por la Sta. Iglesia como tales (can. 1325, § 2). En sentido restringido caen, pues, bajo esta definición solamente los bautizados; sin embargo, los pertenecientes a las múltiples sectas heréticas que hoy no administran ya válidamente el bautismo continúan llamándose herejes en un sentido más amplio. Elemento necesario de la h. es la oposición al magisterio de la Iglesia (magisterio solemne u ordinario, esto es, contenido en la doctrina común de la Iglesia); el hereje no acepta el magisterio como regla de fe, sino solamente su propio arbitrio. Quien niegue una verdad que personalmente juzga revelada sin que la Iglesia la proponga como tal, cometería un pecado contra la fe, pero no una h. Hereje no es solamente el que niega absolutamente una verdad revelada, sino también quien obstinadamente duda de ella; esto es, el que después de haber reconocido que una verdad ha sido enseñada por la Iglesia como revelada, continúa dudando de ella; no se trata aquí de aquellas dudas que son más bien una suspensión momentánea del juicio en caso de tentaciones contra la fe.

2. Notas morales. - La h., lo mismo que la infidelidad, puede ser *material* (negativa o privativa) con las mismas consecuencias respecto de su culpabilidad, o también *formal*. Es formal el pecado de h. de los que niegan o dudan obstinadamente de una verdad después de haber reconocido que ha sido enseñada por la Iglesia como revelada. El pecado de h. es gravísimo, el más grave en el género de la infidelidad (Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 6). El que niega una verdad ligada con la fe y enseñada infaliblemente por la Iglesia (como conclusiones teológicas, hechos dogmáticos, canonizaciones de santos, etc.) no es formalmente hereje, pero comete un pecado contra la fe. Una doctrina enseñada por la Iglesia no como revelada o infaliblemente cierta, sino simplemente como verdadera, impone la obligación de aceptarla con un asentimiento no sólo externo, reverencial, sino también interno; negarla pertinazmente no sería h., pero sería una desobediencia a la autoridad de la Iglesia (Pío IX, Carta *Tuas libenter* al Arzobispo de Mónaco, 21 diciembre 1863; Conc. Vat., Ses. 3, *de fide et ratione;* Sda. Congr. Santo Oficio, Decr. *Lamentabili*, 3 julio 1907, prop. 8, can. 1324).

3. Relaciones con la Iglesia. - La h. material en los que hasta ahora pertenecían a la Iglesia no separa del Cuerpo de ella; en cambio, los que han sido bautizados en la secta, pero yerran de buena fe, forman parte del alma, pero no del Cuerpo. Los herejes formales se sitúan con su pecado inmediatamente fuera de la Iglesia. Además, si el pecado es externo, lo mismo público que secreto, es castigado con excomunión, cuya absolución está reservada de un modo especial a la Sta. Sede; pero si el caso es presentado al juicio del Obispo en el foro externo, no es necesario el recurso a la Sta. Sede (can. 2314). En cuanto a los libros heréticos, v. *Prensa, Imprenta* y *Bibliotecas.*

Los herejes de buena fe, aunque no sean culpables en conciencia, han de ser tratados en el foro externo como excomulgados a no ser que se pruebe su buena fe. Está prohibido administrar los sacramentos (no las bendiciones, cáns. 1149; 2260, § 2) a los herejes, aunque estén de buena fe, si no se reconcilian primero con la Iglesia (cáns. 731, § 2; 2260, § 1). La simple asistencia a la

Sta. Misa les es permitida (can. 2259, § 2); más aún, es lícito aplicarla por ellos privadamente, evitando el escándalo (can. 2262, § 2). Si mueren como miembros de una secta sin signos de arrepentimiento no es lícito darles sepultura eclesiástica (can. 1240, § 1) (v. *Acatólicos, Blasfemia, Fe, Infieles*). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 11; B. MERKELBACH, *Summa theol. mor.*, I, París, 1936, n. 743-748; A. MICHEL, *Hérésie*, en DTC, VI, 2208-2257; B. LLORCA, *Nueva visión de la historia del cristianismo*, Barcelona, 1954.

HERENCIA (en biología). — 1. FUNDAMENTOS. - Por h. —o patrimonio hereditario— se entiende en biología el conjunto de propiedades o características morfológicas y psíquicas procedentes de los padres y contenidas en la célula (huevo fecundado) en la que se inicia el desarrollo del nuevo individuo. En el núcleo del huevo fecundado existen unos corpúsculos filiformes llamados cromosomas constituidos por un doble collar de granos ultramicroscópicos denominados *genes*, cada uno de los cuales tiene una función específica, un trabajo particular a realizar en la creación del nuevo individuo (así un gene —o mejor un grupo de genes— proveerá al color de los ojos, otro a la forma de la nariz, a una peculiar cualidad psíquica, etc.). Como cada progenitor da una serie completa de genes, la célula-huevo fecundada tiene una doble serie de estas formaciones: esto constituye una garantía de normalidad, dado que los dos miembros de cualquier pareja de genes realizan el mismo género de trabajo y que muchos genes son defectuosos, pero difícilmente lo son los dos genes de cada pareja. De ordinario basta que uno de los dos genes sea normal para asegurar la normalidad de aquella función determinada.

El desarrollo del nuevo individuo no está sin embargo subordinado completamente a las propiedades hereditarias señaladas; una parte de su futuro dependen de circunstancias ambientales en el más amplio sentido del término (alimentación, clima, perturbaciones morbosas, educación, etc.).

2. H. PATOLÓGICA. - Ante todo hay que distinguir lo que es hereditario de lo que es congénito.

Por condiciones patológicas hereditarias se han de entender sólo las que son transmitidas por los progenitores a la prole del mismo modo que se transmiten los caracteres de la especie y del individuo. Por lo tanto un factor patológico verdaderamente hereditario ha de tener el mismo substrato material que tienen los factores de la h. normal; en una palabra, se trata de una transmisión que se realiza por medio de parejas alteradas de genes.

Por condiciones patológicas congénitas se han de entender aquellas con las cuales se nace y que dependen de grandes alteraciones bien de las células sexuales antes de la fecundación, bien del producto de la concepción durante el desarrollo endouterino. Se entiende que la mayor parte de las condiciones patológicas hereditarias son también congénitas, evidentes ya en el nacimiento.

Así, p. ej., muchas deformaciones y monstruosidades, el albinismo, el daltonismo, son además de hereditarias congénitas; la llamada heredolúes, en cambio, es congénita; una contracción especial de las manos, llamada morbo de Dupuytren, es hereditaria, pero no es congénita, por desarrollarse en la edad adulta; la hemofilia afecta únicamente a los varones y se transmite exclusivamente por las mujeres, constituyendo un ejemplo de afecciones hereditarias ligadas al sexo, etc.

En el ámbito de las enfermedades mentales es hereditaria sobre todo la frenosis maníaco-depresiva (v.); frecuentemente lo es también la esquizofrenia (v.), la paranoya (v.), la llamada inmoralidad constitucional, etc.

3. DEGENERACIÓN. - La degeneración (que significa etimológicamente desviación del género), según una doctrina formulada por Morel en 1857 y perfeccionada por sus continuadores, es un proceso hereditario estrictamente morboso, que parte de la enfermedad adquirida en la cabeza de la familia degenerada y se desarrolla fatalmente en las generaciones sucesivas. Según el esquema excesivamente simplista dado por Morel en el campo psicopatológico, la degeneración influye cada vez más gravemente en las generaciones sucesivas iniciándose con simples neuropatías y dando lugar después a excentricidades, delirios, graves anomalías en la conducta, imbecilidad, idiotez y, finalmente, monstruosidad, infecundidad, con extinción de aquella rama familiar. Los descendientes de los primeros progenitores afectados accidentalmente por tóxicoinfecciones que repercuten en las células sexuales nacen por lo tanto predestinados ya a la degeneración y transmiten a su prole unas cargas de estigmas cada vez más graves.

En realidad el proceso de degeneración es bastante más irregular y complejo. Acompáñanle, en efecto, fenómenos de detención y hasta de regeneración. Además, no se pue-

de prever su curso ni es posible trazar —al menos en la práctica— una distinción demasiado rigurosa entre los verdaderos fenómenos degenerativos y los fenómenos patológicos no degenerativos; sin tener en cuenta que muchos pretendidos estigmas degenerativos no son tales y que sería muy falaz admitir un paralelismo demasiado constante entre las señales somáticas y las señales psíquicas de degeneración.

De todos modos este término y concepto de degeneración son objeto todavía de profundo estudio y susceptible de ulteriores desarrollos.

4. Corolarios morales. - Los conocimientos que poseemos sobre la h. —mediante la doctrina de los genes, las leyes de Morel y otros principios y nociones que nos parece superfluo recordar— justifican perfectamente, en el plano biológico, la prohibición éticojurídica de los matrimonios entre consanguíneos próximos. La consanguinidad no tiene verdadera importancia patógena, sino que se limita a sumar, y a menudo a revelar las disposiciones hereditarias latentes de los dos progenitores: disposiciones que quedan ocultas cuando la unión ocurre entre individuos no consanguíneos.

Las nociones modernas sobre los factores que gobiernan la h. dan su justo valor a la educación (física, intelectual y moral) como elementos que influyen en la inteligencia y en el temperamento del individuo, en su emotividad y en sus actitudes éticosociales. Es fácil además comprender que si la educación es integrada por oportunos influjos ambientales (en la más amplia acepción del término: alimento sano, morada higiénica, alejamiento de los malos ejemplos, ergoterapia, etc.), sacará de ello gran ventaja la salud somática y psíquica de los individuos, sobre todo si son sometidos a estos influjos precozmente y por un adecuado período de tiempo. Esto explica los maravillosos éxitos que en la recuperación de la juventud extraviada obtuvieron cuantos —desde San Felipe Neri a San Juan Bosco y a los recientes fundadores de las «ciudades de los muchachos»— han puesto en práctica aquellos métodos higiénicopedagógicos. *Riz.*

Bibl. — H. S. Jennings, *Eredità biologica e natura umana*, Milano, 1934; E. Tanzi y E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1934.

HERMAFRODITISMO. — 1. Concepto. - El h. corresponde a una condición bien estabilizada durante toda la vida del organismo y caracterizada por la coexistencia en el mismo individuo de los dos sexos, cada uno con su propia glándula genital específica conteniendo elementos perfectamente maduros.

Esta condición se denomina así del término ἑρμαφρόδιτος, que significa un ser híbrido, participante al mismo tiempo de la naturaleza masculina (Ἑρμῆς = Mercurio), y de la femenina (Ἀφροδίτη = Venus), nacido de la fantasía de los antiguos poetas orientales.

El h., extendido en los organismos inferiores, especialmente en los gusanos, constituye una condición teratológica en los animales superiores y en el hombre, donde, por detenciones o perversiones en la evolución formativa de alguna de las partes que debieran caracterizar el sexo, pueden formarse estas monstruosidades genitales hasta hacer dudoso a qué sexo pertenece aquel individuo determinado. Para comprender el fenómeno hay que recordar que durante el desarrollo embrional los mismos animales superiores y el hombre pasan por un estadio en que los dos sexos se encuentran representados —de un modo rudimentario— en el mismo individuo. Después de esto los rudimentos de uno de los dos sexos quedan en su estado, mientras que los del otro sexo continúan desenvolviéndose hasta constituir las características sexuales primarias y secundarias. Pero si, como ocurre a veces en el hombre, la evolución de los órganos genitales masculinos se efectúa con alguna anomalía, p. ej., la inclusión de los testículos en el abdomen, puede ocurrir que los órganos genitales externos se asemejen mucho a los de la mujer y al nacimiento del individuo puedan ser causa de error en la indicación del sexo. Este individuo provisto de glándulas genitales masculinas, pero con la apariencia externa de la mujer, constituye un ejemplo de *seudohermafroditismo masculino* o de *androginoidismo*, denominándose *andróginos* los hombres que parecen mujeres. Otras veces, más raramente, se verifica la condición opuesta, el del *seudohermafroditismo femenino* o *ginandria*, por anomalías en el desarrollo de los órganos externos femeninos hasta el punto de hacerlos semejantes a los masculinos, aun cuando no existan los testículos; más aún, existiendo el útero y los ovarios, aunque a menudo en estado hipotrófico o atrófico.

De otras variedades hermafrodíticas es aquí superfluo hablar. Bástenos recordar que no puede ocurrir nunca en el hombre el desarrollo completo al mismo tiempo de las glándulas genitales masculinas y femeninas,

ni —mucho menos— puede existir su funcionamiento simultáneo hasta permitir la autofecundación, como se verifica en los animales inferiores.

Parece que existe actualmente un medio decisivo (propuesto por Moore en 1953) para descubrir el sexo real de los individuos en los casos dudosos. Se trata de la biopsia de la epidermis, por la que se conoce el sexo efectivo, cromosómico del individuo, permitiendo así dar a los niños con caracteres sexuales inciertos la educación que corresponde a su sexo real: educación que tiene la mayor importancia en la orientación psicosexual del adulto.

2. H. Y MATRIMONIO. - En punto a matrimonio los hermafroditas eran subdivididos por los antiguos canonistas en:

a) *hermafroditas perfectos*, esto es, dotados al mismo tiempo (como entonces se creía) de órganos genitales masculinos y femeninos completos, de manera que tenían la plena capacidad de realizar a su elección actos sexuales propios del uno o del otro sexo indiferentemente. A éstos se les imponía una vez llegados a la edad adulta optar definitivamente por uno de los dos sexos, con promesa jurada de no volverlo a cambiar y de no usar jamás los órganos del otro sexo; sólo así se les permitía contraer válida y lícitamente matrimonio en el sexo elegido por ellos;

b) *hermafroditas imperfectos*, o sea, dotados de los órganos completos y perfectos de un sexo y de una manera rudimentaria de algún órgano del otro sexo;

c) *hermafroditas aparentes*, esto es, los que aparentemente, a los ojos del vulgo, parecen dotados de doble sexo, mientras que en realidad un médico experto los reconocería como pertenecientes solamente a un sexo determinado.

Hoy, como consecuencia de los resultados de la moderna fisiopatología, ya no se habla de los hermafroditas perfectos (que en realidad no existen), y los otros (seudohermafroditas) son admitidos por la Iglesia al matrimonio en el sexo preferente, salvo el caso en que resultasen afectados por impotencia cierta aun en aquel sexo.

Por lo tanto, aun en asunto de h. el impedimento dirimente se deriva siempre y sólo *ex capite impotentiæ*.

3. H. Y SACERDOCIO. - Los hermafroditas no han de ingresar en el sacerdocio (ni, naturalmente, en el estado religioso), cuando se trata de individuos portadores de anomalías morfológicas a las que puede acompañar —aunque sólo en un tiempo posterior— una anomalía endocrina con desequilibrios neurovegetativos y psicosexuales no indiferentes.

Scremin se manifiesta a este propósito rigidísimo y aconseja excluir incluso al «que presente la más pequeña anomalía morfológica». Nosotros pensamos con Bon, que se puede ser menos intransigente y que se puede permitir el camino del sacerdocio a los androginoides de condición muy leve, siempre —bien entendido— que exámenes escrupulosos hayan excluido la coexistencia de cualquier formación úteroovárica, aunque sólo sea hipotrófica, ya que ésta puede desarrollarse en la época puberal y en los años ulteriores. Lo mismo se ha de decir para las jóvenes aspirantes a la vida religiosa que presenten características del otro sexo.

4. LA CIRUGÍA DEL H. - Al cirujano le es lícito corregir el sexo de los seudohermafroditas, siempre que se trate de una corrección que mejore las características del sexo verdadero; no ya de una intervención que acreciente las simples apariencias del sexo inexistente.

En suma, como prescriben Tuffier y Lapointe, «hay que abstenerse rigurosamente de cualquier operación en sentido inverso al sexo real»; y es preciso también abstenerse de remover a los seudohermafroditas sus glándulas sexuales con el pretexto de que se trata de órganos desprovistos de valor funcional y que —de todos modos— los individuos en cuestión no están en condiciones de realizar el acto sexual. Aquellas glándulas, aunque no sean idóneas para la reproducción, son siempre fuente de importantes secreciones internas y ciertamente no está permitido transformar a un seudohermafrodita en un eunuco.

Además el cirujano que en el curso de una consulta ginecológica o de una operación extragenital (p. ej., con ocasión de una herniotomía), se da cuenta de que el sexo real de una persona es distinto del aparente, podrá callar al sujeto su hallazgo (para no perturbar una conciencia, trastornar hábitos e inclinaciones inveteradas, etc.), pero convendrá que informe prudentemente a los parientes del individuo a fin sobre todo de que éstos eviten sugestiones sexuales impropias y no favorezcan de ningún modo la creación de situaciones embarazosas e inmorales. Podrá darse, finalmente, el caso de que el cirujano llamado a prestar su consejo y ayuda a dos cónyuges se encuentre con un individuo nor-

mal y con un hermafrodita de sexo igual. Si la cosa es totalmente secreta y los cónyuges están de buena fe, queda a su conciencia en este caso elegir entre la revelación de la verdad (que perturbaría profundamente a las dos almas) y el silencio, que deje a los dos en la buena fe. Por nuestra parte si hubiésemos de intervenir en alguno de estos casos nos inclinaríamos en general por la primera solución, siendo siempre preferible la verdad, aunque sea dolorosa, y tal vez un proceso de nulidad de matrimonio.

5. Terapia hormónica. - Además de las clásicas y complejas operaciones quirúrgicas, existen hoy, en el tratamiento del h., las terapias hormónicas, dotadas de notables posibilidades curativas.

El tratamiento hormónico del seudohermafroditismo masculino consiste en la prudente suministración de testosterona y de gonadotropina coriónica. En el seudohermafroditismo femenino se aconseja la cortisona que tiene una acción indirecta contra la producción de hormonas andrógenas y virilizantes y favorable al desarrollo ovárico.

Se trata de tratamientos que se han de establecer precozmente y de larga duración, pero que conviene sugerir siempre con miras a obtener la fijación biológica de estos desgraciados. *Riz.*

BIBL. — P. A. D'Avack, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, I, Roma, 1940; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1952.

HERMANOS (y hermanas). — 1. Noción. Son los hijos de los mismos padres, de ambos (hermanos carnales) o sólo del mismo padre o sólo de la misma madre; estas dos últimas categorías se llaman comúnmente hermanastros o hermanastras. También se suele hablar a veces de h. por adopción (v. *Adopción*).

2. Derechos y deberes entre los h. - Entre hermanos y hermanas existe consanguinidad en primer grado en línea colateral, por lo que probablemente por derecho divino y natural y ciertamente por derecho eclesiástico está prohibido el matrimonio entre ellos (v. *Consanguinidad*).

Los hermanos y hermanas vienen inmediatamente después de los hijos, los padres y el cónyuge, como herederos *ab intestato* en todas las legislaciones o concurren también con ellos (v. *Testamento*).

Los hermanos y hermanas tienen entre sí deberes de amor fraterno que se han de concretar en la ayuda mutua, al menos frente a una grave necesidad. *Pal.*

BIBL. — V. las voces *Consanguinidad*, *Herencia*, *Familia*; y además A. Lo Monaco, *La famiglia nella storia della civiltà*, Alba, 1945; G. Bernucci, *La famiglia*, Romá, 1947.

HIGIENE. — 1. Generalidades. - La h. (del griego ὑγίεια = salud) es la rama de la medicina que estudia los medios para evitar las enfermedades. Sus orígenes se remontan a los de la civilización humana, pero como ciencia orgánica fundada en sólidas bases, puede decirse que apenas pasa de la segunda mitad del siglo pasado, es decir, de la época de los grandes descubrimientos sobre la naturaleza de las enfermedades infecciosas.

Para conseguir sus fines la h. no limita sus investigaciones y su acción al hombre, sino que las extiende a todas las condiciones del ambiente externo que influyen sobre el hombre. Así tenemos, para nombrar solamente los principales temas tratados por el higienista: la h. del agua, del aire, del suelo y de los alimentos; la h. de los tejidos y del vestido; la h. de las habitaciones, de las escuelas, de los hospitales; la bacteriología y protozoología, epidemiología y la profilaxis; la h. del trabajo y la lucha contra las intoxicaciones profesionales; la h. mental; la política sanitaria.

Con la implantación de las normas higiénicas se ha ido reduciendo de una manera evidente el número de casos de enfermedad y de muerte: baste recordar el número enorme de víctimas que se han salvado en los tiempos modernos gracias a la vacuna y a las grandes obras de saneamiento.

2. Métodos. - La h. se vale esencialmente de estos tres métodos: la observación directa de los hechos; la elaboración y análisis estadístico de los datos numéricos logrados en la observación de los fenómenos que interesan a la ciencia médica; la investigación experimental; con estos métodos se trata de llegar al conocimiento completo de las causas patógenas y de su modo de obrar, a fin de conseguir los procedimientos racionales de lucha contra las enfermedades. La eficacia de estos procedimientos será más tarde controlada bien examinando sus efectos inmediatos en los hombres y en las colectividades, bien ensayándolos experimentalmente, bien juzgando de sus resultados en las aplicaciones prácticas sobre grandes masas de individuos. *Riz.*

3. H. y ley moral. - Es evidente que no todas las normas de la h. tienen la misma

importancia. La norma higiénica en cuanto tal no impone en general una obligación de conciencia. En otras palabras, la violación de las normas higiénicas no constituye siempre un pecado ni siquiera leve. Pero por otra parte el vivir higiénicamente no es del todo indiferente bajo el aspecto moral.

Ante todo existen leyes morales impuestas por Dios mismo que son al mismo tiempo normas higiénicas. ¿Quién no sabe que con la transgresión de las leyes morales el individuo ocasiona con frecuencia grave daño a su salud (enfermedades venéreas) y al estado de salud de todo el pueblo (alcoholismo con todas sus funestas consecuencias)? Por esta razón advierte el mismo Espíritu Santo que quien peca ante su Creador caerá en las manos de los médicos (Ecle., 38, 15).

Por el contrario, cuando se trata de normas higiénicas que no forman parte de la ley moral podemos estar obligados en conciencia a observarlas por dos razones. Primero, cuando la autoridad pública establece una norma higiénica como ley estrictamente obligatoria para evitar un peligro notable de la salud, p. ej., las leyes que prescriben el modo de tratar a los enfermos contagiosos, las leyes dictadas para combatir una grave epidemia. Segundo, cuando con el descuido de una norma higiénica exponemos a un serio peligro la salud propia y la de los demás. El hombre tiene obligación de conservar su salud por ser un don preciosísimo del Creador, necesario para cumplir bien nuestros deberes en esta vida. Por esto no es lícito exponerla a daños ciertos o peligros más o menos graves, si no tenemos razones proporcionadas que justifiquen esta conducta. La obligación es tanto más grave y la transgresión menos fácilmente justificable cuando se trata de una norma higiénica más importante, porque en tal caso la transgresión expone a un daño más grave o a un peligro más próximo e inmediato.

4. H. Y LEGISLACIÓN SOCIAL. - No se puede negar que la vida de la gran masa de los hombres deja mucho que desear en cuanto a su aspecto higiénico. Muchos casos de muerte prematura, de largas y dolorosas enfermedades y otras miserias semejantes, que causan graves sufrimientos y disminuyen, si no destruyen, la felicidad de muchas familias, se evitarían si los hombres observaran mejor las normas de la h. Pero sería un error pensar que la culpa se encuentra única o principalmente en las clases populares. Cierto que a menudo hay falta de buena voluntad, indiferencia, descuido voluntario, ligereza; pero hay también mucha ignorancia por falta de instrucción; y sobre todo hay en muchos casos una imposibilidad práctica. La masa del pueblo se ve obligada a vivir en condiciones económicas y sociales de tal naturaleza que hacen absolutamente imposible la observancia de muchas normas higiénicas, o al menos tan difícil que no se puede exigir o esperar ni de las personas ni de las familias. Crear condiciones económicas o sociales favorables a la h. es la medida higiénica más urgente en nuestros tiempos. Si los gobiernos combatiesen con más seriedad los grandes enemigos de la h.: la inmoralidad privada y todavía más la pública, el pauperismo y la falta de justicia social (la Iglesia y los Sumos Pontífices no cesan de insistir sobre este tema), el pueblo escucharía y observaría mejor las prescripciones y consejos de la h. *Ben.*

BIBL. — L. OTTOLENGHI, *Trattato d'igiene*, Milano, 1932; G. PASTORI, *Il problema igienico familiare*, en *Il matrimonio e la famiglia cristiana*, Milano, 1945.

HIGIENE (mental). — 1. NOCIÓN. - Es particularmente importante por sus múltiples reflejos morales la h. mental, rama moderna de la h., cultivada principalmente por los psiquiatras, que estudia la prevención y profilaxis de las enfermedades mentales.

La h. mental comprende el estudio de la herencia (v.) y de las predisposiciones, la salud de las familias, el incremento de los ejercicios físicodeportivos sanos, los estudios y mejoras higiénicas de la infancia anormal, la fundación de escuelas propias para pequeños anormales psíquicos, la busca de los anormales en las poblaciones escolares y en las fuerzas armadas y su educación o reeducación racional, la asistencia extramanicomial a los sujetos predispuestos y a los salidos de los hospitales psiquiátricos, etc. Se vale sobre todo de la obra de las visitadoras y asistentes sociales psiquiátricas, las cuales deben constituir el lazo de unión entre el lugar de cura y la familia del enfermo mental: estas visitadoras, dotadas particularmente de paciencia, bondad, tacto, conocimiento de la materia y de los ambientes en que deben desarrollar su difícil y meritoria obra, deben examinar las condiciones de ambiente de donde provienen los enfermos, estudiar sus familias bajo los diversos puntos de vista (económico, higiénico, laboral, moral), concurrir al saneamiento de la familia misma y sobre todo de sus miembros jóvenes, sea con normas oportunas, sea con indicaciones a

quien pueda proveer los medios necesarios a este fin.

2. EFECTOS. - Como se deduce de estos breves datos es vastísimo el campo de la h. mental. De una solución satisfactoria de los problemas que conciernen a la h. mental podemos esperar el mejoramiento físico y ético de la humanidad, sobre todo de las clases menos pudientes y desarrolladas. Para el aspecto ético, v. *Higiene*. *Riz.*

BIBL. — L. OTTOLENGHI, *Trattato d'igiene*, Milano, 1942.

HIJOS. — 1. RELACIONES MUTUAS ENTRE PADRES E HIJOS. - Las relaciones mutuas entre padres e h. en cuanto tales son objeto propio de la virtud de la piedad (v.), y el vínculo íntimo que entre ellos existe hace que bajo ciertos aspectos no se puedan verificar las condiciones de la virtud de la justicia por faltar en este caso la perfecta paridad y alteridad que se requieren para la existencia de una relación que sea objeto propio de la justicia.

En efecto, los h. son algo del padre *(aliquid patris)*. Pero bajo otros aspectos existen relaciones de estricta justicia entre padres e h., urgidas juntamente por la piedad.

Los deberes y derechos respectivos de los padres y de los h., establecidos por el derecho natural, tienen su sanción solemne en la ley divinopositiva y encuentran su expresión en el cuarto precepto del Decálogo : *Honrarás a tu padre y a tu madre.*

Los h. deben ante todo amor, reverencia y obediencia. Esta última en aquellas materias y hasta el punto en que les están sujetos : los h. están sujetos a sus padres, normalmente antes al padre, hasta que llegan a la mayor edad. El principio de donde nace esta serie de obligaciones es el hecho de que los h. son deudores de la vida a sus padres, y que éstos, en cierto modo y medida, están investidos con relación a sus h. de la misma autoridad de Dios. Por esta razón estos deberes obligan gravemente. Dada la existencia de estos deberes de piedad se agravan los deberes de justicia en lo que respecta al pecado, si bien tal vez por el estrecho vínculo que existe entre hijos y padres, quedan los h. exentos de la obligación de restituir (v. *Restitución*). Revisten particular importancia las relaciones patrimoniales entre padres e h.

2. RELACIONES PATRIMONIALES SEGÚN EL DERECHO NATURAL. - Según el derecho natural los h., aunque sean menores, en cuanto que son personas, son capaces de adquirir y poseer bienes, que el padre tiene el derecho y deber *(ex pietate)* de administrar en interés de los h., si éstos, por ser menores o incapaces, por otro motivo de obrar jurídicamente les están sujetos.

Los bienes pertenecientes a los h. de familia pueden dividirse en dos categorías : *a)* bienes que les llegan por transmisión de propiedad de titulares anteriores, mediante donación, herencia o legado ; *b)* bienes procedentes del ejercicio personal de un arte, profesión o industria, y en general de cualquier trabajo remunerado.

Sobre los bienes de ambas categorías compete a los h. el dominio y los padres no pueden apropiarse de ellos sin faltar a la justicia. Pero los h. a su vez pueden tener obligaciones respecto de tales bienes para con sus padres.

Ante todo está la obligación de justicia de devolver al padre, excepto en el caso de condonación, los gastos hechos por él en orden a la alimentación, instrucción, etc., del hijo, el cual no tiene un derecho estrictamente tal (esto es *ex iustitia*) a tales prestaciones por parte del padre, no pudiendo ostentar a este propósito otro título que el de su propia indigencia e incapacidad mientras está en menor edad. Por esto el padre que administra los bienes del hijo puede en conciencia percibir de los frutos de los mismos la equivalencia de los gastos hechos para el sostén e instrucción del hijo y por la administración de los mismos bienes. Por lo mismo existe también la obligación, igualmente de justicia, de restituir lo que los h. sustrajeren injustamente a sus padres y de repararles los daños causados injustamente. Obsérvese a este propósito que el hijo que roba a su padre o que le ocasiona un daño injusto, peca contra la justicia, agravándose este pecado por la violación simultánea de la piedad.

Pero el vínculo estrecho que existe entre los padres y los h. hace que dentro de ciertos límites el padre no pueda mostrarse razonablemente contrario *(rationabiliter invitus)* a que el hijo se apropie algunos bienes, como, p. ej., modestas sumas de dinero para diversiones lícitas, comidas u otros gastos, además de lo que el mismo padre le da. Argúyese de aquí que estas sustracciones del hijo no revisten todos los rasgos del hurto, el cual es la sustracción de cosas ajenas a un dueño que es razonablemente contrario.

El mismo vínculo es causa de la especial configuración que toma en las relaciones entre padres e hijos la obligación de la resti-

tución, la cual en los h. para con sus padres es menos urgente que en los extraños para con los extraños. Más aún, si la suma sustraída o el daño causado no son excesivos y si no se trata de una suma destinada por el padre a un uso determinado (p. ej., al pago de los estudios) dilapidada arbitrariamente por el hijo, puede presumirse la condonación, en virtud de la cual el hijo queda exento de la obligación de la restitución en los casos señalados, siempre bien entendido que el objeto de ella no sea de elevado valor.

Finalmente, la misma relación influye en la determinación de la gravedad de la materia y de rechazo también sobre la obligación de la restitución ya considerada. Esta obligación habrá de considerarse tanto menos grave cuanto más se acercan la suma injustamente sustraída o el daño injustamente causado a aquella medida que ordinariamente se considera grave en esta materia. En general la mayor parte de los moralistas con San Alfonso juzgan que en estas circunstancias es materia grave la que llega al doble de la materia grave en los hurtos a extraños.

Incumbe en tercer lugar a los h. *(ex pietate)* la obligación de subvenir a la eventual indigencia de los padres siempre que puedan hacerlo sin notable detrimento propio. Esta obligación es grave hasta el punto de que muchos y muy autorizados moralistas son de la opinión de que un hijo que tenga a su cargo familia propia, en el caso de necesidad de los padres debe anteponerlos a los hijos propios, por tener para con los primeros una obligación de gratitud que no tiene para con los segundos.

3. Ganancias y derechos de los h. en el derecho natural. - Acerca de los deberes de los h. en relación con sus padres se han de considerar las diversas hipótesis en que puede desenvolverse el trabajo de los h. de manera que de la consideración del trabajo de los h. en general y de los derechos y cargas correspondientes aparezca con mayor claridad cuáles son sus derechos en el campo específico del trabajo y respecto de sus ganancias en el ámbito de la familia.

a) Si el hijo ejercita su trabajo separado del padre, las ganancias de este ejercicio le pertenecen, tocando al padre solamente la administración para el hijo menor y con la obligación *(ex iustitia)* para el hijo de restituir al padre los gastos de su manutención. Los autores la consideran obligación de justicia (opina en contrario Vangheluwe) con la obligación grave de piedad *(ex pietate)* de subvenir a las necesidades eventuales de los padres conforme a lo ya expuesto. Entiéndese que la citada obligación de justicia deja de subsistir cuando el padre la condona, la cual condonación puede presumirse fácilmente en los h. de familias que disponen de suficientes medios de fortuna, no así en las familias pertenecientes a la clase obrera que viven del trabajo del padre. Síguese de aquí que los h. menores que retienen su salario siempre que contribuyan por lo que consumen dentro de la familia, aunque pueden ser culpados de desobediencia si contravienen el mandato explícito de entregarlo y de faltar a la piedad, no pueden sin embargo ser tachados de injusticia.

b) Si el hijo ejerce un arte, una industria, etc., en nombre y por cuenta propia, aunque utilizando medios concedidos por el padre o también de propiedad paterna, pero clandestinamente, la ganancia derivada de tal género de trabajo se atribuye totalmente al hijo según la sentencia común de los moralistas, salva la obligación de resarcir los bienes fungibles consumidos al padre y de recompensarle por el uso de los no fungibles. Sobre estas ganancias además de estas obligaciones de restitución e indemnización cargan también todas aquellas obligaciones que recaen sobre un trabajo totalmente separado.

c) Si el hijo presta su trabajo en la profesión o industria paterna como dependiente o colaborador, no tiene derecho a paga ninguna si la utilidad realizada por él no supera los gastos con que él grava a su familia. Tampoco tiene derecho a recompensa la obra prestada por el hijo, aunque sea productiva de un lucro superior a los gastos que por él realiza su familia, y aceptada como gratuita por el padre, cuando la petición de la gratuidad por parte del padre es razonable, ya que una obra equivalente la hubieran prestado igualmente los demás hermanos o a un precio bajo los extraños. En cambio, en la hipótesis de que las ganancias procedentes del trabajo del hijo excedan los gastos que por él ha de hacer su familia y cuando no exista el concurso de los hermanos trabajando gratuitamente y en igual medida, o cuando existiendo tal concurso se haya establecido un pacto expreso con el padre a este propósito, el margen útil que queda de aquellas ganancias, una vez deducidos los gastos y obligaciones indicadas compete en pleno dominio al hijo. Pero en concreto para determinar la existencia del derecho mayor o menor del hijo a las utilidades y la medida en que le tocan influyen

varios factores, como son la renuncia del hijo, fácilmente presumible si el trabajo prestado por el hijo en la profesión paterna revierte en beneficio del hijo mismo en cuanto lo prepara a una posición independiente. Sin embargo, el padre no puede invocar esta renuncia si el hijo le reclama una recompensa, basado simplemente en el silencio precedente del hijo.

Hay que considerar además la ley civil que en esta materia puede determinar y especificar el derecho natural y las costumbres de los diversos lugares que tienen no pequeña importancia en este asunto. Estas circunstancias disminuyen y en algunos casos pueden llegar a eliminar del todo el derecho del hijo a una recompensa.

Además en la hipótesis de que el padre se haya reembolsado de las ganancias del hijo los gastos hechos o los haya condonado, sobre la utilidad que corresponde al hijo no incumbe ninguna obligación de justicia. A lo más podrá existir una obligación de piedad en caso de necesidad.

4. Relaciones patrimoniales en el derecho español. - El derecho civil español determina en esta materia las obligaciones y derechos de los padres en los arts. 159 y ss., según los cuales el padre, y en su defecto la madre, son los administradores legales de los hijos que están bajo su potestad. Los bienes adquiridos por el hijo pertenecen a éste en propiedad y en usufructo al padre o a la madre; a no ser que con su consentimiento viviera separado e independiente, en cuyo caso tendrá sobre ellos el dominio, el usufructo y la administración (art. 160).

Pertenece a los padres en propiedad y usufructo lo que el hijo adquiera con caudal de los mismos. Pero si los padres le cediesen expresamente el todo o parte de las ganancias que obtenga, no le serán éstas imputables en la herencia (art. 161).

Corresponden en propiedad y usufructo al hijo no emancipado los bienes donados o legados para su educación e instrucción, pero su administración la tendrá el padre o la madre a no ser que otra cosa se dispusiere en la donación o legado (art. 162).

Los bienes inmuebles usufructuados o administrados por el padre o la madre no podrán ser enajenados ni gravados sino por causa justificada de necesidad o utilidad y previa la autorización del juez del domicilio con audiencia del ministerio fiscal (art. 164).

Si en algún asunto el padre o la madre tuvieren un interés opuesto al de sus hijos no emancipados se nombrará a éstos un defensor que los represente en juicio y fuera de él (art. 165).

Los padres que reconocieren o adoptaren no adquieren el usufructo de los bienes de los hijos reconocidos o adoptivos ni su administración, si no aseguran con fianza sus resultas a satisfacción del juez del domicilio del menor o de las personas que deban concurrir a la adopción (art. 166).

Los tribunales, que pueden privar a los padres de la patria potestad o suspender su ejercicio en determinados casos, pueden igualmente privar a los padres total o parcialmente del usufructo de los bienes del hijo (art. 171).

En estas disposiciones parece adecuadamente interpretado y precisado el derecho natural, por lo que las normas del código, salvo legítimas costumbres locales en contrario y particulares circunstancias, son de aplicación obligatoria aun en conciencia. *Pal.-Tr.*

BIBL. — A. Vangheluwe, *De dominio filiorum familias*, en *Collat. Brugenses*, 43 (1947), 258-264.

HINDUÍSMO. — 1. Noción. - El h., llamado también neobrahmanismo, es el brote nuevo de la antigua religión hindú, sofocada por un milenio de reforma budística, nacido por obra de los brahmanes, que se sirvieron precisamente de él para combatir con más eficacia el budismo. Como es natural este nuevo brote, que para madurar empleó desde los primeros siglos de la era vulgar hasta el 1500, lleva la impronta de los factores que lo han alimentado, de los que el principal es el elemento popular que permaneció fiel a los viejos dioses y al cual los brahmanes restauradores hicieron las más amplias concesiones para tenerlo como aliado en el movimiento de repulsión budista.

El h. ha mantenido teóricamente todo el bagaje ideal del brahmanismo: la visión unitaria del universo, la transmigración de las almas o renacimiento según las acciones realizadas en la vida (ley del Karman), la celebración a diario del sacrificio doméstico, las cuatro castas.

Es cosa sabida que la conquista de la India por parte de la raza aria sobre la población indígena de color dividió y mantiene dividido al pueblo hindú en dos clases o castas étnicamente distintas: los arios y los no arios, y los arios mismos en subdivisiones secundarias (castas), cerradas en sí mismas según sus diversas actividades. Tiene la primacía sobre todas la casta sacerdotal o brah-

mánica, que termina haciendo converger en su provecho las prescripciones de la religión, haciendo del sacrificio administrado por ella el centro del mundo y del brahmán el verdadero dios en la tierra, en cuanto que la acción sacrifical tiene un efecto infalible que hace inútil el recurso de los dioses, los cuales figuran en las fórmulas sagradas sólo como etiquetas simbólicas, vacías de valor real. Los Brahmana, comentarios teológicos del Veda, explican en el sentido místico-teúrgico señalado los cantos y ritual del sacrificio y hacen de Brahma, que es la fórmula de la oración sacrifical, el centro del sacrificio, esto es, en último análisis, del universo.

2. Doctrina. - Pero la especulación brahmánica, de influencia casi abstractamente monística, no era adecuada para satisfacer el espíritu hindú, al cual eran siempre amables las figuras del politeísmo tradicional. De aquí se dedujo una mezcolanza de divinidades, de creencias y de ritos. Los dioses venerables de los Vedas reciben una máscara grotesca que los hace irreconocibles; la liturgia se mancha con elementos mágicos, el monismo filosófico del brahmanismo clásico recibe aplicaciones truncadas y curiosas que llevan a concebir una tríada puramente nominal en que el dios creador Brahma, propio de los brahmanes, queda en segunda línea, extraño a la devoción popular, mientras que el dios conservador Vishnú y el dios destructor Shiva se convierten en los titulares de las dos verdaderas y propias religiones independientes, respectivamente, vishnuísmo y shivaísmo. Su cercanía a los hombres ha suscitado la idea de una especie de transformación de los dioses superiores en los inferiores y a veces también en los hombres, de manera —lo cual responde a la tendencia monista y es al mismo tiempo la aplicación de la doctrina de la transmigración, ambas tan características de la mentalidad india— que no hay distinción neta entre los dos mundos; y mientras que el neobrahmanismo de tendencias más intelectuales se pierde en un misticismo de tinte vivamente teosófico, el popular asume un colorido curiosamente fetichista y satisface los sentimientos del pueblo con prácticas prefiadas de magia que llegan a veces al delirio.

Lo mismo que se ha rebajado el concepto de la divinidad se ha rebajado igualmente el modo y los medios de entrar en comunicación con ella: las dos vías clásicas sugeridas por el vedismo y por el brahmanismo filosófico: esto es, la obra (el sacrificio) y el conocimiento (la meditación) quedan abiertas todavía; pero el sacrificio se ha reducido más que nunca a una ceremonia de idolatría grosera, la meditación se reduce a una serie de prácticas teúrgicas y místicas de la peor especie que tienden a hacer que el individuo logre el *moksha* o la «liberación» mediante la absorción del alma universal.

Esta segunda vía que tiene su nombre consagrado: *Bhakti*, o sea, devoción, implica cinco grados que van de la simple quiete o descanso a la ternura extática. Pero esta unión mística con el dios se reduce de hecho a un verdadero erotismo que llega a prácticas obscenas, a las cuales no se puede encontrar equivalente si no es en las sectas gnósticas; prácticas erigidas en sistema y codificadas en manuales de arte amatorio por obra de los complacientes brahmanes en su intento de arrastrar a su religión la simpatía lasciva.

3. Sectas. - El h. no tiene un aspecto unitario, sino que está dividido en sectas y los fieles que forman los dos tercios de la población hindú, se agrupan en torno al dios que prefieren.

Además de los ya citados Vhisnú y Shiva se ha de recordar también a Krishna, estrechamente emparentado con Vhisnú hasta absorberlo en alguna secta. El mito lo describe primero como niño entre los pastores, participando de sus juegos, fiestas y amores (por ej., la pasión por Radha), después como guerrero famoso. Las leyendas de su vida pastoril están llenas de un erotismo ardentísimo, reflejado en el *Gita-Govinda*, drama lírico. La figura de Krishna niño es muy frecuente en las representaciones plásticas, pictóricas, etc.

Durga, consorte de Shiva, personifica la potencia creadora del dios y como tal recibe una especial veneración por parte de sus devotos, divididos en dos secciones, una llamada de la mano derecha que sigue las manifestaciones del culto normal, la otra de la mano izquierda que degenera en ritos orgiásticos.

No faltan algunas sectas deístas de las que recordamos solamente —además de la fundada por Nanak (n. 1539), cuyos discípulos (sikh) han terminado por constituir una religión aparte (v. *Sikhismo*) — la Brahma Samaj, fundada en 1830, monoteísta, que rechaza los Veda y profesa un deísmo que recuerda el protestantismo liberal; la Arya Samaj, también monoteísta, antimitológica, contraria a las prácticas de idolatría y a las castas, pero hostil al cristianismo y adherida a los Veda, de los cuales hace una exége-

sis que se esfuerza por concordarlos con el pensamiento moderno.

4. Culto. - El culto público de los hindúes se desarrolla no al aire libre como en los tiempos védicos, sino en el interior de los templos, donde sólo el brahmán entra durante la ceremonia. Los brahmanes llevan el distintivo de la secta a que pertenecen, pasan la vida en la lectura de los libros sagrados y presiden especialmente las ceremonias del culto privado.

5. Moral. - La moral del h. está de acuerdo con su visión del universo fundamentalmente monista, no obstante las diversas formas y objetos del culto.

La unidad absoluta y eterna del Uno universal y del Yo obliga al individuo a respetar a los otros, porque una ofensa hecha a un individuo recae sobre todos, cuando por el contrario hay que buscar constantemente todo lo que favorece la armonía y la unión.

Para obtenerlo es necesario el control de la mente, de la palabra y del cuerpo, que no deben dejarse sin custodia bajo pena de ser sometido a los deseos desordenados que perturban la paz del espíritu.

6. Estadística. - De los 347.823.495 habitantes de la India (censo de 1931) el h. cuenta 238.330.912, esparcidos por todo el país. *Tur.*

7. Datos críticos. - Lo que salta ante todo a la vista es el sincretismo religioso que se encuentra en el h., amalgama de doctrinas religiosas y filosóficas. La concepción trinitaria de la divinidad, vigente en el h., no puede aproximarse ni siquiera analógicamente a la Trinidad de la teología católica: en el h. los tres dioses tienen importancia diversa; las tres Personas en el dogma católico son iguales, aunque distintas, y Dios es uno en la naturaleza y trino en las personas. El culto del niño milagroso Krishna no tiene siempre buenos ejemplos que ofrecer a sus devotos; recuérdese la exaltación de su erotismo en el período juvenil. Entre las diversas sectas estos ejemplos tienen frecuentes imitadores con un programa totalmente epicúreo.

Aun el culto tiene aspectos bastante ridículos; en algunas sectas se presenta todos los días el simulacro del niño milagroso con un un niño vivo: se le lava, se le viste, se le ofrecen diversas especies de comida y se le pone en el trono, expuesto a la veneración de los fieles.

Entre los usos del *yoga* abundan las prácticas absurdas, como mancharse el cuerpo de ceniza tres veces al día, simular la locura con risas, cantos y danzas, imitar el mugido del toro. Una fracción de la secta Sakta en honor de la diosa Durga practica en secreto ritos orgiásticos; en la Bengala oriental y en el Assam degeneran en disolución. No faltan en las diversas sectas prácticas mágicas; misteriosos poderes se atribuyen también a las fórmulas rituales.

La migración de las almas, que parece uno de los cánones fijos de las religiones de la India, se admite en el h. *Pal.*

BIBL. — W. Hopkins, *The Religion of India*, Nueva York, 1820; A. Barth, *Les religions de l'Inde*, París, 1880; G. Garbe, *Indien und das Christentum*, Tubinga, 1914; J. W. Hauer, *Brahmanismus u. Hinduismus*, en *Das Licht des Ostens*, Stuttgart, 1923; P. A. Vath, *Im Kampfe mit der Zauberwelt der Hinduismus*, Berlín, 1928.

HIPNOTISMO. — 1. Definición y datos históricos. - Indica este término derivado del griego (ὕπνος = sueño) el conjunto de teorías y fenómenos relativos a un tipo especial de sueño artificial *(hipnosis)*, provocable con métodos diversos y que promueve o exalta la «sugestionabilidad» del sujeto, o sea, la disposición por parte de este último a ser dominado por una idea ajena y a realizarla.

Los fenómenos hipnóticos fueron conocidos desde la antigüedad, pero su estudio se remonta tan sólo a cerca de un siglo y fué iniciado por el médico escocés J. Braid, que con su obra *Neurypnology* (1843) y con otras publicaciones hizo una concienzuda investigación científica de los experimentos — no siempre exentos de charlatanería — discurridos por Mesmer y su escuela acerca de los fenómenos del llamado magnetismo animal, concluyendo que se trataba por el contrario de manifestaciones de naturaleza subjetiva. Braid con el simple método de hacer concentrar la mirada de sus pacientes sobre un objeto luminoso provocaba en ellos el sueño hipnótico, mediante el cual obtenía la curación de varios síntomas psiconeuróticos (tic, espasmos, convulsiones, etc.), lo mismo que cincuenta años antes había conseguido Mesmer con sus teatrales sistemas.

Más tarde el insigne neuropatólogo francés J. M. Charcot distinguió un gran h., provocable solamente, pero con la mayor facilidad, en sujetos histéricos (en los cuales podía incluso verificarse espontáneamente), y un pequeño h., provocable con la sugestión en los sujetos normales; defendía además que en el gran h. (estudiado por él con particular atención) se daban tres estadios sucesivos: el letargo, la catalepsia, el sonam-

bulismo. Contra estas teorías, llamadas de la «escuela de París», se alzaron las críticas de H. Bernheim y otros científicos de la «escuela de Nancy»: éstos negaron la distinción de Charcot y su tesis de que el verdadero h. fuese un fenómeno neuropático, juzgando que era siempre una manifestación de naturaleza sugestiva, aunque tal vez la sugestión fuera inconsciente, provocable en mayor o menor grado en casi la totalidad de los individuos.

2. Concepto moderno. - Las investigaciones ulteriores de los científicos han conciliado en gran parte estas dos tendencias opuestas. Hoy se opina generalmente que la sugestión produce la hipnosis y que ésta es una condición psicológica particular, *sui generis* — fundamentalmente de naturaleza patológica, psiconeurótica —, que favorece la sugestión; por lo que la sugestión y la hipnosis serían como los dos polos de un único circuito que se influenciaran mutuamente aunque en un grado diverso.

En cuanto a la condición psicológica recíproca entre el hipnotizador y el hipnotizando-hipnotizado, Freud ha sugerido una nueva interpretación sosteniendo la hipótesis de que en la hipnosis el sujeto coloca en el puesto de su propio super-yo al hipnotizador, el cual despierta de ordinario la imagen del padre; y que el hipnotizador, exaltando en la psiquis del sujeto esta imagen (modelo, guía y juez de la conducta), determina al mismo tiempo la debilitación o eclipse del otro componente del super-yo relativo al sentido de la realidad, la crítica. De aquí las características principales de la hipnosis provocada: inconsciencia del proceso, sumisión y adhesión afectiva del sujeto al operador, realización acrítica de las ideas sugeridas.

Esta interpretación, puramente psicológica, no explica sin embargo el mecanismo fisiológico, todavía oscuro, de la hipnosis provocada. Es además poco o nada aplicable a los fenómenos relacionados con los hipnóticos o similares a éstos: trance mediúmnico y manifestaciones consiguientes. A este propósito sostienen otros que también la hipnosis entra dentro de la fenomenología de la metapsíquica.

3. El h. en terapia. - El h. con fines terapéuticos es lícito a condición, según dice Scremin, que el hipnotizador esté suficientemente versado en la psicología clínica para evitar errores psicológicos. Creemos que esta frase se ha de interpretar de esta manera: el médico antes de recurrir a la hipnosis debe considerar — en cada caso y fundándose tanto en la constitución psíquica del enfermo como en el tipo de enfermedad — si la cura hipnótica puede devolver la salud o por el contrario empeorar las cosas. No se ha de olvidar, en efecto, que en los individuos psiconeuróticos, o fácilmente sugestionables, la hipnosis provocada, si ayuda a reducir (generalmente sólo de una manera temporal) muchos trastornos funcionales, agrava la disposición neurótica preexistente y favorece por lo mismo la verificación sucesiva de otras manifestaciones patológicas, y se ha de tener presente también que las enfermedades orgánicas no ceden, ni siquiera transitoriamente, ante las prácticas hipnóticas.

Por estas consideraciones juzgamos que no es aconsejable el uso en terapia de la hipnosis provocada.

Hay además otro motivo fuerte para desaconsejar la hipnotización terapéutica: nos referimos a la eficacia curativa de otros métodos, que tienen la ventaja de ser prácticamente innocuos. Recordemos con las debidas cautelas el *narcoanálisis*, la *sugestión en estado de vigilia*, la *persuasión*.

El *narcoanálisis* consiste en provocar la narcosis con una inyección intravenosa de «pentotal», o de otro preparado de la serie de los barbitúricos, y en interrogar al sujeto (o recoger sus manifestaciones verbales espontáneas) durante la fase que precede inmediatamente al sueño o en la que inmediatamente lo sigue; y esto con el fin de liberarle de los complejos psíquicos morbosos a los que está anclada su psiconeurosis. Efectivamente, a este método modernísimo — que encontró su más extensa aplicación en las unidades sanitarias angloamericanas, que lo utilizaron para recuperar los psiconeuróticos de la guerra — el fármaco barbitúrico calma la angustia, modifica las jerarquías interneuróticas cerebrales normales, desinhibe y desembaraza las barreras psíquicas voluntarias e involuntarias; así se logra una valoración diagnóstica más segura del caso en examen, un acercamiento más inmediato del médico a la psiquis del sujeto y favoreciendo, por parte del mismo sujeto, la comprensión y la estima exacta del trauma psíquico sufrido, que motivó la psiconeurosis, llega frecuentemente a liberarlo en poco tiempo de su carga morbosa.

El narcoanálisis asocia en una palabra un efecto farmacológico a la acción de la psicoterapia, la que de este modo resulta vigorizada y acelerada, al tiempo que evita los inconvenientes (propios de la hipnosis clá-

sica) de determinar la formación de nuevas estructuras neuróticas y favorecer embarazosos *transfert* para con el médico. Frente al psicoanálisis freudiano el narcoanálisis tiene la ventaja de ser de empleo más fácil y extenso, de requerir solamente una o muy pocas aplicaciones, de evitar aquellas indagaciones demasiado detalladas y sutiles en materia sexual que turban frecuentemente al enfermo y crean a menudo «una atmósfera erotizante entre médico y enfermo» (Jaschke) moralmente condenable.

Acerca de la *sugestión en estado de vigilia* y la *persuasión*, v. *Psicoterapia*.

4. Consideraciones médicolegales y morales. - Desde el punto de vista médicolegal el h. se presta a algunas otras consideraciones de indudable interés por sus reflejos morales.

El ser hipnotizado, aunque sólo sea por curiosidad o juego, no es provechoso a la salud, más aún, favorece, como ya hemos señalado, la aparición o agravación de trastornos psiconeuróticos. El h. no es, por lo tanto, lícito (a no ser que, repetimos, tenga una precisa indicación terapéutica) y aun los espectáculos públicos de h. deben ser prohibidos.

Con mayor motivo es ilícito emplear el h. para conocer los secretos de un individuo o para inducirle a acciones delictivas. Acerca del primer punto conviene añadir que ni siquiera cuando se trata de reos traídos a juicio es lícito someterlos a prácticas hipnóticas a fin de conocer la verdad : por lo demás, este procedimiento no ofrece tampoco garantías sólidas de éxito, dada la capacidad de resistencia del hipnotizando.

En cuanto a la posibilidad por parte de un hipnotizador sin escrúpulos de realizar actos delictivos con el individuo hipnotizado (por ej., abusos sexuales) o mediante la obra del mismo individuo (cuya conducta se conforma a los deseos del operador, en contra de los intereses propios) se han dado algunos casos, lo cual nos autoriza a señalar este aspecto peligroso del h.

Puede suceder por otra parte que después de un tratamiento hipnótico el sujeto pasivo (casi siempre se trata de mujeres histéricas o con alucinaciones cenestésicas) dirija acusaciones injustas contra el hipnotizador. Convendrá por lo tanto que éste, para evitar estas consecuencias desagradables, realice siempre sus experimentos terapéuticos ante testigos.

Se ha de recordar finalmente el peligro de que por sugestión hipnótica se puedan realizar homicidios u otros graves crímenes. Este peligro, alimentado por la fantasía de los novelistas, prácticamente no es tan absoluto, ya que el conflicto psíquico resultante de la contradicción entre la orden recibida y la conciencia moral despertaría probablemente a éste de su hipnosis impidiendo así la ejecución del acto delictivo. *Riz.*

BIBL. — G. Alema, *Narco-analisi in psichiatria*, en *Rivista di neurologia*, 17 (1947), 429 ss.; Frate Fuoco, *Occultismo*, Alba, 1941; G. Rovasenda, *Suggestione e persuasione nella cura delle malattie nervose*, Torino, 1927; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1952; E. Servadio, *Ipnotismo*, en EI, XIX, 481; E. Boganelli, *Cuerpo y espíritu*, Madrid, 1953; V. L. Ferrándiz, *Hipnotismo, magnetismo y sugestión*, Barcelona, 1948; Van Pelt, *Usted y el hipnotismo*, Barcelona, 1955.

HIPOCONDRÍA. — 1. Definición. - Es un malestar morboso con sensaciones desagradables localizadas en distintas vísceras (corazón, pulmones, hígado, intestinos, etc.), las cuales inducen al sujeto a la errónea convicción de sufrir graves enfermedades somáticas, cuando en efecto no se trata más que de trastornos de origen psíquico, funcionales, derivados generalmente de cualquier cenestopatía trivial.

2. Delirio hipocondríaco. - Esta convicción se va consolidando gracias a una autoobservación obsesiva hasta surgir el delirio hipocondríaco que bajo diversas formas se encuentra en muchas neurosis y psicosis, en la neurastenia, neurosis traumática, psicastenia y aun en el histerismo. En todas estas formas las ideas hipocondríacas se conforman algo a la verosimilitud; mientras que en la melancolía y en las formas demenciales llegan a veces a lo grotesco : el corazón transformado en corcho, los intestinos desaparecidos, etc.

El hipocondriaco es terco a cualquier razonamiento que trate de demostrarle la inconsistencia de sus convicciones, fundándose en las noticias médicas de los periódicos, en los anuncios, en las mismas recomendaciones del médico que lo trata.

3. H. persecutoria. - En determinados casos las sensaciones cenestopáticas producen en el enfermo la convicción absoluta de que otra persona trata maliciosamente de atormentarlo y matarle con medios físicos misteriosos y potentísimos. Otras veces el hipocondríaco está convencido de que la causa de sus males fué una intervención quirúrgica sufrida muchos años antes : en estos casos no es raro que trate de defenderse o vengarse por medio de denuncias y hasta tratando de asesinar a sus presuntos enemigos, incluído el cirujano.

No es fácil distinguir la h. persecutoria de los delirios alucinatorios crónicos de persecución con medios físicos, que se presentan en la parafrenia (v.). La edad (habitualmente presenil), la uniformidad y persistencia en el contenido de las alucinaciones, anormalidad del psiquismo restante, manifiestan la h. persecutoria; mientras que la presencia de algún síntoma disociativo y de delirios de grandeza suelen caracterizar las formas parafrénicas.

4. NOTAS MORALES. - En lo que se refiere a la responsabilidad moral y a la imputabilidad de los hipocondríacos se halla en estrecha relación con la entidad de la h. y, sobre todo, con la psicosis de la que la h. es expresión sintomática. Lo cual ha de ser valorado en cada caso por el psiquiatra. *Riz.*

BIBL. — LEVY-VALENSI, *Précis de psychiatrie*, París, 1926.

HIPOCRESÍA. — 1. NATURALEZA. - La h. en sentido estricto es la simulación de una cualidad moral que no se posee.

2. MORALIDAD. - La h. es culpable por ser un engaño. De suyo es culpa venial; sin embargo, puede llegar a pecado mortal a causa del desprecio de la virtud unido a la h., así como a causa del fin pretendido o de los medios empleados. El Señor empleó palabras muy severas contra la h. (Mat., 23, 27 ss.). Hay sin embargo algunas formas morbosas que inducen al enfermo a simulaciones a veces increíbles. Estas formas, en que la responsabilidad moral se halla atenuada, si no suprimida, se han de juzgar con otros criterios (v. *Histerismo, Simulación*). *Man.*

BIBL. — T. ORTOLAN, *Hypocrisie*, en DTC, VII, 365-369; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 311-313.

HIPÓFISIS. — 1. GENERALIDADES. - Órgano de secreción interna, del tamaño de un guisante y de un peso de medio gramo aproximadamente, situado en el centro de la base del cerebro, encerrado y protegido por la silla turca del esfenoides, uno de los huesos que constituyen la base del cráneo. Llámase también glándula pituitaria.

No obstante su pequeñez, es la más importante de las glándulas de secreción interna, ya que influye con una acción generalmente estimulante en todas o casi todas las demás glándulas endocrinas y en el sistema nervioso vegetativo.

2. ESTRUCTURA Y FUNCIONES. TEORÍA DIENCÉFALOHIPOFISARIA. - La h. se compone de dos partes o lóbulos; la anterior o epitelial o glandular, constituye la masa mayor del órgano, y la porción posterior o nerviosa, que representa la continuación del diencéfalo (o cerebro vegetativo) al cual va unida por un fino pedúnculo. Entre ambos lóbulos se encuentra un sutil estrato intermedio, desarrollado en el hombre solamente de un modo rudimentario. Las células del lóbulo anterior se subdividen, según sus propiedades histológicas, en *cromófobas, cromófilas basófilas* y *cromófilas acidófilas*. La secreción de las células hipofisarias pasa en su mayor parte a la sangre *(hemocrinia)*, en una pequeña parte pasa por el pedúnculo de la h. a los núcleos diencefálicos vecinos o al tercer ventrículo contiguo *(neurocrinia)*. Parece además que algunas células nerviosas del diencéfalo producen secreciones con propiedades hormónicas afines a las hipofisarias.

La intimidad de relaciones entre la h. y el diencéfalo y la constatación, hecha por muchos investigadores, de que alteraciones circunscritas tanto a la h. como al hipotálamo (la porción de diencéfalo bajo el tálamo óptico, próximo a la glándula pituitaria) pueden dar los mismos trastornos, mientras que los trastornos producidos en lesiones del hipotálamo son eliminados suministrando extractos de h., han permitido a Aschner formular la llamada teoría *diencéfalohipofisaria*, aceptada hoy por casi todos los científicos, según la cual tanto la glándula pituitaria como el hipotálamo toman parte en la regulación neurovegetativa del organismo y, aunque constan de elementos morfológicamente diferentes, constituyen una unidad funcional particular.

De la h. se extraen muchas hormonas, pero su número no se puede precisar, pues algunas de ellas están todavía mal calificadas y otras parecen diferentes solamente por producir diversos efectos según el método de extracción y los tipos sobre los que han sido experimentados.

Las hormonas secretadas por la h. influyen negativa o positivamente, pero de una manera decisiva, sobre el crecimiento, la actividad sexual, la del tiroides y paratiroides, la secreción láctea, el metabolismo de los azúcares, grasas y proteínas, la expansión de los pigmentos cutáneos, la presión arterial, la musculatura uterina, la diuresis.

3. NOTAS MORALES. - El conocimiento, aunque sólo sea sumario, de las funciones y disfunciones de la h. y del diencéfalo contiguo es muy importante bajo muchos aspectos para el moralista, el magistrado y el educador en general. Baste pensar que la región diencéfalohipofisaria representa el centro motor, coor-

denador y directivo de casi todas las actividades vegetativas del organismo; que la buena eficiencia de estas actividades es el fundamento necesario de ese estado de bienestar interior que tanta parte tiene en la conservación de la alacridad somatopsíquica, del buen humor, de la serenidad espiritual; que además las disfunciones de aquel territorio suelen ser acompañadas o seguidas de trastornos gravísimos de los órganos genitales y de sus funciones.

Al encontrarse, pues, con un sujeto abúlico, tórpido, deprimido, asténico, etc., téngase siempre presente la posibilidad de una enfermedad hipofisaria y consúltese a un médico experto, el cual examinado clínicamente el individuo y hechas las pruebas radiológicas y bioquímicas oportunas, podrá confirmar la suposición y sugerir a tiempo un eficaz tratamiento terapéutico. Así, pues, frente a estos sujetos portadores de las deformidades morfológicas anteriormente citadas y no pudiéndose *a priori* establecer el grado de imputabilidad, propéndase a justificar las posibles perturbaciones del espíritu reflejadas sobre todo en el humor, la voluntad, el tono psíquico, dadas las relaciones citadas entre la región diencéfalohipofisaria y las funciones instintivoemotivas (v. también la voz *Actividad cerebral*). *Riz.*

BIBL. — U. CERLETTI, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1947; N. PENDE, *Lezioni di patologia medica funzionale*, Roma, 1949.

HIPOTECA. — 1. NOCIÓN. - Es una forma especial de garantía (real) de los créditos, constituída por el vínculo de determinados bienes inmuebles del deudor en favor del acreedor, en caso de insolvencia del primero. Por ella se atribuye al acreedor el derecho a expropiar, incluso frente a un tercer adquirente, los bienes vinculados en garantía de su crédito y de ser reembolsado con preferencia del precio obtenido de la expropiación.

La h. se constituye mediante la inscripción en el Registro de la Propiedad (CCE, artículo 1875). La h. puede ser voluntaria o legal. Es *voluntaria* la convenida entre partes, o impuesta por disposición del dueño de los bienes sobre que se constituye. La *legal* consiste en el derecho que otorga la Ley a determinadas personas para exigir a los que tienen en su poder ciertos bienes de ellas la constitución de una hipoteca especial que garantice la obligación de devolverlos.

2. INSCRIPCIÓN. - La h. debe inscribirse sobre bienes especificados y por una suma determinada de dinero. Es indivisible y se extiende a las mejoras, así como a las construcciones u otras accesiones del inmueble hipotecado. Las hipotecas sobre los mismos bienes pueden ser de diverso grado. El grado de precedencia está determinado por la fecha de inscripción.

La hipoteca se extingue con la obligación o el derecho que garantiza, pero subsiste en cuanto a tercero mientras que no se cancele su inscripción en el registro.

Toda la legislación sobre las hipotecas está comprendida en el CCE, tít. XV, caps. I y III; la Ley Hipotecaria de 16 diciembre 1909, vigente con la modificación de los arts. 8, 107 y 131; el Reglamento hipotecario de 6 agosto 1915; Ley de Enjuiciamiento civil de 3 febrero 1881 en alguno de sus artículos, y las Resoluciones de la Dirección General de Registros.

3. OBSERVACIONES MORALES. - Las disposiciones están informadas por el principio moral contenido en el instituto de la garantía en favor del acreedor. Se consideran por lo tanto también los actos eventuales del deudor que pone en peligro o deteriora los bienes hipotecados; los derechos y deberes del tercer adquirente y de los demás acreedores hipotecarios del mismo deudor. Por lo que se refiere al deudor no es raro el caso de que éste quede perjudicado en el procedimiento de expropiación y venta con este sistema.

Para hipotecar bienes eclesiásticos es nenecesaria la autorización de la autoridad competente (cfr. can. 1532 y v. *Bienes eclesiásticos [Administración de los]*). En este caso la autoridad competente habrá de exigir que sean interrogados todos los que tienen interés en el asunto y al mismo tiempo que la deuda se extinga dentro del más breve tiempo posible. A este fin establecerá la cuota que se ha de satisfacer anualmente para la extinción de la deuda (can. 1538). *Bau.-Tr.*

BIBL. — TH. A. IORIO, *Theol. Mor.*, II, p. 636-637, n. 1023-24; *Supplementum*, p. 72-73; A. SANZ FERNÁNDEZ, *Instituciones de Derecho hipotecario*, Madrid, 1947; F. CASTRO, *Manual de Derecho hipotecario*, Madrid, 1929; A. Cossío CORRAL, *Instituciones de Derecho hipotecario*, Barcelona, 1955; J. GUASP, *La ejecución procesal en la Ley Hipotecaria*, Barcelona, 1951.

HISTERISMO. — 1. DEFINICIÓN. - El h. es una psiconeurosis constitucional —común a todas las edades, razas y niveles intelectuales y sociales y a ambos sexos, aunque es más frecuente en las mujeres jóvenes— dependiente de una disfunción de los centros diencefálicos, que presiden la vida instintivo-

emotiva, revelada por las causas más diversas y que se manifiesta con los síntomas más variados (motorios, sensitivos, vegetativos y psíquicos, caracterizados, entre otras cosas, por una sorprendente variabilidad, sea espontánea o por efecto de sugestión), de suerte que puede simular cualquier enfermedad orgánica.

2. Constitución histérica. - Los histéricos, presentando en su personalidad numerosos componentes primitivos, y siendo por lo mismo hiperemotivos, instintivos, de un humor extraordinariamente variable, con débiles frenos inhibitorios, son criaturas impulsivas, lunáticas, volubles, inclinadas excesivamente a las simpatías y antipatías, demasiado fáciles en abatirse y en exaltarse, muy inconstantes en sus juicios y propósitos, mudables y contradictorios en su conducta. Por su sugestionabilidad son muy impresionables y se someten fácilmente tanto a la voluntad ajena y a las prácticas hipnóticas (sobre todo cuando tienen un fondo frenasténico), como al automatismo mental, a la disociación psíquica, a la carcoma corrosiva de ideas hipocondríacas. Por su egocentrismo la atención de los histéricos se vuelve excesivamente a su propio yo y tienden a sobrevalorar —según los casos y las circunstancias, tanto sus propias cualidades como sus propios defectos y males; y pueden recurrir a todo medio, a toda renuncia, no excluída la simulación, la mentira, las tentativas poco serias de suicidio— para atraer sobre sí el interés ajeno. Tienden a llamar la atención; detestan la mediocridad, aman lo teatral y el exhibicionismo, y son con frecuencia artificiosos y falsos hasta consigo mismo, insatisfechos, envidiosos y malévolos.

En los histéricos el temperamento prevalece sobre el carácter; la vida instintivo-emotivo-afectiva sobre la intelectiva, la fantasía soñadora sobre la racionalidad y sobre el buen sentido práctico. A menudo tienen nobles aspiraciones románticas o místicas, y en sujetos con elevadas dotes de sentimiento, de inteligencia y de educación pueden florecer singulares actividades artísticas y sociales, precisamente por estar potenciadas por una exuberancia emocional, característica del histérico. En otros enfermos, por el contrario, se acentúan las tendencias a la incorrección y hasta a las acciones delictivas.

3. Crisis psicopáticas de los histéricos. Sobre el policromo terreno de la constitución histérica pueden aparecer episódicamente crisis psicopáticas de toda clase, caracterizadas —generalmente— por manifestaciones de tipo confusional con alucinaciones, apropiadas expresiones reactivas en relación con las representaciones mentales que dan lugar a la escena alucinatoria y amnesia postaccesal.

Más rara vez se observa el desdoblamiento de la personalidad, o conciencia alternante, por la cual en el mismo sujeto se alternan dos diversos estados de conciencia, cada uno con su propio contenido ideoafectivo y con un comportamiento propio. La suspensión del recuerdo interrumpe el nexo asociativo entre los dos estados y favorece los contrastes en el comportamiento y en la conducta del enfermo entre un estado y otro. Estas interesantes manifestaciones (que en el fondo constituyen la exageración episódica de las tendencias a la disociación y al automatismo psíquico anormal, característica de los histéricos), a diferencia de lo que ocurre, p. ej., en la esquizofrenia, tienden a dividir la personalidad en núcleos homogéneos y coherentes, creando así en cierto modo personalidades menores, de descarte reducido, cada una exenta de paradójicas contradicciones intrínsecas y, por lo tanto, dotada de discreta funcionalidad.

4. La moral del histérico. - Prescindiendo del comportamiento de los sujetos durante la crisis psicopática y de los casos limitados en que la mentalidad histérica está deformada por múltiples complejos morbosos, que no le pertenecen en propiedad, se ha de reconocer que el modo de pensar y de obrar de estos enfermos difiere más que nada sólo cuantitativamente del modo de pensar y de obrar común. Aun el hombre medio es un poco egoísta, instintivo, impulsivo, emocional y sugestionable, caprichoso, teatral; pero todo esto suele ser moderado por los frenos de la conciencia y de la educación. En los histéricos por el contrario las tendencias egocéntricas, las disarmonías, los defectos son exaltados y empeorados por una carencia correspondiente de valores intelectivos respecto a los afectivos, por inadecuación de los procesos conscientes de equilibrio, de raciocinio, de crítica. Por lo tanto, aun a fines de moralidad, el histérico es parangonable a la media normal, pero se ve arrastrado bastante más que ésta a compromisos, desviaciones y caídas. El histérico igualmente está en general en condiciones de comprender la moralidad ajena, aunque no sepa asimilarla y tienda a poner de relieve y criticar cualquier deficiencia suya. Él mismo, por la exuberancia afectiva y la enor-

me sugestionabilidad que lo caracterizan, tiene buenas dotes de discípulo, aunque se trate de un discípulo demasiado inclinado a los olvidos y a las recaídas.

5. PROBLEMAS DE MORAL. - *a*) La imputabilidad del histérico en relación con su responsabilidad por culpas o delitos cometidos por él está ligada estrictamente al tipo y al grado de su enfermedad, tales como eran en el momento del suceso. Así si el fallo se realiza durante una crisis de desdoblamiento patológico de la personalidad habrá plena irresponsabilidad por parte del sujeto, por faltar totalmente su voluntad consciente. Fuera de estos casos excepcionales, el histérico conserva un grado más o menos notable de responsabilidad moral, cuya valoración concreta y exacta no es fácil, incluso por el hecho de estar sujeta a notables variaciones, por decirlo así, de un momento a otro en el mismo individuo. Es cierto que la voluntad de estos enfermos no puede juzgarse casi nunca totalmente libre, estando generalmente dominada y desviada por el preponderante factor instintivoemotivo.

Será, pues, necesaria una gran circunspección al juzgar las culpas referidas por los histéricos, porque —a causa de una deformada autoapreciación de sus propias funciones y acciones— suelen sentirse inclinados a minimizar a veces y otras a agrandar sus hechos. Añádese que la enorme tendencia de estos enfermos a sepultar en el subconsciente los recuerdos, sobre todo cuando son desagradables, hace ya de suyo difícil la reconstrucción de sus yerros. En otros términos, suelen tener una conciencia errónea : de donde nacen los atenuantes ulteriores con que tratan de paliar sus tropiezos.

b) Los jóvenes histéricos, para los cuales el ambiente doméstico, a veces demasiado opuesto, otras demasiado condescendiente, es con frecuencia pábulo involuntario del mal, podrán curar o al menos mejorar notablemente si se sustraen al ambiente y se someten a providencias higiénicoterapéuticas adecuadas y perseverantes : vida al aire libre en cuanto sea posible, curas de fortalecimiento somatopsíquico, conveniente educación cívica y religiosa, etc.

Los mismos histéricos adultos son susceptibles de mejoramiento por parte del que —médico o no— sepa ejercitar sobre ellos un sano ascendiente. El reeducador, armado de gran paciencia, habrá de observar una conducta firme y constante, lejos tanto del mal humor y de la excesiva rigidez, como de los sentimentalismos, tratando de sustituir metódicamente su propia voluntad sólida y equilibrada por la lábil e incierta del enfermo y con oportunos consejos, inspiradores de un sano amor propio y de una digna disciplina interior, que reprima la exuberancia emotiva y desarrolle el autocontrol, dirigirá por un camino moral seguro las inordenadas y tumultuarias energías del sujeto.

c) No se olviden, sin embargo, los daños que pueden derivarse a cuantos han de entrar en cierta familiaridad con los histéricos, sobre todo del sexo femenino. Úsese de suma prudencia y reserva en el trato con ellos, teniendo presente —entre otras cosas— la facilidad de muchas histéricas para los transportes amorosos, prestas con frecuencia a cualquier truco —consciente o inconsciente— para atraer sobre ellas la atención y benevolencia de la persona con quien simpatizaron, e inclinadas igualmente a suscitar escándalos en el momento que crean haber sido engañadas.

d) El histérico se encuentra igualmente en condiciones de presentar —espontáneamente o más a menudo con ingeniosa simulación— muchas manifestaciones (raptos, éxtasis, posesiones diabólicas, etc.) que en casos normales se atribuyen justamente a intervenciones sobrenaturales. En presencia de estos fenómenos, sin embargo, no es difícil en general discernir si el sujeto es o no un histérico probado, dadas las características neuropsicopatológicas del h., sobre todo si se encuadran los episodios examinados en el conjunto de las manifestaciones de la vida social del sujeto. Sin embargo, pudiera darse el caso de que —por el mecanismo psicológico que induce a todos a reflexionar y soñar preferentemente sobre el objeto de las experiencias cotidianas propias— los fenómenos señalados se verifiquen por puro efecto del h. y sin ninguna simulación consciente en individuos muy religiosos y piadosos. El distinguir a éstos de las almas elegidas a quienes ellos plagian es mucho más difícil, tanto más que no puede excluirse la existencia de una verdadera santidad —con manifestaciones realmente sobrenaturales— en un temperamento histérico. Prolongadas observaciones clínicas y convenientes auxilios terapéuticos llevarán de todos modos a establecer el diagnóstico diferencial.

Será necesaria igualmente una gran prudencia y un ingenio particular al valorar ciertas curaciones de histéricos que tienen un aspecto milagroso y hasta ciertas seudorre-

surrecciones, que son el epifenómeno de manifestaciones catalépticas. Los histéricos pueden, es evidente, ser curados milagrosamente, pero recuérdese sin embargo que a causa de su sugestionabilidad son particularmente predispuestos a las influencias de orden psicoterapéutico; y no sólo en lo que concierne a la vasta esfera de los desórdenes funcionales, sino también en algunas manifestaciones orgánicas: lo cual es expresión de la conocida influencia de la psique sobre las actividades vegetativas y por lo tanto sobre el cuerpo.

e) Por lo que se refiere, finalmente, a las relaciones de la esfera sexual con el h., se exageró mucho en el pasado (la misma denominación de la enfermedad se deriva del griego ὑστέρα = útero); de todos modos existen y no han de ser desdeñados. La abstinencia puede revelar la psiconeurosis o exasperarla. Oportunos consejos higiénicos e incluso la suministración de particulares productos opoterápicos podrán obviar el inconveniente con salvaguardia de la moral.

En cuanto al matrimonio en general es aconsejable, bien para apagar o suprimir un h. ya en acto, bien para evitar su prevista aparición; pero será preciso poner sobre todo gran cuidado en las cualidades del futuro cónyuge, las cuales habrán de asegurar particularmente al enfermo la racional y benéfica orientación afectiva de que hemos hablado en la letra *b*). Pero si hubiese de sospecharse fundadamente que en el nuevo ambiente familiar el sujeto ha de encontrar incomprensión, contrariedades o cosas peores, entonces el matrimonio sería ciertamente dañoso y habrá de desaconsejarse, tanto más que estas circunstancias son muy propicias para que se verifiquen los casos acentuados de disfunción psicosexual, que pueden determinar penosos desórdenes de la moral doméstica. *Riz.*

BIBL. — C. CAPELMAN y W. BERGMANN, *La médecine pastorale*, París, 1926; B. DISERTORI, *Sulla biologia dell'isterismo*, en *Rivista sperimentale di freniatria*, 63 (1939); R. DE SINETY, *Psicopatologia e direzione spirituale*, Brescia, 1944.

HOMICIDIO. — 1. NATURALEZA. - Es la occisión directa e ilegítima de otro hombre. La occisión es directa cuando el acto elegido como medio para alcanzar el fin tiene por consecuencia de suyo y no en virtud de circunstancias accidentales la muerte, o cuando el agente pretende causar la muerte. Una transfusión de sangre casi total, aun con un fin bueno, como el de salvar la vida a un soldado herido, es una occisión *directa*, del mismo modo que arrojar a un hombre al río con intención de matarlo. Occisión *indirecta* es hacer saltar un puente sobre el cual se encuentra todavía una persona que inevitablemente será muerta.

La occisión directa es ilegítima fuera de los dos casos siguientes: cuando se hace en defensa personal contra un injusto agresor (lo mismo se trate de un particular que de un militar en tiempo de guerra) (v. *Defensa legítima*) y cuando se aplica justamente la pena de muerte (v. *Pena de muerte*).

En la definición de h. se ha dicho que es la occisión directa de otro hombre: en esto se distingue el h. del suicidio (v.), que es la occisión directa de sí mismo. Para excluir de la definición de h. los dos casos de occisión directa legítima, hay muchos que prefieren definir el h. como la occisión directa de un inocente, que como tal es siempre un acto intrínsecamente malo. La expresión es buena siempre que sea bien entendida. Pero es menos exacta. El matar a un gran delincuente es también a veces un h. si no se hace legítimamente.

El h. puede ser simple o cualificado, si además de la violación de la justicia se comete la violación de otra virtud, p. ej., parricidio (en que se da también violación de la virtud de la piedad); h. sacrílego (violación de la virtud de la religión), etc.

2. ILICITUD DEL H. DIRECTO. - El h., tal como lo hemos definido, es un acto intrínsecamente malo y un pecado gravísimo. Constituye una especie propia de pecado y es una injuria especial y gravísima hecha principalmente a la persona matada, después a Dios, el cual se reserva el derecho de disponer de la vida humana, y, finalmente, a la sociedad que queda privada de un miembro útil. Declarando el h. acto intrínsecamente malo, queda probado que la occisión directa de un inocente no puede ser nunca lícita. Ninguna razón o motivo, por urgente que pueda ser, puede justificar el h.: ni siquiera la salvación de la patria.

3. PRUEBAS. - a) La Revelación. El quinto mandamiento: *No matarás* (Ex., 20, 13); *No matarás al inocente y al justo, porque Yo odio al impío* (Ex., 23, 7). Y otros muchos textos. Además la tradición constantísima y evidentísima de la Iglesia.

b) La *conciencia* certísima de todos los hombres de todos los tiempos.

c) *Prueba intrínseca*. Todo hombre, precisamente como hombre, o sea como criatura

intelectual, es sujeto de derechos; entre éstos uno de los principales es el derecho a la vida: este derecho a la vida (v.) es el derecho de no ser matado por otro. El hombre tiene este derecho tanto respecto de cualquier persona privada, como respecto del Estado. Como todo derecho, éste no puede ser violado nunca sin pecado. Considerado como derecho natural, fundado en la naturaleza, el derecho a la vida no puede perderse jamás. Pero como derecho positivo es limitado a veces por otros derechos positivos; así un derecho natural tiene a veces límites intrínsecos y naturales, a causa de otros derechos naturales. La existencia del derecho natural de la defensa legítima y el de la pena de muerte hace que mi derecho a la vida no comprenda el derecho a no ser matado si yo, haciéndome agresor injusto o delincuente notable, hago necesario que otro me mate para defender sus derechos esenciales, o que la autoridad pública me castigue con la pena de muerte para conservar el orden público. El derecho a la vida, limitado así por la misma naturaleza del derecho, no puede jamás ser violado sin pecado. Así queda probada nuestra tesis. Es también cosa probada que en los dos casos excepcionales, comúnmente admitidos, puede haber una occisión que no es pecado, por no ser violación del derecho a la vida, por lo cual no puede llamarse h. Estos dos casos son tratados bajo sus voces respectivas: defensa legítima (v.), pena de muerte (v.).

4. Occisión indirecta. - La occisión *indirecta*, o sea, el acto del cual solamente en virtud de una circunstancia coincidente y no querida, causada igualmente inconscientemente por el agente se sigue la occisión de otro hombre, de suyo no es lícita y constituye un pecado grave. Es lícita solamente si existe una razón para no omitir el acto, la cual sea tan importante, que el bien obtenido del acto compense el efecto malo, esto es, la pérdida de una vida humana, p. ej., la salvación de muchos soldados propios en una guerra justa. *Ben.*

BIBL. — J. Leclercq, *Les Droits et devoirs individuels*, Namur, 1937; L. Bender, *L'eutanasia. Il diritto alla vita*, en *Medicina e morale*, 18 (1943), 79 ss.; A. Arrighini, *Quinto: non uccidere*, Padova, 1946; B. Díez, *El homicidio y su teología en los clásicos agustinianos españoles*, Madrid, 1955; E. Ferri, *Homicidio-suicidio*, Madrid, 1934; íd., *El homicida en la psicología y en la psicopatología criminal*, Madrid, 1930.

HONOR. — 1. Noción. - El h. es el testimonio de la excelencia, por la cual una persona está en todos los aspectos (Dios) o en uno o más determinados aspectos (virtud, santidad, autoridad, ciencia) por encima de los demás. Este testimonio consiste en palabras o en otros signos conformes con la excelencia del prójimo que le hacen sentir a él mismo y a los demás esta excelencia. Honrar, o sea rendir h. a personas excelentes es un acto de justicia y, por lo tanto, un acto bueno y laudable. Honrar a personas no excelentes es un vicio, llamado adulación (v.). El h. se distingue de la fama (v.), que es la estima general de la excelencia de una persona.

2. Actos contrarios. - El deshonrar se hace (lo mismo que el honrar) con actos dirigidos precisamente a la persona de cuyo h. se trata: injuria, contumelia, burla; difamar en cambio se hace por medio de actos dirigidos a otros o en cuanto que son percibidos por otros: murmuración, calumnia, detracción. Un mismo acto puede tener los dos aspectos y las dos malicias, p. ej., llamar a Ticio públicamente adúltero, no siéndolo (véase *Adulación, Contumelia, Burla, Calumnia, Detracción, Murmuración*). *Ben.*

BIBL. — F. Tillmann, *El Maestro llama*, San Sebastián, 1955.

HONORARIOS. — Los h. es la tarifa de las prestaciones profesionales. Todo profesional por la prestación de sus servicios tiene derecho a un congruo emolumento (v. también *Salario*). Del convenio, exacción y pago de estos honorarios surgen diversos problemas de justicia y de caridad que interesan a la teología moral. De esta cuestión se trata en las voces correspondientes a cada profesión. Aquí diremos algo en particular de los honorarios de los médicos cuya prestación de servicios y exacción de emolumentos presenta problemas más complejos.

1. Honorarios de los médicos. - En tiempos normales los h. que un médico puede exigir por su trabajo están regulados por un arancel de prestaciones médicoquirúrgicas elaborado por el Consejo de Médicos. En él se señala el límite mínimo de los emolumentos que corresponden a los sanitarios en cada tipo de prestación (visita, consulta, inyecciones, intervenciones quirúrgicas, exámenes o análisis de laboratorio, etc.): límite por debajo del cual normalmente ningún médico puede descender para no envilecer la profesión y no ejercitar una ilícita competencia con sus colegas. Un límite máximo no es fácil de codificar, ya que los h. pueden presentar variaciones, a veces muy notables,

según las condiciones financieras del paciente, los resultados terapéuticos conseguidos, el valor profesional y la fama del médico, su jerarquía académica, etc. En efecto, es comprensible que un enfermo rico pague más que los que tienen menos o que un especialista de gran fama tenga tarifas superiores a las de un joven de medicina general.

En tiempos de conmociones políticas y desequilibrio de la moneda no subsiste casi nunca una reglamentación de las tarifas sanitarias. Éstas, sin embargo, tienden a mantenerse en un nivel medio que refleja hasta cierto punto la desvaloración de la moneda y que tienen en cuenta la jerarquía profesional y académica de los médicos.

a) *Variabilidad de los honorarios.* Cualesquiera que sean los tiempos y las circunstancias políticas y económicas del momento conviene que el médico siga la norma ética de la variabilidad de los honorarios: en el sentido de pedir una recompensa mayor a los clientes ricos, y contentarse con una remuneración bastante inferior con la clientela menos pudiente, renunciando espontáneamente a cualquier compensación con los pobres. A este último propósito se han de tener en cuenta dos extremos a fin de evitar que el que no es pobre se declare tal para no pagar la parte que le corresponde y que una consulta resulte ineficaz para el enfermo, especialmente cuando se trata de un neuropático, sólo por haber sido gratuita.

Acerca del primer punto no parece práctico pretender la presentación de un documento de pobreza, sin decir que muchos presuntos pobres a veces no son realmente tales, mientras que muchas personas (p. ej., empleados con numerosa familia) son a veces verdaderos indigentes, aun cuando no figuren en la lista municipal de beneficencia. Conviene, por lo tanto, fiarse de lo que el cliente declara, aun a riesgo de ser engañado, en la certeza de que es moralmente mejor para el médico un exceso de caridad, aun cuando tenga que perder lo que por justicia le corresponde.

Acerca del segundo punto no faltará —al médico avisado— el modo de dar al enfermo la sensación de haberle visitado con la más escrupulosa atención, aunque después se renuncie a los honorarios por un sentido superior de caridad.

b) *Mercantilismo médico.* De todos modos el médico —lejos de un vil mercantilismo— habrá de abstenerse cuidadosamente de negociar los honorarios que corresponden. Pedirá una cantidad justa, aceptará prontamente la suma más exigua que eventualmente le ofreciere el cliente, estará dispuesto incluso a renunciar a toda compensación, sin discutir nunca en tono mercantilista; ganará con ello sobre todo en dignidad, con ventaja al fin incluso del aspecto profesional, ya que el cliente le quedará agradecido por su pronta y cordial condescendencia y podrá hacer útil propaganda en su favor. Ni siquiera en aquellos casos en que el médico sepa que su cliente tiene bienes de fortuna le conviene negociar la compensación de sus prestaciones y ser demasiado solícito en obtener el saldo de una nota: mucho más digno para él será acudir a las vías legales, sin discusiones personales.

A este último propósito se ha de tener presente, siempre a los fines de la moral, que si el médico debe evitar cualquier forma de odioso mercantilismo, por otra parte los clientes no deben abusar de las caritativas disposiciones del facultativo. Convendrá, por lo tanto, que éstos se abstengan, cuando el caso no sea de excepcional importancia y gravedad, de consultar con médicos de mucha fama con el propósito deliberado de no retribuirles adecuadamente; y convendrá también que dentro de lo posible satisfagan las obligaciones contraídas con el médico. En una palabra, si es cierto que la del médico no es tanto una profesión como una misión, no es menos cierto que tiene derecho a vivir y, por lo tanto, a sacar del ejercicio de su arte los medios necesarios para hacer frente a las necesidades espirituales (estudios, libros, etc.) y materiales suyas y de su familia. Si el médico supiese que su clientela no había de abusar nunca de él, estaría mucho mejor dispuesto a favorecer a los enfermos verdaderamente necesitados y ejercitar su noble profesión con absoluto desinterés.

Ocurre no rara vez que el enfermo, bajo el peso de la angustia, del sufrimiento o del temor a la muerte, promete al médico grandes recompensas, que alcanzada la curación se reducen notablemente, o se niegan u olvidan. Ésta es una historia muy vieja de la que nos habla ya en el siglo XVIII Hoffmann en su curioso tratadito de deontología titulado *Medicus politicus.* Hablando en el capítulo *De prudentia medici circa œgros* del cobro de los honorarios, aconseja seguir esta norma: *Accipe dum dolet; post morbum medicus olet,* e invita al médico a que acepte cuanto le ofrezca el enfermo bajo el peso del dolor. En estos casos, sin embargo,

el médico evitará aprovecharse de las necesidades del enfermo y de su estado particular de ánimo para pedirle u obtener de cualquier modo que sea un lucro superior.

No es decoroso pactar con el cliente una compensación distinta según el distinto resultado del tratamiento; el médico debe poner por obra todos los medios posibles para sanar a su enfermo, por lo tanto el establecer dos honorarios distintos según que la cura tenga o no éxito es deontológicamente incorrecto, ya que puede dar a sospechar que el médico prescribe fármacos más eficaces y asiste con diligencia al enfermo sólo porque espera mayores emolumentos, lo cual daría pie a acusar de venalidad a una profesión que se ha de basar principalmente en un caritativo desinterés.

Altamente inmoral (el citado Hoffmann lo califica de infame) es prolongar la cura de un enfermo a fin de obtener un lucro mayor.

c) *Publicidad*. Un aspecto particular del llamado mercantilismo médico, al cual nos hemos referido antes, es según muchos la publicidad. Moralmente no es reprobable la propaganda siempre que no salga del ámbito de la verdad y de la decencia, pero ha de ser condenada cuando promete lo que no sabe si podrá cumplir, ya que no es lícito nunca mentir, o cuando puede ser fuente de escándalo. Este género de publicidad, frecuente en los específicos, es ciertamente excepcional entre los médicos.

Es condenada igualmente la publicidad por la deontología cuando es excesivamente descarada, condena sugerida por la conveniencia de guardar el decoro y dignidad propios de la profesión sanitaria.

d) *Asistencia a asegurados*. Hoy en día que cada vez se extienden más las prestaciones médicas mutualistas, caracterizadas generalmente por visitas apresuradas y honorarios mínimos, hay que señalar la posibilidad de una incorrección que se trata de justificar precisamente con la modestia excesiva de las cuotas. El médico de mutuales puede caer en la tentación de completar sus ingresos induciendo a algún asegurado a hacerse visitar particularmente, asegurándole un examen más detenido y mejor tratamiento terapéutico. Este procedimiento es moralmene ilícito, ya que el médico debe hacer todo lo posible por la más rápida y completa curación de los que se confían a él, y no vale alegar que las cuotas son irrisorias, ya que voluntaria y conscientemente se ofreció a la entidad aseguradora o aceptó su proposición.

Ni siquiera en el caso de que el mismo asegurado le pida una visita particular habrá de apresurarse el médico a plegarse al deseo del cliente. Será más bien conveniente que le explique cómo aquella visita con sus gastos ha de ser inútil, ya que él pone todo su cuidado y diligencia en atender a los asegurados, consintiendo sólo en un caso extremo, para que el enfermo le pueda confiar con toda libertad sus miserias. En semejante caso convendrá que el médico aplique una tarifa mínima. *Riz.*

BIBL. — L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952.

HORMONAS. — 1. Definición. - Con este término, creado por el fisiólogo inglés Starling (del griego ὁρμάω = yo estimulo), se indican ciertas sustancias secretadas por células especiales del hombre mismo e indispensables para la estimulación, regulación y equilibrio de diversos procesos vitales: crecimiento y desarrollo, reproducción, proceso nutritivo, etc. Para realizar estas importantísimas misiones las h. han de obrar incluso a distancia, bien directamente, bien por medio del sistema nervioso vegetativo, sobre tejidos y órganos lejanos, de manera que mantengan la correlación entre las diversas partes del organismo que asegura el armónico funcionamiento somatopsíquico y determina así la unidad fisiológica vital del ser viviente. Por esta razón las h. (activas hasta en la cantidad de millonésima de gramo) de las células de origen pasan a la corriente circulatoria, o también —como ocurre, p. ej., en las h. de la posthipófisis— llegan a formaciones nerviosas cercanas: de aquí la denominación de productos de secreción interna que se da también a estas sustancias y el nombre de glándulas endocrinas o glándulas de secreción interna que se da a las formaciones celulares productoras de las h., mientras que se llaman productos de secreción externa las sustancias producidas por las glándulas exocrinas (como son las glándulas lacrimales, las salivales, renales, etc.), las cuales salen al exterior por medio de canales excretores.

2. Investigaciones y resultados. - El estudio experimental y clínico de las propiedades de las h. es de fecha reciente, habiéndose iniciado hace cerca de un siglo por obra sobre todo de Müller, de Cl. Bernard y de Brown Séquard. Bastante más recientes son las fructuosas investigaciones llevadas a cabo para conocer la composición química de las h.: lo cual ha permitido su producción por

síntesis y la suministración terapéutica de fármacos que tienen la misma estructura y las mismas propiedades que los productos analizados.

Hoy como consecuencia de estos estudios, a los que todavía se da gran interés, conocemos exactamente las propiedades y composición química de numerosas h., muchas de las cuales son elaboradas por una misma glándula (como la h. folicular y la luteínica del ovario, etc.).

Conociendo además, por otra parte, las complejas correlaciones interglandulares y neurohormónicas, así como la verdadera naturaleza de diversas afecciones del desarrollo y de los diversos metabolismos del organismo, y teniendo a nuestra disposición los subsidios terapéuticos oportunos (que van desde el trasplante de glándulas endocrinas a la suministración del producto sintético, con efectos semejantes o a los de la h. en falta o deficitaria), estamos hoy en condiciones bastante mejores que en el pasado para proveer racionalmente al restablecimiento de la salud.

3. Notas morales. - Para el influjo que ejercen en el temperamento, en el carácter y en las acciones morales del hombre las h., v. las voces *Endocrinología, Gónadas, Hipófisis. Suprarrenales, Tiroides.* *Riz.*

BIBL. — S. Distefano, *Correlazioni endocrine e correlazioni nervose*, Catania, 1923; N. Pende, *Endocrinologia*, Milano, 1922; íd., *Ormoni*, en EI, XXV, 571.

HORÓSCOPO. — 1. Definición. - De etimología griega (ὥρα = tiempo, y σκοπέω = observo), la palabra h. denota la situación astral observada en el momento del nacimiento de un individuo, pero significa también la predicción acerca del destino de este individuo hecha sobre la base de dicha observación astronómica.

Sacar el h. era antiguamente el objetivo principal de la Astrología (v.).

2. Métodos astrológicos. - Entre los griegos alejandrinos, en el comienzo de la era vulgar, existían tres tipos de inquisiciones astrológicas, las cuales —recogidas y desarrolladas por los árabes— se difundieron después por medio de éstos por Europa. El primer tipo era el de las *interrogaciones* y se usaba para necesidades vulgares de la vida cotidiana, siendo desdeñado por los astrólogos de alguna importancia. El segundo, de las *elecciones*, servía para determinar el momento más favorable para realizar una empresa determinada. El tercer tipo, llamado *genetliológico*, destinado a prever el futuro de personas en particular o de ciudades y pueblos enteros, era el más complicado y necesitaba toda la habilidad y experiencia del astrólogo para la redacción exacta del h.

Esta investigación se fundaba:

a) en las nociones astronómicas de la época, que giraban en torno del conocimiento de los siete planetas (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno) y de sus mudables relaciones tanto entre sí mismos, como con las constelaciones del Zodíaco;

b) en la determinación del punto de la eclíptica que en un instante determinado (p. ej., en el momento del nacimiento de la persona cuyo destino se quería predecir) se encontraba en el horizonte oriental del lugar del nacimiento del individuo: punto que tomaba el nombre de *ascendente*, mientras que *horoscopium* era el instrumento con que se efectuaba la observación astral;

c) en la división de la esfera celeste en doce husos o casas, inmóviles, por las que sucesivamente pasaban los siete planetas y las diversas porciones de la zona zodiacal;

d) en el conocimiento exacto tanto de las cualidades o virtudes específicas, buenas o malas, faustas o infaustas, de cada planeta, como de la variación de tales virtudes según el signo zodiacal en que aparecía el planeta, y según la casa en que se encontraba el signo zodiacal que amparaba al planeta en el momento en que se determinaba la ascendente.

Es fácil comprender, sin adentrarnos en las abstrusas particularidades de la ciencia astrológica, que como las constelaciones del zodíaco y los siete planetas tenían una serie fija y bien conocida de seres y de movimientos, la simple determinación del planeta, que emergía en el momento del nacimiento, era suficiente para conocer todo el cuadro de la disposición celeste en aquel instante determinado. Por lo tanto, dados los significados y las virtudes de los diversos astros y dada la mutación de su influencia según las posiciones recíprocas de los días de la semana y de otro cúmulo de accidentes, era posible (si bien muy complicado y problemático) conocer el destino al cual estaría sujeto el recién nacido durante toda su vida.

Lo cierto es que, aunque fortuitamente se produjo alguna vez algún suceso predicho por la astrología, la inmensa mayoría de los horóscopos no se realizaba, pero los astrólogos estaban siempre dispuestos a demostrar (para repetir la frase de Don Ferrante de Manzoni) «que la culpa no era de la ciencia,

sino de quien no la había sabido emplear bien». Así hasta los albores del s. XVIII, el arte de sacar el h. fué siempre en auge.

3. CONSIDERACIONES MORALES. - En asunto de h., y más generalmente en asunto de astrología, se pueden aplicar los principios expuestos a propósito de la voz *Adivinación*. *Riz.*

BIBL. — N. TURCHI, *Oroscopo*, en EI, XXV, 601; J. PARERSO, *De moderno occultismo*, Casali Montisferrati, 1941.

HOSPITAL. — 1. HISTORIA. - Este término, de origen latino (*hospitalia* eran las cámaras destinadas en tiempo de los romanos a los huéspedes), sustituyó hacia el s. VIII p. C. la voz griega ξενοδοχεῖον, con que se designaban los refugios destinados a los peregrinos y sólo más tarde tomó el significado corriente de lugar de cura para los enfermos. Afín al mismo es el término de origen griego nosocomio (νοσος = enfermedad, y κομέω = curo), hoy menos usado.

Si bien ha sido determinada la existencia de hospitales ya en la edad precristiana, se trataba de instituciones esporádicas, sugeridas por la ambición de algún monarca o por algún fin práctico (como fueron los hospitales militares construídos por los romanos); faltábales el espíritu caritativo, propio de la ética cristiana, que inspiró la construcción de muchísimos hospitales para la realización de las obras de misericordia predicadas por Jesús y ampliamente realizadas por la Iglesia. Hemos de añadir que en los primeros tiempos del cristianismo los enfermos pobres eran socorridos y hospedados en las casas de los obispos, los diáconos y los fieles pudientes; sólo más tarde, cuando por obra de Constantino el Grande cesó la era de las persecuciones, se pudieron fundar verdaderos y propios *xenodoquios*, precursores lejanos de nuestros hospitales, que cumplían la misión de hospedar a los peregrinos necesitados y socorrerles en sus eventuales enfermedades. S. Basilio y S. Juan Crisóstomo, pocos decenios después del edicto de Constantino, tuvieron buen cuidado de hacer construir no sólo grandes xenodoquios, sino también otros edificios (leprosarios y nosocomios) para el tratamiento de los leprosos y de los demás enfermos, de manera que se puede decir que fueron los precursores de una gloriosa tradición hospitalaria que se extendió rápidamente del oriente cristiano al occidente por obra principalmente de S. Jerónimo. Desde entonces, a través de toda la Edad Media, fueron surgiendo por todas partes xenodoquios y nosocomios, de ordinario en las cercanías de las catedrales, pías instituciones favorecidas, socorridas y protegidas por los Obispos; otros xenodoquios que realizaban también y cada vez más las funciones y caracteres de los hospitales modernos fueron erigidos junto a los monasterios. En aquellos siglos nacieron y prosperaron igualmente numerosas órdenes hospitalarias —militares y religiosas— dedicadas a la asistencia de los enfermos: recordemos los Hierosolimitanos, los Teutónicos, los Crucíferos, los Trinitarios y la Orden del Santo Espíritu. Cuando Inocencio III en 1198, al comienzo de su pontificado, decretó la erección de un gran hospital —capaz para trescientas camas y provisto de locales para la asistencia de mil pobres, a los que diariamente se había de alimentar— llamó a dirigir este nuevo instituto a la Orden del Espíritu Santo (creada poco antes en Francia por Guido de Montpellier). Desde entonces los Hermanos Enfermeros del Espíritu Santo se difundieron por todo el mundo cristiano.

En los primeros siglos de la Edad Moderna, por obra especialmente de S. Juan de Dios en España y de S. Camilo de Lelis en Italia, fué mejorando la asistencia hospitalaria lo mismo que el servicio médico, tanto que a partir del s. XVII los mayores hospitales se convirtieron en verdaderas escuelas de medicina y cirugía: primeros embriones de las futuras clínicas universitarias.

Entretanto, los trastornos políticorreligiosos que agitaron a Europa a partir del s. XVI modificaron las formas tradicionales de la beneficencia y se fué instituyendo el principio de la asistencia del Estado: principio que se afirmó con la revolución francesa y el industrialismo. Los mismos hospitales se transformaron y de instituto de tipo puramente caritativo se convirtieron casi en todas partes en instituciones públicas, subsidiadas y controladas, según los casos, por los municipios, las provincias o el Estado.

2. CONSIDERACIONES MORALES. - Los datos que preceden no son ciertamente suficientes para ilustrar la larga historia de los hospitales. Sin embargo, juzgamos que no es éste el lugar para un tratado completo de este asunto que debe interesarnos especialmente en sus aspectos éticos. Bajo este último aspecto nos parece necesario precisar que si de muchas partes se levantan voces autorizadísimas en favor de más apoyo y dotación científica a los hospitales, la modernización de su organización sanitaria y administrativa, el me-

joramiento cultural de los médicos y otras muchas cosas muy útiles, no es menos importante —más aún, se ha de juzgar de primer orden— la necesidad de potenciar su función caritativa: sea procurando aumentar el número de camas gratuitas o semigratuitas (que en todas partes escasean), sea mejorando lo que hoy se define el respeto a la personalidad humana.

El primer asunto es preferentemente económicofinanciero. De todos modos se trata de un problema urgente y grave cuya importancia trasciende las ventajas del individuo. Dada la notable reducción de la riqueza familiar, la estancia en un hospital o sanatorio se ha convertido en un lujo para todos los que no pudiendo beneficiarse de la asistencia mutualista o del seguro se han de enfrentar con su costo. Por otra parte, las curas a domicilio suelen ser incompletas y a veces implican un grave daño para la higiene de la colectividad; de manera que hasta ahora todos admiten que los hospitales se han de preferir a los tratamientos en familia, sea por razones higiénicoprofilácticas generales, sea por los mismos fines curativos del individuo.

En cuanto al respeto por la persona del enfermo, todos los que estudian la asistencia hospitalaria concuerdan en reconocer que ha ido descendiendo y que se impone una verdadera reforma de las costumbres hospitalarias.

Este escaso respeto se pone de relieve desde el ingreso del enfermo en el h., y es más evidente en los nosocomios no servidos por monjas. La historia clínica se hace a menudo apresuradamente o sin la prudente discreción, necesaria sobre todo cuando como ocurre de ordinario se redacta en una sala u oficina llena de gente. Los exámenes se repiten sin necesidad real y a veces se realizan en el enfermo experimentos peligrosos a título de curiosidad científica. En una palabra, el enfermo es considerado como *un caso*, o a lo más como *un buen caso*, y no como una persona con sus exigencias espirituales, sus penas interiores, su propio pudor; y si muchos tienen cuidado de hacer un diagnóstico brillante o de proporcionar un tratamiento racional, son muy pocos los que se interesan por sus preocupaciones personales y familiares.

La promiscuidad en las salas es excesiva y no rara vez moralmente peligrosa; guiado sólo por el criterio del espacio, o a lo más por el nosológico, ocurre a menudo que el personal coloca a un joven junto a un viejo vicioso o a una muchacha entre mujeres de moralidad dudosa. Los servicios higiénicos suelen ser en común; faltan salas de descanso o de juego; faltan bibliotecas circulantes; a veces no existe ni siquiera una mesita o caja donde el enfermo pueda conservar el recuerdo de un visitante, un libro, una imagen o fotografía: todo esto humilla y ofende al enfermo, aunque sea pobre, sobre todo si vivió tiempos mejores y todavía conserva cierto sentido de decoro personal.

A los enfermos crónicos se les hace sentir con demasiada evidencia que son simplemente una carga y se busca cualquier pretexto para despedirlos, siendo siempre el número de camas destinadas a ellos inferior a las que se necesitan; el mismo motivo induce a veces a abreviar las estancias de los casos agudos. No siempre en caso de agravarse se avisa a los familiares ni se procura que el enfermo reciba a tiempo los últimos sacramentos y éstos a menudo son administrados con muy poco decoro.

A los parientes de los enfermos no se les da casi nunca cuenta ni noticia sobre la naturaleza y curso de la enfermedad o sugerencias para un desarrollo mejor de la convalecencia.

Finalmente, se descuida el control del personal de servicio, aunque sea cosa sabida que abusa de los enfermos, los descuida a menudo y llega a maltratarlos.

¿Cuáles son los remedios para conseguir nuevamente el respeto a la personalidad de los enfermos?

Indudablemente la solución del problema tiene un importante aspecto de orden financiero. Aumentando el número y la capacidad de los hospitales, mejorando sensiblemente las condiciones económicas de los médicos (y librándolos así del refugio de las visitas privadas hoy indispensables, dados los estipendios que les corresponden en la administración hospitalaria), retribuyendo mejor al personal enfermero y de servicio (que de esta manera podrá ser reclutado con más selección y del cual se podrá pretender mejor rendimiento en todos los aspectos), la moralización hospitalaria habrá dado indudablemente un gran paso hacia la perfección.

Sin embargo, hemos de convenir que no es siempre y solamente cuestión de medios financieros: conviene sobre todo elevar el nivel moral.

Una colaboración más estrecha entre médicos, asistentes sociales y familias de los

enfermos para comprender mejor las necesidades de estos últimos y para guiarlos en su convalecencia no es tanto cuestión de dinero como de método. Nada cuesta además —y puede hacer muchísimo bien— un consejo, una palabra buena, un gesto consolador, una sonrisa. Nada cuesta igualmente tratar al enfermo con mayor respeto por su individualidad psíquica, más aún, esto llega a ser un beneficio para la curación de los mismos males físicos.

Dirigentes, médicos y enfermeros o enfermeras deben, en una palabra, recordar que la asistencia hospitalaria no es sólo terapéutica, sino también caritativa en la más amplia acepción del término; y que para ayudar y curar a las criaturas conviene comprenderlas, y para comprenderlas amarlas. Sólo así, teniendo presentes los orígenes de los xenodoquios y de los nosocomios, nuestros hospitales volverán a ser los faros de amor de un tiempo con indudable ventaja, incluso en el aspecto curativo y en el progreso científico. *Riz.*

BIBL. — A. CANEZZA, *Ospedale*, en EI, XXV, 673; H. GRENET, *Les droits et les limites de la médecine sociale vis-à-vis de la personne humaine*, Atti del IV Congresso internazionale dei medici cattolici, Roma, 1950; S. DE SANTA TERESA, *El precepto del amor*, Burgos, 1940; FARIÑAS, ANTONETTI, SANTA MARÍA, *Bases para la organización de un Hospital General*, Madrid, 1953; S. MONTSERRAT FIGUERAS, *Las actividades médico-castrenses de la ínclita Orden Hospitalaria de San Juan de Dios*, Madrid, 1950.

HOSPITAL PSIQUIÁTRICO. — 1. ORÍGENES. Salvo raras excepciones (entre las cuales señalamos el refugio instituído en Roma por Pío IV en 1561 *ad insaniem curandam*, titulado de Santa María *della Pietà*) hasta mediados del s. XVIII los locos violentos y peligrosos eran encerrados en asilos de carácter carcelario, donde terminaban sus tristes días entre cadenas, fustigados, privados de cualquier asistencia, presa fácil de las infecciones y no rara vez de la inedia. Los locos tranquilos eran abandonados a sí mismos y formaban objeto de la curiosidad benévola de sus conciudadanos. Los ricos eran curados empíricamente en su domicilio o confiados a la custodia de los conventos.

Vicente Chiarugi, en Florencia (1788), y Felipe Pinel, en París (1792), reivindicaron para los locos, de palabra y con sus ejemplo, un tratamiento humano, como convenía a gente enferma, pero su obra por muchos años no tuvo todavía seguidores. La persistencia de la ignorancia sobre las verdaderas causas de las enfermedades mentales y los muchos prejuicios populares que rodeaban de una atmósfera de horror a los enajenados hacía que —no obstante la fundación cada vez más frecuente de verdaderos manicomios (del griego μανία = locura, y κομέω = curar)— el tratamiento de los locos continuase basándose en ayunos, duchas frías, coacciones mecánicas y malos tratamientos de todo género.

Sólo a partir de un siglo ha sido universalmente admitida (más sin embargo en la teoría que en la práctica) una metodología que podemos definir moderna en el gobierno de los enfermos mentales.

La coacción mecánica (a base de camisas de fuerza, esposas, jaulas) va siendo abolida en homenaje al sano principio llamado *norestraint*, ventajosamente verificado por primera vez a fines del s. XVIII en una casa de salud de York. El mismo aislamiento sistemático en una celda ha sido en casi todas partes suprimido. Se ha notado la utilidad, como medio calmante, de los baños prolongados a 35º C. La experiencia ha confirmado además la importancia, del lado asistencial, de mantener a los enfermos divididos en pequeños grupos (de 10-20 individuos) y, sobre todo, del lado curativo, de tenerlos ocupados en trabajos agrícolas o en otros trabajos a ser posible al aire libre, habiéndose comprobado que la llamada ergoterapia, cuando está bien organizada, es un excelente remedio para evitar que los crónicos decaigan mentalmente hasta el punto de convertirse en trozos inertes de una personalidad despedazada y estéril.

2. CONDICIONES ACTUALES. - La aplicación cada vez más amplia y difundida de las normas metodológicas señaladas ha llevado a una radical transformación de los refugios para alienados. De esta manera hemos pasado —incluso en la denominación oficial— del manicomio («inspirado esencialmente en el criterio de la defensa social, en la preocupación por una parte de la peligrosidad del loco y por otra de la protección de su libertad individual; que encierra esencialmente los conceptos de custodia y refugio»: Fiamberti) al h. psiquiátrico (que «cuidándose ante todo del enfermo en cuanto tal, es un instituto cuya función esencial es de orden diagnóstico, asistencial y terapéutico»: Fiamberti); y —merced a los grandes progresos científicos de los últimos 20 años— el tratamiento de los alienados no se limita ya a la balneoterapia y a la ergoterapia al aire libre, sino que se vale con gran utilidad de los nuevos métodos psicoterapéuticos, de nuevos

fármacos y sobre todo de la shockterapia (v.). Gracias a las nuevas técnicas manicomiales y a la adopción de los nuevos remedios los hospitales psiquiátricos han visto incrementar notablemente el número de las dimisiones de sus huéspedes, bien por curación, bien por mejoramiento clínico tan acentuado que permita la reutilización del sujeto en la vida social. La locura ha perdido aquella turbia atmósfera de fatal irreparabilidad que un tiempo hacía considerar tan infausto su pronóstico. Hoy el enfermo mental es un individuo curable y susceptible de curación al igual que cualquier otro enfermo; hoy, frente a cualquier loco, las palabras de esperanza ya no las dicta sólo un piadoso sentimiento de compasión, sino que están plenamente autorizadas por las modernas estadísticas psiquiátricas.

3. Cuestiones morales. - Muchos de los temas señalados en los párrafos precedentes tienen relación estrecha con la moral. Otros problemas éticos relativos a los hospitales psiquiátricos se tratan en la voz *Hospital* (v.), que no vamos a repetir aquí, limitándonos a insistir en la necesidad de que el personal enfermero de los hospitales psiquiátricos sea elegido con gran cuidado, incluso bajo el aspecto moral, y controlado oportunamente, siendo fácil que el empleado en la vigilancia de sujetos alienados pase, por defecto de caridad y de tolerancia, a malos tratos, tanto más reprobables cuanto que sabe que el enfermo no está en condiciones de hacer valer sus razones o de denunciar el mal sufrido.

Queremos más bien examinar una cuestión de gran importancia éticorreligiosa, a la cual no nos parece que se haya dado hasta ahora la debida importancia y para la cual trataremos de sugerir una solución oportuna. Aludimos al problema de los religiosos locos.

Aunque el clero secular y el perteneciente a órdenes religiosas es particularmente resistente frente a enfermedades mentales, sin embargo no se encuentra inmune de ellas, como nos lo muestra nuestra propia experiencia profesional.

Si tenemos en cuenta que el alienado, habiendo perdido sus facultades intelectivo-volitivas, usa con frecuencia un lenguaje inconveniente o blasfemo, o se abandona fácilmente a una conducta extraña o irracional, es fácil de entender cuánto escándalo puede dar un religioso que —recluído en un hospital público o privado— dé tan triste espectáculo.

Para evitar esto, y también por comprensibles razones de equilibrio, estos enfermos mentales se encuentran a menudo aislados en diversos Institutos confiados al cuidado de su médico. Pero tampoco esta solución es suficiente, ya que el médico, no siendo psiquiatra, no está en condiciones ni de formular a tiempo el diagnóstico exacto ni de practicar las curas modernas oportunas, las cuales —entre otras cosas— requieren casi siempre una costosa instalación.

En estas circunstancias el episodio mental, que podía resolverse rápidamente, se prolonga en el tiempo y se hace crónico con grave y a menudo irreparable daño para el pobre alienado.

A nuestro parecer no hay sino un remedio para evitar los daños materiales y morales señalados: la creación de Casas de Salud (no cronicarias) bien dotadas, reservadas a los religiosos enfermos mentales. Un primer experimento se lleva a cabo actualmente en una Casa de Salud que está surgiendo entre Marino y Castelgandolfo (Roma) al cuidado de las Hermanas de la Divina Providencia de Bisceglie (Bari).

La clínica llevada sin ningún fin de especulación ofrecerá toda garantía para la recuperación solícita de los religiosos enfermos mentales con una custodia y un tratamiento moral y técnicamente perfectos. Una vez experimentada la utilidad de esta institución no tardarán en surgir otras similares en otros grandes centros de la catolicidad. *Riz.*

BIBL. — N. Accornero, *Psichiatria e legislazione*, en *Il Tempo*, 14 agosto 1951; F. Saporito, *Manicomio*, en EI, XXII, 124.

HOSTIA. — 1. Noción. - Llámase así actualmente uno de los elementos (el pan), componentes de la materia del sacrificio eucarístico (v. *Eucaristía*). Hoy, por lo tanto, es término específico, mientras que en la antigüedad era sinónimo de sacrificio, de ofrenda, pudiéndose aplicar indiferentemente a un sacrificio cruento o incruento, líquido o sólido. La h. hoy es una pequeña lámina de pan sin levadura, obtenido de harina de trigo. Se hacen en dos tamaños: una más grande para uso del sacerdote que celebra y para el culto solemne de la Eucaristía; la otra de tamaño más pequeño para los fieles. Antiguamente la preparación de las hostias, especialmente en los monasterios, se hacía con especiales ceremonias, cantos y salmos.

2. Prescripciones jurídicas y litúrgicas. Las hostias confeccionadas con mezclas de otras sustancias, además de la harina, son

ciertamente materia ilícita de la Eucaristía y si la mezcla es en proporción notable pueden llegar a ser materia inválida o al menos dudosa.

Para la licitud, las hostias que se emplean como materia de la Eucaristía deben ser de hechura reciente, limpias e íntegras, de la forma prescrita, es decir, de forma circular, en la Iglesia latina (cáns. 1272; 815, § 1). Las infracciones graves de estas normas constituyen culpa grave, especialmente si ponen en peligro la validez de la materia y por lo tanto del sacramento eucarístico. *Cig.*

BIBL. — F. M. CAPPELLO, *De Sacramentis*, I, Torino-Roma, 1947, n. 253, 265 ss.; E. VITORIA, *El pan y el vino eucarístico*, Bilbao, 1944.

HOTELERO. — 1. NOCIÓN HISTÓRICOJURÍDICA. En la antigüedad los peregrinos forasteros encontraban hospitalidad en las casas particulares. Pero cuando se desarrolló el comercio y crecieron las ciudades hasta llegar a ser el centro del gobierno de los negocios, la hospitalidad privada no pudo ser ya suficiente para cubrir las necesidades del alojamiento de los forasteros y entonces se instituyeron determinados establecimientos que cumplieran con este fin.

Los *diversoria, cauponæ, stabulæ*, eran alojamientos privados que muchas veces se confundían con las tabernas (*tabernæ, popinæ*, etc.).

Las casas de descanso, parada o albergue se fueron multiplicando en tanto que iba cesando la hospitalidad para con los peregrinos viandantes, que por otra parte requerían un tratamiento de acuerdo con sus necesidades y su categoria social. Así nacieron los albergues en las cercanías de los santuarios, baños termales o minerales, lugares de cura, etc. En nuestros días vive y prospera una verdadera industria hotelera de la cual no pueden desinteresarse ni la ley civil ni la moral. En el concepto jurídico moderno es hotelero el que da albergue por profesión y de un modo temporal a viajeros o peregrinos. Se excluyen por lo tanto del concepto jurídico de hoteleros los dueños y directores de pensiones, convictorios, colegios o instituciones semejantes.

2. OBLIGACIONES MORALES. - Fuera de las obligaciones que nacen de las prescripciones civiles respecto a la seguridad de las personas y de las cosas, la administración equitativa de precios y mercancías, etc., el hotelero tiene además obligaciones morales de conciencia que provienen tanto de la ley positivo-divina como de la ley canónica de la Iglesia. Así:

a) es reo de pecado grave, y por lo tanto indigno de la absolución sacramental, el hotelero que, cooperando formalmente, da alojamiento habitual y prolongado a parejas sospechosas o da o tolera en sus locales bailes obscenos o gravemente escandalosos, garitos o juegos de azar, reuniones de sociedad peligrosas para el bien social, etc.;

b) pecan los hoteleros (y todos los que tienen lugares abiertos para albergue o descanso) que exponen estatuas, pinturas indecorosas, ilustraciones inmorales que sugieran amores ilícitos y grabados o dibujos contrarios a la religión o prohibidas por la Iglesia (cfr. CIC, cáns. 1399, n. 3, 9; 1398; 1404);

c) por derecho divinonatural el hotelero ha de cuidar el buen nombre no sólo de su familia, sino también de sus domésticos, no exigiendo de los mismos trabajos u oficios prohibidos y peligrosos para su alma y permitiéndoles la práctica de la religión.

d) no es lícito al hotelero suministrar por propia iniciativa carne o caldo de carne los días de abstinencia a los viandantes. En cambio le es lícito, al menos donde sea uso común, ofrecerlo indistintamente a los huéspedes que lo pidan, siempre que no aparezca claro que esta petición se hace en desprecio de la religión. Los hoteleros que preparan mesa común a la cual todos los huéspedes se sientan juntos, sabiendo por experiencia que hay muchos que piden carne pueden anteriormente prepararla, preparando también la comida de abstinencia, para darla a aquellos que la quieran: se presume en estos casos que muchos pueden estar dispensados o que están por lo menos de buena fe; y por otra parte el preguntar a los que lo piden por su religión o fe constituiría para el hotelero un grave y tal vez peligroso incómodo. Esto vale también para las cantinas de las estaciones ferroviarias donde preparan bolsas de viaje;

e) además no es lícito a los hoteleros dar vino en medida excesiva a aquellos que prevén con fuerte razón que se han de embriagar; sólo les será licito cuando, negando el vino, se tema algún grave perjuicio.

Concluyendo: afirmamos el principio general de que el hotelero debe cuidar no sólo la higiene, la equidad y justicia y la propiedad material, sino también la moral, para que la estancia de sus huéspedes y viajeros no sea turbada, o peligrosa para su salud tanto corporal como espiritual. *Tar.*

BIBL. — M. Allara, *Responsabilità alberghiera*, en *Temi emil.*, 1919, I, 265; A. Giovene, *Note sulla responsabilità degli albergatori*, Bari, 1936; Hommel, *De nautis cauponibus et stabulariis*, Vindobonæ, 1780; Koning, *Theol. mor.*, n. 310; F. Girerd, *Hôteliers*, en *Dic. pratique des connaiss. relig.*, t. III, 801.

HUELGA. — 1. Noción. - Es la cesación simultánea del trabajo de varios trabajadores realizada de común intento con el fin de modificar las relaciones contractuales del trabajo. La noción de h. implica cinco elementos: suspensión del trabajo, suspensión simultánea (al menos en el sentido de que los unos no hayan iniciado todavía el trabajo, cuando los otros lo interrumpen), suspensión a la cual se adhiere un número considerable de trabajadores (si el número de los que en una empresa dejan el trabajo es tan exiguo que no compromete el ritmo normal de la producción no puede decirse que haya habido en ella una h.), suspensión llevada de común acuerdo (no es una h. la suspensión del trabajo, incluso de muchos o de todos, cuando tiene lugar por fuerza mayor, como, p. ej., por un incendio, una epidemia, etc.). La suspensión debe ser dirigida al fin de modificar las relaciones contractuales de trabajo: éste es el objetivo de la h.

2. Doctrina. - Hoy comúnmente se admite la licitud de la h., y por una razón que parece clara. Lo mismo que quien posee una mercancía cualquiera es libre para cederla o no, así el que dispone de una energía laboral puede continuar desenvolviéndola al servicio ajeno y puede, si le parece bien, dejar de hacerlo; a no ser que se haya obligado a continuar por un contrato y el contrato no haya decaído aún o no se haya verificado en la situación un cambio tal que lo haga aparecer inicuo en todo o en parte. Ahora bien, lo que es lícito a un primer trabajador es lícito también a un segundo, a un tercero, a todos los trabajadores; y lo que los trabajadores pueden hacer procediendo cada uno por cuenta propia ciertamente no se convierte en ilícito si lo hacen de común acuerdo, si deciden proclamar una h.

Pero la h. para la producción o al menos la reduce considerablemente; esto ocurre por su propia naturaleza, de otra suerte no valdría la pena recurrir a ella, si no había de resultar eficaz. Ahora bien, el paro de la producción o una considerable reducción de la misma es siempre un mal social, mal que no puede ser permitido si no es a la vista de un bien mayor. Por lo cual la recta razón exige que los trabajadores recurran a la h. sólo cuando persigan un interés cierto, de valor notable y después de haber empleado infructuosamente todos los medios para hallar una pacífica solución de sus problemas; la h. se ha de considerar como un arma extrema que puede ser maniobrada lícitamente sólo cuando haya resultado ineficaz todo otro medio.

3. Los derechos de las minorías. - En una empresa o en un complejo de empresas algunos trabajadores establecen que hay que continuar el trabajo, mientras que otros —la mayoría— deciden proclamar la h.: ¿pueden estos últimos pretender que los primeros suspendan su trabajo y en caso de negativa recurrir a la fuerza para obligarlos? A primera vista no parece lícito. La energía laboral es de propiedad personal de quien la desarrolla y el derecho que los unos tienen a retirarla no es superior al derecho que tienen los otros a cederla. Pero puede ocurrir que de hecho los trabajadores estén ligados por un pacto de solidaridad; en este caso si la mayoría, movida por razones plausibles, ha decretado la h., la minoría está obligada a adherirse a ella. Pero incluso en la hipótesis de que no exista un pacto de solidaridad entre todos los trabajadores de una empresa o de un conjunto de empresas, subsiste sin embargo en todo trabajador el deber de contribuir positivamente a la realización del bien común de la categoría, por lo cual si la h. proclamada por la mayoria reviste los caracteres señalados arriba, esto es, si se trata de perseguir con ella un interés legítimo, cierto, de gran importancia, después de haber empleado en vano todas las armas pacíficas, todo trabajador está obligado a no impedir que tenga éxito; que es como decir que está moralmente obligado a hacer acto de solidaridad. Pero esto no implica aún que los huelguistas tengan derecho a recurrir eventualmente a la coacción física con respecto a sus colegas.

4. La h. en los servicios públicos. - Se ha discutido y se sigue discutiendo si es o no admisible la h. en los servicios públicos. El problema no se resuelve si no es distinguiendo entre servicios y servicios. Hay algunos tan necesarios a la convivencia —conservación del orden público, administración de la justicia y similares— que en ellos no puede tener lugar ninguna interrupción sin inferir un golpe mortal al organismo social; por lo cual la h. no puede ser admitida en ellos. Siempre que a un ciudadano se le abre el acceso a uno de estos servicios se le pide explícitamente o en forma implícita que renuncie al derecho de h.; y si accede a ello

se sobrentiende que ha aceptado la renuncia y que se obliga en la eventualidad de que se viera perjudicado en sus intereses legítimos a recurrir para reivindicarlos a otros medios; medios que en las ordenaciones jurídicas bien establecidas no faltan nunca.

Hay, en cambio, otros servicios públicos los cuales, aun cuando son utilísimos y hasta necesarios para el desenvolvimiento normal de la vida de sociedad, como son los transportes ferroviarios, sin embargo su suspensión no la detiene totalmente. Si bien la h. pudiera admitirse también en ellos de una manera hipotética, en concreto, sin embargo, ha de ser siempre posible una solución pacífica de la situación entre el Estado y sus dependientes, teniendo en cuenta los daños ingentes y las peligrosas convulsiones a que de otra manera se enfrentaría el organismo civil.

5. Disciplina jurídica. - En orden a la h. se ha ido acentuando cada vez más en estos últimos tiempos la tendencia a contenerlo dentro de los límites de una apropiada regulación jurídica, por muchas razones, entre las cuales hay dos principales. Ante todo en todos los países civilizados han surgido las organizaciones sindicales que han revelado ser capaces de perseguir eficazmente los intereses de los trabajadores: no hay, pues, razón para recurrir a la h. En segundo lugar las empresas, las categorías económicas, las ramas de la producción son tan íntimamente interdependientes entre sí que suspender la vida de un solo grupo de empresas o de una sola categoría económica en éste o en el otro país podría tener como consecuencia el trastorno o paro forzoso de todo el mundo económico: la h. de los mineros americanos en diciembre de 1946 amenazaba arrojar en el paro y en la miseria a continentes enteros; de aquí la necesidad de reducir la h. lo más posible, esto es, de someterla a disciplina jurídica. *Pav.*

BIBL. — Ps. I. T., *La liberté syndicale*, Ginebra, 1927-28, vol. 4; A. Brucculeri, *Lo sciopero*, Roma, 1947; M. Brugarola, *Doctrina y sistemática social*, Madrid, 1953; J. Botey, *Las reivindicaciones obreras y la paz*, Barcelona, 1955.

HUELGA DE HAMBRE. — 1. Naturaleza. Se habla de h. de hambre cuando un hombre toma la decisión de abstenerse de todo alimento y continúa en esta actitud, aunque le sobrevenga la muerte. La h. de hambre es por lo tanto distinta de la abstinencia de todo alimento por un tiempo más o menos largo, pero no suficiente para causar la muerte. Tampoco se puede hablar de h. de hambre, cuando alguno está dispuesto a tomar alimentos para conservar su vida, pero no los emplea por una razón particular, p. ej., porque estos alimentos son necesarios para salvar la vida de otro. El que comete la h. de hambre quiere no alimentarse, no tomar ninguna comida, sea en absoluto, sea condicionalmente, p. ej., si no le restituyen la libertad; si esta ley no se deroga, etc.

2. Datos históricos. - La h. de hambre fué practicada en casos singulares y raros en la revolución de Irlanda (1920). El caso más famoso es el de Mac Swiney, Lord Mayor de Cork, el cual murió después de setenta y tres días de h. de hambre, habiendo recibido los santos sacramentos. El caso hizo una impresión profundísima en todo el mundo.

3. Moralidad. - La cuestión principal es si la h. de hambre es una occisión directa (suicidio) o una occisión indirecta de sí mismo. En el primer caso la h. de hambre es cosa intrínsecamente mala y jamás es lícita, ni siquiera por razones de gravísima importancia, p. ej., para obtener la salvación y la libertad de un pueblo. En el segundo caso la h. de hambre no es lícita, si no es por una razón proporcionalmente grave, como un medio para obtener un gran bien, p. ej., la salvación de un pueblo. Si la h. de hambre fuese de suyo una occisión indirecta, cuando existen graves razones, el recurrir a ella estaría en plena conformidad con la ley moral. Los teólogos han discutido largamente el problema, especialmente en el período de la revolución irlandesa. La discusión aún no ha terminado. Mayor es el número de los moralistas que dicen que la h. de hambre es una occisión directa. Considerando atentamente las razones aducidas por ambas partes, se ha de decir que la h. de hambre es una occisión directa, si no hay otro fin que pueda buscarse directa y honestamente. En efecto, la muerte proviene de no alimentarse. Para matarse basta abstenerse de todo alimento. Bajo este aspecto «no tomar alimento» es lo mismo que «apretarse una cuerda a la garganta». La h. de hambre tiene por lo tanto todos los elementos que constituyen una occisión directa (v. *Homicidio*). Otra cosa sería si con la h. de hambre pudiese pretenderse un fin honesto directamente por graves motivos, permitiendo indirectamente el peligro de muerte, p. ej., para ponerse en condiciones de poder ser liberado de una prisión injusta. *Ben.*

4. Conducta del médico. - Acerca de la con-

ducta del médico invitado a asistir al que está practicando la h. de hambre, Scremin, que sigue en esta materia la opinión más benigna —que esta huelga puede tener motivos razonables—, añade textualmente: «el médico no parece que tiene derecho a recurrir a medios coactivos para alimentar al paciente, si el paciente es capaz de discernimiento», viniendo así implícitamente a admitir que el médico debe proceder a la alimentación forzada sólo cuando el huelguista ha perdido el conocimiento, esto es, en casos de inanición muy prolongada.

A nuestro parecer la prohibición no subsiste ni aun admitiendo la opinión más benigna de que pueda haber casos en que la h. de hambre sea licita por graves motivos. A quien bien lo considere ni siquiera en semejantes circunstancias le puede parecer razonable que el médico se sienta autorizado a faltar a su deber fundamental, que es el de prestar socorro a quien lo necesite, aunque el sujeto lo rehuse. Sería como si un médico evitase prestar su ayuda a un enfermo grave sólo porque éste no quiere curarse.

El médico debe anteponer siempre a toda otra consideración su obligación moral específica e inderrogable, que es la de arrancar las vidas humanas a la muerte y curar oportunamente sus enfermedades.

Queremos añadir que aun al médico, como hombre, no faltan medios para asociarse útilmente a las buenas razones del huelguista: en efecto, él, valiéndose también de su elevada posición éticosocial, puede defender la causa ante la autoridad, puede solicitar de diversos modos la adhesión de la opinión pública, puede llegar a asociarse materialmente a la noble empresa del sujeto participando con él la cárcel, etc. Todo esto es perfectamente lícito y muy meritorio, ya que es expresión de una caridad muy elevada y puede ayudar a la buena causa del huelguista bastante más que si el médico se limita a dejar morir de inanición al sujeto.

En conclusión —a nuestro parecer— el médico debe siempre recurrir a la forma de alimentación posible (sonda, clister y similares) a fin de que cuantos practican la h. de hambre no pierdan la vida. *Riz.*

BIBL. — WATERS, *Hungerstrike*, en *The Irish Ecclesiastical Record*, 11 (1918), t. II; R. (1919), t. I; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1952.

HUMILDAD. — 1. NATURALEZA. - Nuestras aptitudes son siempre muy limitadas y en comparación con la infinita grandeza de Dios son verdaderamente nada. Todo lo que hay de bueno en nosotros es por otra parte obra de Dios (I Cor., 4, 7), que nos creó de la nada y nos conserva cada instante en la existencia: nosotros por lo tanto no somos sino propiedad de Dios. Además en todo momento tenemos necesidad de la moción de Dios para poder obrar y sin la gracia del Señor somos incapaces de poner aunque sea la más mínima acción que tenga algún valor para la vida eterna (I Cor., 12, 13; II Cor., 3, 5). Sólo hay una cosa que es obra y propiedad exclusiva nuestra: el pecado, que a la luz de Dios aparece lo que es en realidad, rebelión, ingratitud, cosa inferior a la nada, como el error es siempre inferior a la simple ausencia de conocimiento.

La h. consiste en sentir, de conformidad con esta realidad, bajamente de sí mismo. San Bernardo define la humildad: la virtud por la cual el hombre, conociendo plenamente lo que es, se tiene por vil (*De gradibus humilitatis et superbiæ*, c. I, n. 2: PL, 182, 965), y Sto. Tomás: la virtud por la cual el hombre considerando sus deficiencias, se tiene en poco, conforme a la realidad (*Sum. Theol.*, II-II, q. 161, a. 1, ad 1). La h. es esencialmente un acto o una disposición de la voluntad en cuya base se encuentra una exacta valoración de nosotros mismos, vistos sin ilusiones ni engaños, a la luz de Dios; la h. se alimenta en la conciencia de nuestra total dependencia de Dios, de nuestra extrema pequeñez frente a Dios, de nuestra inclinación al pecado y de nuestras culpas.

De todo esto se sigue que la h. no es de ninguna forma una disminución de la dignidad humana, o un vilipendio de las cualidades o aptitudes propias, sino una verdad plena en relación con nosotros mismos. La h. es totalmente compatible con el uso de los talentos recibidos de Dios y con la magnanimidad que nos hace tender con la ayuda de Dios a cosas grandes; es también compatible con la reivindicación justa de la estima y del honor que convienen a la persona por sí o por el oficio que ocupa, como lo demuestra la actitud del Divino Redentor (Jn., 18, 22 s.), y la de San Pablo (A. A., 16, 36 ss.).

2. EFECTOS. - La h. es la inspiradora de la verdad total y escueta en las relaciones del hombre con Dios y con los que le representan: el humilde se muestra lleno de reverencia para con Dios; se sujeta, incluso en las cosas difíciles, a la voluntad del Señor y de sus superiores; no pretende más que

lo que ha recibido de Dios; cuando ha hecho todo lo que estaba en su mano no se ilusiona creyendo haber obrado cosas extraordinarias de donde sacar motivo de orgullo y de presunción, sino que reconoce no haber hecho más que su deber frente a Dios, usando las gracias que él le ha conferido.

De la h. brota también la rectitud frente al prójimo. El humilde no encuentra placer en considerar los defectos de los demás y en hablar de ellos. No se eleva en su propia estima sobre los demás, los cuales pueden tener muchas cualidades ignoradas por nosotros y sus intenciones nos son desconocidas, lo mismo que nos es desconocida la medida de la gracia que Dios les ha dado. No es por lo tanto disparatado juzgar que, incluso aquellos que parecen menos buenos, si hubieran recibido todas las ayudas que Dios nos ha dado a nosotros, serían mejores que nosotros; teniendo esto presente los santos se creen sinceramente los últimos de todos los hombres. El que es humilde no trata de plegar a los demás a todos sus puntos de vista y a todos sus deseos; se alegra de las cualidades del prójimo y del bien obrado por él; está lleno de condescendencia para con todos.

De la h. se sigue también una gran reserva en la conducta propia. El que es verdaderamente humilde no trata de manifestar sus propias dotes y acciones para ser alabado por ellas, ni de ser estimado por lo que no es; reconoce sus propios defectos y se contenta con lo que es menos cómodo y agradable; huyendo las singularidades habla con sobriedad y gravedad, es modesto en la mirada, en el porte de su persona y en todos sus movimientos.

3. Pecados contrarios. - No siendo la h. otra cosa que la verdad, es obligatoria para todos. Se peca por exceso contra la h. con la soberbia (v. *Soberbia*). Por derecho se falta a la h. negando el bien que existe en nosotros o imputándonos falsamente el mal, así como aplicándose a cosas viles con injuria de las dotes propias o del propio oficio. Este envilecimiento desordenado de sí mismo es de suyo pecado venial; puede, sin embargo, ser culpa mortal cuando causa un daño grave que se ha de evitar por caridad o por justicia.

4. Excelencia y medios. - La h. aleja el mayor obstáculo de la salvación humana, a saber, la soberbia: por lo que se llama fundamento de la vida espiritual. Los medios para adquirir y desarrollar la verdadera h. son: la consideración de sí mismo a la luz de Dios; la consideración de los ejemplos de Ntro. Divino Salvador; la represión inmediata y enérgica de cualquier movimiento de soberbia no deliberado. *Man.*

BIBL. — E. Jánvier, *Esposizione della morale cattolica*, vol. XII, Torino, 1939, p. 35-61; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1127-1153; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 670 ss.; V. Cathrein, *L'umiltà cristiana*, Brescia, 1931; F. Maucourant, *Prueba religiosa sobre la humildad*, Bilbao-Madrid, 1948; J. Maury, *El jardincillo de los humildes*, Barcelona, 1945.

HURTO. — 1. Noción. - El h. lo definió el derecho romano como una sustracción fraudulenta de una cosa, de su uso o posesión, con el fin de lucro, contraria al derecho natural (*contrectatio fraudulosa, lucri faciendi causa, vel ipsius rei vel etiam usus eius possessionis, vel quod lege naturali prohibitum est admittere:* Inst., I, 4, 1).

Actualmente los teólogos hablan con más precisión de la oculta sustracción de una cosa contra la legítima voluntad de su dueño con objeto de sacar de ella un lucro. Si falta la circunstancia de ser oculta se denomina rapiña (v.) más propiamente; si el dueño legítimo no es razonablemente contrario no se concibe el h.; si, finalmente, no existe el fin lucrativo, tenemos más bien un daño (v.) injusto. Tampoco se concibe el h. cuando el dueño consiente expresa o tácitamente (es tácita y razonablemente consentidor el que se opone irrazonablemente). De esta suerte no se concibe el h. en la extrema necesidad (v.), y en la compensación oculta (v.), o también cuando la mujer toma, p. ej., de los bienes del marido —estando éste ausente o siendo irrazonablemente contrario, como en caso de avaricia— la cantidad necesaria para el sustento y decoro suyo y de sus hijos, para alguna limosna, proporcionada a las condiciones económicas de la familia, para socorrer a sus padres que viven en la indigencia, etc. En cambio, la sustracción del uso y de la posesión que el derecho romano calificaba de h., ya no tiene esta consideración entre nuestros juristas.

El h., que además de la ofensa específica de la justicia implica la ofensa de otra virtud o de la misma justicia, pero en un campo específicamente diverso se llama h. cualificado: la rapiña (v.) y el h. sacrílego (v. *Sacrilegio*) son hurtos cualificados; la primera, en efecto, ofende la justicia de dos maneras específicamente distintas, a saber, en el respeto a la propiedad ajena y en el respeto a

la incolumidad personal; el segundo, además de la justicia, ofende la virtud de la religión.

2. Valoración moral. - El h. es un pecado grave (ni los ladrones... ni los que viven de la rapiña, advierte S. Pablo, poseerán el reino de los cielos: I Cor., 6, 10) y ofende la justicia conmutativa (Cicerón, *De off.*, III, 5). La rapiña y el h. sacrílego ofenden además, como hemos dicho, la primera, la justicia; el segundo, la virtud de la religión.

Como el dueño puede ser más o menos contrario a la sustracción de su cosa, la malicia del h. puede disminuir hasta constituir sólo un pecado ligero. La oposición del dueño puede atenuarse en relación con las personas que roban: así será menos contrario al h. de la mujer que al de los hijos, al h. de los hijos que al de los criados, al h. de los criados (en relación con las cosas de comer y de beber [*esculenta et poculenta*], no en cuanto a los demás bienes) que al de personas extrañas. Por consiguiente, para que el h. cometido por tales personas llegue a ser pecado grave, se requiere una materia mayor que para los demás hurtos, cuya determinación se ha de hacer prudentemente en cada caso, atendidas todas las circunstancias.

Además el dueño será más o menos contrario según la entidad o la cantidad de la cosa robada: así distinguen los teólogos una materia grave que da lugar a pecado grave, y una materia leve que da lugar a pecado venial. La materia se dice grave de un modo absoluto, si la sustracción de los bienes ajenos alcanza un límite, que, aunque no perjudique gravemente al individuo robado porque, p. ej., es muy rico, sin embargo constituye un motivo de graves temores para la sociedad, a la vista de lo que podría ocurrir en el mundo, si se tolerasen tales actos sin una grave sanción moral: por esta razón dicha materia, cualquiera que sea el robado, persona física o moral, muy rico o menos rico, se considera siempre grave. En cambio, cuando la sustracción llega a una cantidad en que no se ve comprometido el orden social, presente o futuro, pero perjudica gravemente a la persona robada, se denomina la materia relativamente grave. No es fácil determinar la cantidad de la materia grave: en general se puede decir con los teólogos más acreditados que materia grave en absoluto es la suma que corresponde a las cien liras italianas de principios de siglo, o sea antes de la primera guerra mundial, equivalente en España a las [illegible] pesetas oro; materia grave relativa es la suma correspondiente al jornal o salario medio o ganancia diaria de aquel contra quien se comete el h.

Criterios análogos, pero con mayor amplitud, han de ser aplicados a los hurtos de las cosas expuestas al público, como frutas, árboles, etc.

Finalmente, el h. es más o menos grave según el modo como se cometa: en efecto, el dueño será por lo regular más contrario a un h. grave cometido de una sola vez, que al h. grave cometido en pequeños hurtos sucesivos; en este caso el daño por lo general es menor. Estos pequeños hurtos que aisladamente constituyen un pecado venial pueden formar un pecado mortal, bien por la intención con que son cometidos (p. ej., si uno comete pequeños hurtos sucesivos a una o más personas con la intención de llegar a materia grave), bien por la conspiración con que se organizan (p. ej., si dos o más se ponen de acuerdo para robar cosas de poca entidad, pero que puestas en conjunto forman materia grave), bien, finalmente, por la multiplicación de los pequeños hurtos, cuando entre uno y otro pasa tan poco tiempo que no se interrumpe la unidad moral entre todos los pequeños hurtos cometidos; sin embargo, en este caso se tiene el pecado mortal cuando el último h. sumado a los demás alcanza la materia grave (absoluta, si el daño se ocasiona a varias personas, y relativa, pero en mayor medida, p. ej., doble de la normal, si el daño lo recibe un particular). Si alcanzada la materia grave sigue uno cometiendo nuevos hurtos con la misma mala voluntad, y siempre moralmente unidos a los precedentes, se tendrá un pecado cada vez más grave y no nuevos pecados veniales.

Es evidente que la restitución de una materia robada interrumpe la unidad moral de los pequeños hurtos que se han estado cometiendo.

3. Restitución. - El h. al ofender la justicia conmutativa lleva consigo la obligación de la restitución (v.), la cual obligación será más o menos grave según la gravedad del daño causado. Mas ciertamente no se perdona el pecado si no se tiene voluntad seria de restituir el mal hecho.

4. Sanciones penales. - El código de derecho canónico excluye de cualquier acto legítimo eclesiástico y de cualquier oficio al seglar que hubiere sido legítimamente condenado por delito de hurto en materia grave; al clérigo que hubiere cometido este delito lo entrega a la justicia del tribunal eclesiástico (can. 2354, § 1-2).

En las legislaciones civiles el h. es un delito que se castiga con graves penas (v. también *Apropiación indebida*). *Fel.*

BIBL. — Además de los tratados de teología moral (*De iustitia et iure*), cfr. G. ARENDT, en *Nouv. rev. théol.* (1926), 123 ss.; A. FERRER-SAMA, *Estudio de la acción en el delito de hurto*, en *Est. jurid.*, 4 (1944), 137-152; J. RODRÍGUEZ DEVESA, *El hurto propio*, Madrid, 1955.

I

IDEACIÓN. — 1. Concepto. - La i. — o proceso del pensamiento — sucede utilizando nuestros conocimientos sensibles (representaciones inmediatas y recuerdos) después de que éstos han sufrido una serie de operaciones de las que la principal es la *abstracción*. En virtud de la abstracción podemos, en efecto, subir de las simples representaciones (fantasmas) a los conceptos (esto es, al conocimiento de los caracteres comunes a las diversas representaciones de objetos de la misma especie) y a las ideas, a las relaciones entre los diversos conceptos. Pensar es también «descubrir las relaciones».

2. Aberraciones. - Son muy diversas las aberraciones patológicas del proceso ideativo. Ligada como está al conocimiento sensible, la actividad intelectiva puede sufrir alteraciones: ser congénitamente deficiente, o hacerse tal en los primeros años de la vida, lo que ocurre en la frenastenia y determina una escasez más o menos evidente en el patrimonio de las ideas, una carencia en la i.; o puede también sufrir atascos y desorganizaciones, como ocurre en el vasto y heterogéneo grupo de las demencias (v. *Demencia*). En otros casos se altera la rapidez del proceso ideativo y podemos tener retardo y detención en el flujo de las ideas, en la i. (melancolía, v.), o bien un aumento en la velocidad de las mismas, con un notable incremento en el número de las ideas que se presentan a la conciencia en la unidad de tiempo (manía, v.). Otras veces la corriente normal del pensamiento es perturbada y como obstaculizada por las ideas *obsesivas, coactas, incoercibles* o *fijas*, desprovistas en sí de contenido morboso, pero que adquieren un valor patológico por su persistencia intempestiva e invencible en el ámbito de la conciencia, donde, por decirlo así, acampan gracias a su fuerte carga afectiva de colorido angustioso, lo cual se verifica en la psicastenia (v.). Finalmente, otras veces la afectividad (v.) pervierte la i., alterando el valor que las representaciones tienen en el juicio: de aquí se derivan apreciaciones totalmente erróneas de la realidad, a las que se da el nombre de ideas delirantes y que pueden determinar errores gravísimos en la conducta; esta última aberración caracteriza la paranoia (v.), pero puede actuarse también en cualquier otra forma de locura (v.).

La responsabilidad moral de estos pacientes es en algunos casos nula y en otros sufre una disminución correspondiente gradualmente a la gravedad de la aberración patológica del proceso ideativo. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano, *Psicologia sperimentale*, III, Corso di lezioni tenute nella R. Università di Cagliari. l'anno 1939-1940; E. Boganelli, *Cuerpo y espíritu*, Madrid, 1953.

IDEALISMO. — 1. Ilustración. - Pudiera darse este nombre a todo sistema filosófico que en la interpretación del mundo dé preferencia al elemento ideal sobre el natural. El i. sería por lo tanto la oposición al naturalismo, materialismo, positivismo y en general a todos los sistemas que dan la prevalencia a la naturaleza. Pero hoy los sistemas idealistas tienen una acentuada tendencia monística y actualística, esto es, no se limitan a subordinar la naturaleza a la idea, sino que tienden a absorber aquélla en ésta, y a ésta le sustraen toda sustancialidad, llamándola con diversos nombres (espíritu, acto), pero siempre volatilizándola en algo no sustancial, haciendo de ella una actividad sin agente.

2. I. y ética. - La posición de estos sistemas frente al mundo ético es equívoca y peligrosa como nunca. En un principio el i. se gloría de haber extendido los confines del campo moral. Negando la distinción de entendimiento y voluntad abatió las barreras que separaban la teoría de la práctica y reconoció tanto a la una como a la otra el dominio de toda la vida humana. El mismo pensamiento es acción, acto, creación, libertad, y por lo tanto toda la vida (toda la his-

toria) es teoría, pero al mismo tiempo es práctica, esto es, moral.

Este aumento cuantitativo del campo ético (incluso suponiéndolo verdadero y legítimo) no basta con todo a compensar la perversión cualitativa a que el i. condena la realidad moral. Porque la misma tendencia radicalmente monística a la cual obedece, cuando hace coincidir la teoría con la práctica, lo lleva también a suprimir todas las demás distinciones, declaradas en bloque falaces y abstractas, y conservadas solamente (cuando lo son) en sentido formalístico y con valor dialéctico. Entre estas distinciones, condenadas a muerte real y vida aparente, están también junto a las de verdad y error, las fundamentales del mundo ético: bien y mal; virtud y vicio (pecado). Los estoicos asimilaban todos los pecados; hoy el i. asimila el pecado y la virtud. No distinguiendo el mundo real del ideal, el idealista no sabe distinguir ya el *ser* del *deber ser*, por donde establece el principio de que todo lo real es racional, proclama (con Hegel) que quien imagina el mundo del deber ser y pretende uniformar a él el mundo del ser no hace otra cosa que abandonarse a un mundo de ilusiones. Lo que debe ser coincide exactamente con lo que es; todo lo que sucede es lo que debía suceder; todo lo que se hace es lo que se debía hacer; esto es, el bien.

El optimismo de esta última afirmación es difícil de defender, por lo que se trata de hacer un pequeño lugar también al mal en el mundo, pero asignándole una función exclusivamente dialéctica. El mal se opone al bien como la naturaleza al espíritu; como lo abstracto a lo concreto; como lo inactual a lo actual; como el hecho al acto; como el pasado muerto y superado se opone al presente palpitante de vida. Lo cual significa que todo acto es bueno en el momento y en el sujeto que lo pone; pero podrá hacerse malo en virtud de otro acto que lo supere y lo condene. De esta suerte se cae en el historicismo y en el relativismo más desconcertante; se pierde todo criterio absoluto y objetivo para distinguir el bien del mal; el único criterio posible es el de la superación, que es una contingencia histórica.

Para encontrar un elemento de verdad en esta doctrina hemos de colocarnos en el terreno psicológico, donde constatamos que nuestra voluntad quiere todas las cosas bajo el aspecto de bien. Pero sabemos también que este aspecto es tan genérico que no basta para garantizar en todos nuestros actos la calificación de honestidad, necesaria para que el mismo acto sea bueno en sentido moral. Constatamos además que en el momento de obrar tratamos de ordinario de persuadirnos de la bondad de nuestro acto, pero sabemos también que estos esfuerzos los realizamos muchas veces de mala fe y quedan ineficaces, por lo que sentimos dentro de nosotros la condenación de nuestro acto en el mismo instante en que lo realizamos. *Gra.*

BIBL. — E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce*, Milano, 1920; íd., *Religione e filosofia*, Milano, 1921; A. ZACCHI, *Il nuovo idealismo italiano di B. Croce e di G. Gentile*, Roma, 1925; M. CORDOVANI, *Cattolicismo e idealismo*, Milano, 1928; A. CALCARA, *Il problema morale nei tempi moderni*, Roma, 1943, p. 75-80.

IDOLATRÍA. — 1. NOCIÓN. - La i. (εἰδωλολατρεία = culto de los ídolos) rinde a las criaturas el culto debido a Dios (latría), sea dirigiéndolo a la imagen de una falsa divinidad (ídolo), tomada por la divinidad misma (i. vulgar), sea al ídolo que se cree ser una manifestación, materialización o habitación de la divinidad, sea a cualquier otra criatura (sol, luna, emperador, etc.). Distínguese la i. *formal*, que es aquella en que existe una voluntad sincera de rendir culto latréutico a la criatura, y la i. *material* o ficticia, que simula externamente el culto de latría, pero sin voluntad de adorar la criatura (p. ej., por miedo a la muerte). La i. formal es *perfecta* cuando se cree verdaderamente en la divinidad de la criatura e *imperfecta* cuando no parte de esta falsa suposición, sino de otro motivo, p. ej., odio de Dios, o deseo de obtener alguna cosa del diablo.

2. GRAVEDAD DEL PECADO DE I. - La Sda. Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, habla con extrema severidad de este pecado, al que juzga además una aberración intelectual (cfr., p. ej., Ex., 20, 2-5; 23; Deut., 4, 15-19; 5, 6-10; Sab., 13, 14; Rom., 1, 18-25; I Cor., 8, 4-5; 10, 14-20). Ciertamente la i. constituye un reato de lesa majestad divina al tributar a una criatura el honor debido solamente a Dios (véase *Adoración, Culto, Religión*). Pero es evidente que la i. material en la que falta el elemento interior y por lo tanto la significación real, es menos grave que la formal, en la que realmente se honra a la criatura como si fuera Dios. Sin embargo, dado que en los actos de culto público el significado del acto depende también de la estimación común y del uso, la i. material, además de ser un pecado de escándalo, es contra la religión, y sin dejar de ser una falta grave contra el deber de confesar, incluso externa-

mente, la fe constituye un verdadero reato contra la virtud de la religión. Objetivamente la i. formal perfecta es más grave que la imperfecta porque a la i. añade la incredulidad e introduce otro dios junto al verdadero Dios. Pero en cuanto a la responsabilidad subjetiva es más grave la imperfecta, en la que no hay atenuante, pecado de pura mala voluntad, mientras que la perfecta tiene la atenuante de la ignorancia y la material la del miedo. *Pal.*

BIBL. — F. SUÁREZ, *De virtute religionis*, tr. 3, l. 2, c. 3-6; STO. TOMÁS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 94; A. MICHEL, *Idolatria*, en DTC; W. SCHMIDT, *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, 1941; P. PALAZZINI, *Il monoteismo nei Padri Apostolici e negli Apologisti del II secolo*, Roma, 1946.

IGLESIA (casa de Dios). — 1. NOMBRE Y DATOS HISTÓRICOS. - El término i. tiene diverso significado. Significa ante todo la reunión, la comunidad de personas que tienen la misma fe; en segundo lugar significa la institución que tiene a su cargo el gobierno de los fieles que profesan la fe de Jesucristo, participan en los mismos sacramentos y obedecen a los pastores legítimos; en tercer lugar significa el edificio destinado al culto. Según el Código de derecho canónico se llama i. el lugar consagrado o bendecido, destinado a todos los fieles para la práctica del culto sagrado (canon 1161).

Los locales más antiguos de culto fueron casas privadas de familias nobles que eran sus propietarios legales antes de que fuese reconocido a la Iglesia el derecho a poseerlas como corporación. Cuáles fuesen las formas de estas casas de Dios y de qué manera una casa privada se adaptaba a los fines del culto no se puede decir con certeza. «Siendo innumerables, nos dice Eusebio, las personas que entraban a formar parte de la Iglesia y grande el concurso de la multitud en las casas de oración no bastaban los edificios de otros tiempos y en todas partes se veían surgir vastas y grandes iglesias» (Eusebio, *Historia eclesiástica*, VIII, c. 1, 6). En el período de paz iniciado por Constantino, el número de iglesias se multiplicó cada vez más, llegando a formarse poco a poco un estilo propio, esto es, el basilical, cuyas líneas fundamentales habían de constituir más tarde la norma para todo el medievo. La Iglesia no se ha pronunciado nunca por un estilo determinado con exclusión de los demás, ni ha creado un arte nuevo en el sentido de que inventase nuevos estilos.

De la misma manera que la Iglesia en el campo de los usos de la vida se adaptó a todo, siempre que por su naturaleza no fuese irreconciliable con el bien de las almas y con la ley de Dios; así en el terreno del arte sacó de los estilos griegos, orientales y romanos la materia para formar el arte triunfal de los primeros siglos cristianos (cfr. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, I, p. 385).

2. DIVERSAS CLASES DE IGLESIAS. - Las iglesias, según el grado de su dignidad, se dividen en: a) *basílicas*, que pueden ser *mayores*, como en Roma: San Juan de Letrán, San Pedro del Vaticano, San Pablo Extramuros y Santa María Mayor; y fuera de Roma: San Francisco de Asís y la catedral de Anagni; o *menores*, en relación con determinados privilegios; b) iglesias *catedrales*, en que el Obispo local tiene su cátedra, o patriarcales, primadas, metropolitanas o simples catedrales, según que allí resida el Patriarca, Primado, Metropolitano o el simple Obispo diocesano; c) iglesias *colegiales* o colegiatas, servidas por eclesiásticos que forman una especie de cabildo con especiales privilegios y con la obligación del oficio coral; d) iglesias *parroquiales*, a las cuales va aneja la cura de las almas, y en las que preside un sacerdote legítimamente designado con el título de párroco.

Hay además las llamadas iglesias sucursales, dependientes de la i. matriz, y las iglesias conventuales y abaciales, si están unidas a una comunidad religiosa o abadía.

3. CONSTRUCCIÓN MATERIAL DE LA I. - En lo que se refiere a la construcción material de una i. no hay normas artísticas particulares, aunque de ordinario las iglesias antiguas presentan la forma de un rectángulo y con frecuencia una «nave» atravesada da al edificio sagrado la figura de una cruz. El Código de derecho canónico ordena al Obispo (can. 1164) tener cuidado, consultando a los peritos en el arte para que se observen las reglas tradicionales del arte sagrado (cfr. can. 1162, § 1; Instr. de la Sda. Congr. del Sto. Oficio, 30 junio 1952: AAS, 44 [1952], 542). En general los liturgistas están de acuerdo en señalar las normas siguientes: a) para la construcción de una i. pública se ha de elegir para su ubicación un lugar seco, y a ser posible elevado, de modo que a la i. se haya de subir al menos por tres escalones. Esta ubicación debe estar alejada de caminos o plazas ruidosas o de establecimientos y talleres o fábricas que turben el recogimiento; b) en cuanto sea posible el edificio sagrado debe estar aislado; por lo tanto, los muros de la i. no deben estar unidos a otros muros no

sagrados. Ninguna puerta o ventana de casa privada de laicos puede ni debe comunicar con la i.; ni bajo el pavimento de la misma o sobre su techo se pueden abrir locales de uso meramente profano (can. 1164, § 2); c) es laudable que la i. tenga la forma tradicional de un rectángulo con una nave atravesada que le dé la forma de cruz; d) la i. a ser posible debe estar orientada con su puerta al poniente y el ábside al oriente; su amplitud debe ser tal que pueda contener no sólo la población que de la i. hace uso, sino también la que suele acudir en circunstancias religiosas especiales.

Debe tener además varias puertas para comodidad de los fieles y debe proveerse a la comodidad del servicio religioso y al desarrollo de la solemnidad del culto. Por lo cual toda i. debe tener su sacristía propia para la conservación de los ornamentos sagrados; el púlpito o ambón en las proximidades del altar de modo que todos los fieles puedan cómodamente oír la palabra divina en la predicación sagrada. Ha de haber un lugar oportuno, fuera del coro y del presbiterio, para los confesonarios. El pavimento de la capilla mayor, o sea, del coro y del altar mayor, ha de estar más elevado que el resto de la i. para que todos los fieles puedan ver bien el desarrollo de los ritos sagrados. El coro debe estar separado de las naves de la i. por cancelas de hierro o por una balaustrada. En el interior de la i. debe estar el coro de los cantores con su órgano en lugar separado para no estorbar las funciones litúrgicas. La fachada de la i., aunque esté incompleta, debe estar ornada al menos por una cruz.

4. Consagración de la i. - Por primera vez encontramos la consagración de una i., terminadas las persecuciones, en tiempo de Constantino; pero ésta debió tener sus comienzos en los tiempos en que la celebración del culto cesó de desenvolverse en casas privadas y pasó a edificios apropiados. Con el tiempo se estableció la costumbre de dedicar regularmente la i. a algún santo; y con esto la traslación y colocación de las reliquias vino a obtener también un puesto fijo en el rito de la consagración. El fin de la consagración de la i. es sustraerla al uso profano para hacer de ella un lugar sagrado.

Por la legislación canónica moderna se han de consagrar las iglesias catedrales y en cuanto sea posible las iglesias colegiales, conventuales y parroquiales (can. 1165, § 3). No se puede consagrar una i. construída de madera ni tampoco si se construye de hierro u otro metal, sino sólo las i. construídas de piedra (can. 1165, § 4). El derecho de consagración corresponde al Ordinario del lugar, aunque se trate de iglesias pertenecientes a regulares (cáns. 1155-1157). La consagración de una i. no puede hacerse lícitamente sin la consagración del altar mayor o, si éste estuviese ya consagrado, de otro secundario (canon 1165, § 5). Lo esencial para la consagración de una i. es la unción con crisma de las doce cruces puestas en las paredes del templo y la fórmula pronunciada por el Obispo en la unción (S. C. Ritos, 12 abril 1614).

Las iglesias que no se pueden consagrar han de bendecirse antes de iniciar en ellas el culto divino.

Una i. bendita o consagrada puede ser execrada o violada: *a*) por un homicidio cometido en el ámbito de la misma i.; *b*) por derramamiento de sangre humana a causa de heridas delictivas; *c*) por el uso con fines impíos o indecorosos del lugar sagrado; *d*) por la sepultura de un infiel o de un excomulgado por sentencia. La violación implica la prohibición de celebrar en la i. los divinos oficios y la administración de los sacramentos (can. 1173). La reconciliación de una i. consagrada corresponde de derecho al Obispo del lugar, el cual puede delegar a cualquier sacerdote (can. 1177); en cambio, la reconciliación de una i. bendecida puede ser hecha por su rector o por otro sacerdote que tenga al menos el consentimiento presunto de su Ordinario (can. 1176).

5. Disposiciones civiles. - Para la construcción de iglesias católicas, no se requiere particular autorización gubernativa; es suficiente el permiso correspondiente del Obispo (cáns. 1161 ss.), y la licencia acostumbrada del municipio, necesaria para la edificación de cualquier obra. Desde el punto de vista del derecho español son de exclusiva propiedad privada, no sujetas a ningún uso público y pueden adquirir personalidad jurídica (cfr. Concordato español, art. XX, n. 5).

El Estado concederá anualmente subvenciones para la construcción y conservación de templos parroquiales (art. XIX, n. 3). Las iglesias y capillas destinadas al culto y los edificios y locales anejos destinados a su servicio o a sede de asociaciones católicas gozarán de exención de impuestos y contribuciones de índole estatal o local (articulo XX, n. 1).

En cada diócesis se constituirá una Comisión que bajo la presidencia del Ordinario vigilará la conservación, reparación y eventuales reformas de los templos, capillas y edificios eclesiásticos declarados monumentos nacionales, históricos o artísticos (artículo XXI, n. 1). Queda garantizada la inviolabilidad de las iglesias, etc., según prescribe el can. 1160. Salvo en caso de urgente necesidad la fuerza pública no podrá entrar en los templos. Si por grave necesidad pública, particularmente en tiempo de guerra, fuese necesario ocupar temporalmente alguno de los citados edificios (iglesias, etc.), ello deberá hacerse previo acuerdo con el Ordinario competente. Dichos edificios no podrán ser demolidos sino de acuerdo con el Ordinario competente, salvo en caso de absoluta urgencia. En caso de expropiación por utilidad pública será siempre oída la autoridad eclesiástica, incluso en lo que se refiere a la cuantía de la indemnización. No se ejercitará ningún acto de expropiación sin que los bienes a expropiar hayan sido privados de su carácter sagrado. Los Ordinarios diocesanos y los Superiores religiosos están obligados a velar por la observancia en los edificios citados de las leyes comunes vigentes en materia de seguridad y de sanidad pública (art. XXII).

6. Consideraciones morales. - Como «casa de Dios y de oración», la i. merece todo el respeto y el amor de los fieles. El Señor puede ser honrado en todas partes; pero la i. es el lugar dedicado y consagrado a este fin. Aquí los hombres se olvidan de sí mismos y se ocupan de Dios y de su propia alma; aquí todas las condiciones y clases sociales, confundiéndose en una, forman un solo pueblo ante Dios. La i. que inspiraba tanta reverencia a los primeros cristianos es considerada hoy por algunos con irreverencia y desprecio. «Nosotros los cristianos, decía un Santo, estamos reducidos a honrar los teatros y a despreciar los altares: estamos con reverencia y temor ante los hombres; con irreverencia y con desvergüenza ante Dios.» El hablar continuamente, el reír, el modo indecente de estar y de vestir, etc., constituyen un verdadero pecado de sacrilegio por la profanación del lugar sagrado, asi como un pecado de escándalo (v. *Arquitecto, Ingeniero*). *Tar.*

BIBL. — Munier, *Construction, decoration, ameublement des églises*, 3 vols., Bruges, 1925-26; V. Casagrande, *L'arte al servizio della Chiesa*, 2 vols., Torino, 1932; D. G. De Stepani, *La S. Messa della liturgia romana*, Torino, 1935, p. 26-79; E. Junyent, *La Iglesia*, Barcelona, 1940.

IGLESIA (Conducta en la). — 1. Cómo entrar en la i. - Para entrar en la i. no se prescribe un hábito especial; pero el vestido debe ser siempre modesto y decente.

Hay que entrar en ella usando al menos las atenciones y consideraciones que una persona educada observa al entrar en casa ajena. Antes de entrar los hombres, si tienen la cabeza cubierta, se descubren; las mujeres, si tienen la cabeza descubierta, se cubren, preferentemente con un velo negro, si bien en esto hay que atender las diversas costumbres locales. Si se está en compañía o conversando, se corta la conversación; en todo caso hay que procurar recogerse, preparando el alma a una más íntima unión con Dios.

Apenas se entra, se toma el agua bendita y se hace la señal de la cruz. Después, antes que nada se saluda al Smo. Sacramento, dirigiéndose a ser posible ante su altar. Si está encerrado en el tabernáculo se hace genuflexión simple (con sólo la rodilla derecha en tierra); si está expuesto a la adoración de los fieles se hace genuflexión doble (con las dos rodillas en tierra).

Si se encuentran personas conocidas en la i. no se saludan de palabra, ni se hacen presentaciones. Es admisible solamente —si no está expuesto el Smo. Sacramento— una breve señal de saludo, inclinando ligeramente la cabeza. Esto puede admitirse especialmente en ocasión de matrimonios o de funerales; o también en ocasión de participaciones oficiales en ceremonias solemnes.

2. Cómo comportarse fuera del tiempo de las Sdas. Funciones. — En la i., cuando no se toma parte en una función sagrada, se puede —a voluntad— estar de rodillas, sentarse o estar de pie.

Si el fiel ha de estar poco tiempo en la i. es mejor que esté de rodillas: parece que esta es la posición más adecuada para la oración privada.

En cambio, si el fiel ha de estar largo tiempo en la i. puede continuar su oración poniéndose de pie o estando sentado.

En todo caso se ha de estar con recogimiento, modestia y piedad, como conviene a la Casa de Dios; si están presentes otros fieles es necesario evitarles cualquier molestia. Si uno entra en una i. para admirar sus recuerdos y bellezas artísticas, no inicie su visita sin saludar antes al Smo. Sacramento (si está presente) y hacer una breve oración de rodillas; durante su visita procure no distraer a los fieles que oran; si ha de hablar algo con quien le acompañe debe hacerlo con

voz muy baja. En una palabra, conserve también en estas circunstancias la actitud devota y el respeto que conviene a la Casa de Dios.

3. Cómo participar en las Sdas. Funciones. - Si en la I. se tiene una función sagrada conviene que el que está presente —dejando aparte si es necesario, sus devociones y sus gustos privados— se asocie con humildad y caridad a la oración común.

Para la posición del cuerpo he aquí algunas reglas principales:

a) En la Misa rezada se ha de estar siempre de rodillas, excepto a la lectura de los evangelios, que se escuchan de pie. Si esto le resulta a alguno demasiado duro puede sentarse un poco (o ponerse de pie). Pero ha de estar de rodillas al menos desde el *Sanctus* hasta la terminación de la *Elevación;* y mejor si está de rodillas desde el *Sanctus* hasta la Comunión inclusive.

El mejor modo de asistir a la Sta. Misa es acompañar, con el misal en la mano, las oraciones y acciones del Celebrante.

b) En la Misa cantada. Brevemente, las reglas son las siguientes: 1) se ha de estar de rodillas durante las oraciones del *Introito* (que el celebrante reza con los ministros al pie del altar), del *Sanctus* hasta el fin de la *Elevación* y durante la *Bendición* dada por el celebrante; 2) se ha de estar sentado durante la incensación del altar; durante el canto del *Kirie*, del *Gloria*, de la *Epístola* y de los versículos *(Gradual, Aleluya, Tracto, Secuencia)* que la siguen, del *Credo*; desde el *Ofertorio* hasta el fin de la incensación del coro (poniéndose de pie cuando el turiferario inciensa al pueblo); y durante el canto de la *Communio*; 3) se ha de estar de pie en todos los demás momentos.

Si se trata de una Misa funeral se ha de estar de rodillas —además de los momentos indicados— también durante el canto de los *Oremus* (antes de la *Epístola* y después de la *Comunión*) y además desde el fin de la *Elevación* hasta el *Pax Domini* (inmediatamente antes del *Agnus Dei*).

c) En las funciones eucarísticas. Si se trata de la Sta. Misa celebrada ante el Santísimo solemnemente expuesto, los fieles siguen las reglas que hemos dado. En las demás funciones eucarísticas han de estar, a ser posible, siempre de rodillas.

d) Durante la predicación, a ser posible, estén sentados: ésta es la posición adecuada para escuchar.

4. Cómo acercarse a los sacramentos de la Confesión y de la Comunión. - Para prepararse bien a la Confesión y a la Comunión conviene de ordinario servirse de la ayuda de un libro de piedad.

Para la Confesión evítese el defecto de los que apenas entran en la i. se precipitan sin preparación ninguna al primer confesonario libre. Evítese igualmente el amontonarse cerca del confesonario demasiado cerca del confesor y del penitente, con peligro de oir lo que no debe ser escuchado. Si contra la voluntad de uno llegaran a su oido las palabras del penitente o las del confesor, se han de guardar en cualquier caso bajo el más riguroso secreto so pena de grave pecado. Terminada la confesión no se salga de la i. sin haber dado antes gracias.

Si el confesor ha impuesto como penitencia el rezo de algunas oraciones sin establecer su tiempo, es mejor rezarlas inmediatamente después de dar gracias. Pero si después de la Confesión hubiese uno de participar con otros (como ocurre a menudo) en la Comunión y faltase poco tiempo para ésta, es mejor emplear este tiempo en prepararse a la Comunión dejando para otro momento el rezo de las oraciones impuestas como penitencia.

La Sta. Comunión se puede hacer también fuera de la Sta. Misa, pero es preferible hacerla durante la Sta. Misa después de que el Celebrante ha comulgado.

Al acercarse al comulgatorio se ha de llevar un porte modesto y devoto.

Procúrese, sobre todo cuando las comuniones son numerosas, no estorbar el paso de los demás fieles y hacer todos los movimientos con reverencia, pero sin demorarse para no prolongar inútilmente la ceremonia.

5. Cómo salir de la i. - En las visitas privadas, antes de salir, si uno se encuentra sentado o de pie, póngase de rodillas para hacer una breve oración de despedida. Levantándose salude al Smo. Sacramento como dijimos al entrar. Vaya después a la puerta sin prisas.

Es corriente el uso de volver a tomar agua bendita: esta costumbre, si no sirve de estorbo a los que entran, puede conservarse. En todo caso, con agua bendita o sin ella, conviene volver a hacer junto a la puerta la señal de la Sta. Cruz; pero para hacerlo no hace falta volverse hacia el altar.

Si se toma parte en una función sagrada no se salga sin justa causa antes de que haya terminado y el sacerdote haya dejado el altar para volver a la sacristía. Si se ha de salir antes procúrese hacerlo de modo que no se

distraiga a los demás y evítese el salir durante el tiempo de la Elevación y de la Comunión, a no ser que ésta se prolongue demasiado, y durante la bendición con el Santísimo Sacramento.

Al salir después de haber tomado parte en una función sagrada salúdese, como hemos dicho antes, al Smo. Sacramento, advirtiendo sin embargo que al hacer la genuflexión no se impida el paso a los demás ni se perturbe el orden. Antes de llegar a la puerta conviene, como hemos dicho, repetir la señal de la Sta. Cruz.

Pasada la puerta, y no antes, los hombres pueden cubrirse y las mujeres quitarse el velo. *Ses.*

BIBL. — Encíclica *Mediator Dei*, en AAS, 29 (1927), 521-595; M. DE MARCHI, *Buona educazione con Dio*, Vittorio Veneto, 1948; G. SESSOLO, *Le sacre cerimonie*, vol. I, Torino, 1944.

IGLESIA (sociedad de los fieles). — 1. NOCIÓN. - La I. fundada por Jesucristo es una sociedad visible, externa, formada por miembros, que obedeciendo a una autoridad jerárquica, cuya cabeza es el Papa, forman con él un cuerpo visible y tienden a un mismo fin de orden espiritual y sobrenatural: la santificación de las almas y la felicidad eterna.

Es aquella forma especial del reino de Dios (así la designa el Evangelio: «Reino», «Reino de Dios», «Reino de los Cielos») que se realiza en la plenitud de los tiempos, como obra salvadora de Jesús, en su aspecto espiritual y social, trabajando en el tiempo, pero con intentos y finalidades extratemporales. Tiene sus súbditos, los fieles; su jerarquía, compuesta de obispos, sacerdotes y ministros; sus medios de transformación social, los Sacramentos; sus finalidades de santificación y salvación; su historia visible.

2. ORIGEN. - Según la crítica protestante y racionalista hay un abismo entre la sociedad fundada por Cristo y la I. jerárquica que nosotros conocemos. Estas declaraciones responden a la concepción sobre el carácter de invisibilidad de la I. y sobre la naturaleza exclusivamente espiritual de la misma, sostenida por protestantes y racionalistas. La turba de discípulos del Maestro no se convirtió en una religión de autoridad, sino bajo el influjo de diversas circunstancias. Para vivir y perdurar las generaciones cristianas se constituyeron progresivamente en organismos jerárquicos, que tratan de actuarse en cuerpo social y visible, bajo la acción de múltiples causas; el número creciente de fieles, el descenso del fervor espiritual y del entusiasmo primitivo y, finalmente, la lucha contra las nuevas herejías.

Los hechos se oponen a estas concepciones puramente imaginativas, ya que la comunidad de los fieles de Jerusalén no fué un grupo místico de judíos entusiastas, que no se dejaban guiar más que de la inspiración del Espíritu Santo, sino que aparece realmente como una sociedad que tiene una autoridad visible que obra como tal y que reivindica los derechos de mando (cfr. Act., 1, 12 ss.; 6, 1 ss; 15, 6 ss., etc.).

Los que se unen a la comunidad cristiana no quedan abandonados a una pretendida iluminación interna que les ha de enseñar todas las cosas, sino que han de obedecer a sus jefes (A. A., 15, 6 ss.).

Leyendo todo el Nuevo Testamento (Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas de San Pablo y de los demás Apóstoles, sin excluir el Apocalipsis, que considera la Jerusalén celestial) el estudio de las palabras de Cristo y la actitud de los Apóstoles prueban que la I. cristiana, fundada por el Maestro, es no sólo jerárquica (cfr., por ej., Jn., 20, 21), sino monárquica, estando sometida a la autoridad de un jefe supremo (Mat., 16, 19). Pedro y los demás apóstoles se encontraron en el mismo plano en lo que concierne a los carismas del apostolado; pero no fueron iguales en lo que concierne al primado.

3. CONSTITUCIÓN. - Por voluntad formal de Jesús y no por iniciativa de los demás apóstoles, Pedro fué el jefe por excelencia de la I.: él obraba como representante no del cuerpo pastoral, sino del Señor. Su poder, como el de los miembros del colegio apostólico, no podía desaparecer con él, teniendo que durar la I., en su constitución autoritativa, hasta la consumación de los siglos (Mat., 16, 18; 28, 20; Jn., 14, 16).

Los obispos suceden a los apóstoles en su función pastoral, pero en tanto que los primeros fueron enviados a todos los hombres y podían en todas partes ejercitar su función, los segundos no tienen autoridad sino sobre el territorio que les es señalado por el Romano Pontífice, del cual reciben inmediatamente (al menos según la opinión más común) su jurisdicción.

Además, excepción hecha del Sumo Pontífice, los obispos no son sucesores de tal o cual apóstol particular, sino del colegio apostólico, del cual han heredado los poderes ordinarios.

Más aún que la función apostólica el papel

de jefe supremo es una función que implica una duración permanente y una sucesión perpetua. La autoridad del príncipe de los apóstoles es la piedra fundamental de la I.: si esta piedra se quebranta, el edificio construído sobre ella será arrastrado con la misma a la ruina.

San Pedro físicamente desapareció el día de su martirio, pero su persona jurídica y moral continuó en los Papas que poseen la misma preeminencia pastoral suya. El Soberano Pontífice goza del poder pleno y supremo de jurisdicción sobre toda la I. en materia de fe y costumbres y respecto a la disciplina eclesiástica

En virtud misma de su oficio y en todas las circunstancias ordinarias y extraordinarias el Papa, que tiene una preeminencia universal, goza de una autoridad verdaderamente episcopal. Esto no es solamente un derecho de vigilancia y de control, similar al de los metropolitanos o de los patriarcas en sus provincias sufragáneas, sino un poder de gobierno igual al que posee todo obispo en su diócesis.

Esta autoridad es inmediata, porque se ejercita directamente sobre la asamblea de las comunidades cristianas y sobre cada una de ellas en particular, y sobre la totalidad de los pastores y cada uno de ellos tomados por separado, sin pasar por la intervención de los que están encargados de la jurisdicción local.

De aquí resulta sin duda ninguna que toda diócesis tiene dos pastores que gobiernan simultáneamente con jurisdicción ordinaria e inmediata. Y no hay dificultad real ninguna, ya que los dos jefes no gozan precisamente de la misma autoridad: el uno no es sino el pastor subordinado y el otro es el maestro supremo en virtud de su primado.

Aunque la forma de gobierno de la Iglesia sea monárquica, dado que el Papa es la cabeza única de la Iglesia universal y que todos los demás obispos le son sujetos, tiene sin embargo algunos elementos de regimen aristocrático y democrático.

El régimen de la Iglesia puede decirse también aristocrático no porque la soberanía del Pontífice Romano esté dividida o al menos sea divisible, sino porque el mismo Romano Pontífice, en virtud de la institución divina, debe confiar una parte de su misión a los obispos. Puede decirse también democrático porque todos los hijos de la Iglesia, cualquiera que sea su situación social, pueden llegar, si son capaces de ello, a las dignidades eclesiásticas, aun a las más elevadas (Episcopado y Papado).

4. La verdadera I. - Entre tantas Iglesias como se llaman cristianas, esto es, fundadas por Cristo, la verdadera Iglesia es la Iglesia católica, ya que ella sola posee las notas verdaderas que la hacen reconocer como Iglesia de Cristo: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad (los teólogos dogmáticos se ocupan de demostrar más ampliamente estas notas y en determinar su verificación en la Iglesia de Roma).

5. Poder de la I. - Instituída directamente por Cristo, que le ha dado una autoridad jerárquica y monárquica, que ha de durar hasta el fin de los siglos, encargada de ayudar a los hombres en su obra de santificación, procurándoles todos los medios adecuados, y de conducirlos a la felicidad eterna, la I. es por lo tanto una sociedad visible, jurídica y perfecta en su género.

Continuadora de la obra de su Divino Fundador (Maestro, Sacerdote, Rey), la I. tiene un poder de magisterio con la orden de adoctrinar a todas las gentes (Mat., 18, 18-20; Marc., 16, 15; cfr. cáns. 1322-1323) y lo ejercita tanto en forma solemne (Magisterio extraordinario), como en forma ordinaria (Magisterio ordinario), en las definiciones *ex cathedra*, en los concilios, en los actos pontificios, en el episcopado, en la predicación, etc.; tiene un poder de ministerio (potestad de orden), conferido con el Sacramento del Orden (v.) válidamente administrado, ordenado al culto de Dios y a la santificación de los fieles (este poder abraza ante todo los Sacramentos [v.] y la observancia de los preceptos morales); tiene un poder de gobierno, de jurisdicción (v.) que mira a hacer converger la voluntad de los fieles a las exigencias del bien común (cfr. cáns. 196, 218, 335, 2214) y comprende el poder legislativo (I Cor., 7, 12), judicial (Mat., 18, 15; I Cor., 4, 18; I Tim., 5, 19) y coactivo (v. *Pena eclesiástica*).

Es, pues, una sociedad jurídicamente completa y perfecta en su orden.

Como toda sociedad perfecta, en su especie, la I. ejercita efectivamente una jurisdicción soberana. Ella dicta leyes necesarias a su vida y a su desarrollo y las impone en virtud de su autoridad de origen divino a todos sus súbditos. Ella juzga a éstos según su actitud conforme o no conforme con las disposiciones legislativas, e interviene contra los que faltan.

Finalmente, es propio de su competencia

tener un principado civil sobre un territorio determinado para que de esta manera su autoridad se ejercite más fácilmente y mejor en plena libertad e independencia (v. *Ciudad del Vaticano*).

Tiene, pues, el derecho de comunicar con sus súbditos de todo el mundo, de viva voz, por escrito o de cualquier otro modo; de enviar sobre todo Nuncios o Legados ordinarios y extraordinarios y de recibir a los embajadores que los Jefes de Estado quieran enviarle.

Igualmente por ser una autoridad pública que goza de la soberanía legislativa, judicial y coercitiva y civil, se encuentra por el hecho de ejercitar su actividad sobre los mismos individuos que son súbditos del Estado, en relación continua con los Estados.

La perfección jurídica de la I. ha sido combatida por los que no admiten la distinción entre las sociedades eclesiásticas y la civil, o que no quieren reconocer en la I. una sociedad perfecta, o que como Marsilio de Padua y sus discípulos atacan la constitución interna de la I. y por lo mismo su perfección jurídica.

Pero también para todos los que no quieren aceptar los argumentos basados en la Escritura y en la Tradición la naturaleza jurídica de la Iglesia se revela en sus manifestaciones del poder espiritual y en el tratamiento adoptado en la práctica en sus relaciones con los príncipes temporales.

En realidad la existencia real de la I., su reconocimiento por parte de los príncipes y su puesto en el orden internacional son hechos que no se pueden discutir. La I. existe y desde hace muchos siglos manifiesta su actividad espiritual, religiosa y social exterior. Lo proclama así la historia.

En todo el universo reúne hombres que profesan un mismo credo, reconocen una misma moral, participan en los mismos Sacramentos y en los mismos medios de santificación y obedecen al mismo Jefe supremo, el Sumo Pontífice.

Desde sus orígenes ejercita un verdadero poder público y legislativo; sin hablar de numerosos decretos publicados en los Concilios particulares o ecuménicos y de las leyes de toda clase; el *Corpus Iuris Canonici* (v.) y el Código de derecho canónico (v.) promulgado en 1918 lo prueban sin réplica alguna. En este poder público y legislativo la I. ha tenido siempre por norma distinguirse de la autoridad civil, contra la cual, cuando ha sido necesario, ha considerado un deber el defender valerosamente y sin vacilar la libertad e independencia propias.

Desde hace veinte siglos viene afirmando de día en día y cada vez más su propia existencia.

Nadie podría negarlo, tanto más que en medio de las revoluciones que han deshecho reinos e imperios la I., a pesar de sus enemigos, que nunca han faltado, es la única fuerza que ha quedado firme, estable e inmutable. Hecho extraordinario que por lo menos prueba que es de origen legítimo.

Milagro aún más grande si se piensa que no es una sociedad restringida, sino que llama a su seno a los hombres de todas las razas, de todos los países y de todos los tiempos y que a todos, ricos y pobres, sabios e ignorantes, hombres de la plebe y príncipes, les propone el mismo ideal de santificación y los mismos medios espirituales para asegurar su felicidad eterna.

Por su acción social y religiosa, por sus manifestaciones legislativas, por reconocimiento práctico por parte de la autoridad civil, por su actividad política y por todos los demás hechos análogos, e históricamente indiscutibles, la I. se presenta a los ojos de todos como una sociedad distinta e independiente del poder civil y perfecta en su género.

6. I. y Estado. - En virtud de su fin particular, la I. y el Estado tienen cada uno su propia soberanía. En la gestión de los intereses que son de su particular competencia ninguna de ellas está obligada a obedecer a la otra. La I. ha recibido de su Divino Fundador el poder de enseñar, de gobernar y de santificar a los hombres. Así todo lo que es sagrado y religioso y concierne a la salud de las almas es de competencia eclesiástica. Igualmente en todo lo que directamente se refiere a los asuntos temporales el Estado goza de una perfecta independencia. Tal es la doctrina tradicional.

Consideradas en sí, hay sin duda alguna materias espirituales y materias temporales. Pero concretamente y en la práctica es con frecuencia muy difícil determinar los límites exactos de la jurisdicción del poder civil y de la autoridad eclesiástica. No hay una distinción absoluta en algunos puntos; lo cual se deriva del hecho de que la I. y el Estado, aunque tienen un carácter social y visible, ejercen una autoridad pública sobre los mismos sujetos y legislan frecuentemente sobre la misma materia.

Estas posiciones se precisan en la exposición de los fines de ambas sociedades civil y religiosa y del poder indirecto.

Siendo el fin espiritual el fin superior del hombre, el más noble, el único verdadero, no siendo los fines temporales sino medios en relación con el fin espiritual, la sociedad que está encargada de conducir al hombre a su fin espiritual es evidentemente superior a la que tutela los intereses temporales. La superioridad de la I. sobre el Estado y las cosas temporales no resulta precisamente de una subordinación directa o esencial, como pudiera parecer a primera vista, y lo cual sería la negación de lo que hemos aprobado antes, sino de una subordinación indirecta o accidental.

De aquí se sigue que la I. tiene derecho a regular en completa independencia lo que se refiere directamente a la vida religiosa de los fieles y que el Estado debe aceptar la legislación eclesiástica.

Síguese en segundo lugar que en materia llamada mixta, esto es, en las materias en que lo espiritual y lo temporal se mezclan íntimamente, p. ej., en materia escolar, el Estado debe respetar los derechos de la I. y plegarse a sus reivindicaciones.

Finalmente, en tercer lugar, en el caso de duda sobre el carácter religioso de una institución o movimiento social, corresponde a la I. decidir si es o no competente. Este último principio es el más difícil de todos y sobre el que se vienen a estrellar todos los que cuidan de los intereses temporales y del prestigio del Estado.

Pero aquí es necesario observar : la I., o es superior al Estado o no existe; lo espiritual, o domina a lo temporal o no tiene razón de ser.

No se ha de decir que este principio permita a la I. todas las usurpaciones, o que sea la consagración indirecta de la teocracia. Si uno, en efecto, se atiene a los principios es necesario responder que por el contrario así determina claramente el dominio propio de la I. En cambio, si se pasa a la práctica hay que responder que el peligro es ilusorio. La I. está asegurada contra las tentaciones de abuso porque su empresa es sobrehumana.

Llegar al simple reconocimiento de sus derechos esenciales es ya tan difícil que no es el caso de pensar que pueda sobrepasar el campo de acción que ha señalado su fundador. El peligro práctico no es ni será nunca el de la teocracia, sino el de la servidumbre del poder espiritual y el de la persecución, violenta o solapada.

Todo cuanto llevamos expuesto son los principios, la tesis : la I. exige su aplicación en los Estados católicos.

Pero los Estados católicos no son precisamente numerosos. En nuestros días casi no existen, habiendo perdido los antiguos Estados católicos su carácter cristiano después del movimiento de descristianización del siglo XIX.

En un Estado que no es católico la I. se limita a pedir para los católicos una situación que les permita vivir sin molestias conforme a su fe.

En la medida de lo posible trata de obtener del Estado que la reconozca como sociedad distinta e independiente, encargada de los intereses religiosos de los católicos. Siendo la existencia de la I. un hecho, muchos Estados no católicos prefieren reconocer la realidad y negocian con la Iglesia el estatuto jurídico de los católicos en sus países (v. *Concordato*).

Otros Estados, por el contrario, juzgan incompatible con su soberanía negociar con un poder extranjero la situación legal de sus súbditos. En este caso corresponde a los ciudadanos católicos de aquel Estado exigir un estatuto jurídico conforme a las exigencias de su fe.

7. Deberes para con la I. — El primer deber que tiene todo cristiano para con la I., que se proclama continuadora de la obra de Cristo, es el que todos tienen frente al mismo Cristo : esto es, darse cuenta de la legitimidad de este poder y sacar de aquí las consecuencias oportunas. Este deber va unido con el deber de creer (v. *Fe*).

Una vez conocida la legitimidad de la I., el cristiano que ha entrado a formar parte de ella *(extra Ecclesiam nulla salus)* tiene el deber de una respetuosa sumisión al oficio pastoral de la I. y a los que lo ejercen (Papa, Obispos y sus cooperadores), de la observancia exacta de sus leyes, de la sumisión a su poder judicial y coactivo y de la participación en las cargas y fines del apostolado (v.). Consciente de ser un miembro viviente de la I. habrá de hacer cuanto pueda para que esta vida crezca cada día más, venciendo sus propias faltas, soportando (si no puede poner remedio) cuanto de humano pueda haber en la I., tanto en los individuos como en las instituciones. *Pal.*

BIBL. — L. Batifol, *L'Église naissante et le catholicisme,* París, 1927; R. Agrain, *Ecclesia,* París, 1928; L. Malevez, *L'Église dans le Christ,* en *Rech. de*

science rel., 25 (1935), 257-291, 418-440; I. B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status*, Roma, 1939; A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, 3 vols., Ciudad del Vaticano, 1936; C. Algemissen, *La Chiesa e le chiese*, Brescia, 1942; F. M. Braun, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Friburgo, 1942; M. Jugie, *Où se trouve le catholicisme intégral*, París, 1942; J. Madoz, S. I., *La Iglesia Nuestra Madre*, Bilbao, 1946; C. Salicrú Puigvert, *La verdadera Iglesia de Jesucristo*, Barcelona, 1951; E. Sauras, *El cuerpo místico de Cristo*, Madrid, 1952; B. Llorca, *La unión de la Iglesia y el Estado*, en *Salmanticensis* (1954), 386-406; P. Marsa, *Las relaciones de la Iglesia y el Estado en el moderno Derecho Constitucional*, en *Rev. Esp. Der. Can.* (1953), 285-298; E. Montero, *Los dos poderes*, en *Rev. de Teol.* (1953), 34-57.

IGLESIA ORTODOXA (Moral de la llamada). — 1. Noción. - Ortodoxo, del gr. ὀρθός = recto, y δόξα = opinión, en el campo teológico significa lo que responde perfectamente a la doctrina de la fe (su contrario, heterodoxo).

La Iglesia bizantina, después del cisma (s. IX, XI), se ha atribuído este apelativo de I. ortodoxa, como si ella fuese la custodia de la verdadera fe. Si se prescinde del primado del Papa, la Iglesia llamada ortodoxa no presenta divergencias dogmáticas notables con la Iglesia católica.

La misma teología moral ortodoxa es idéntica, fundamentalmente, a la de la Iglesia católica, ya que generalmente es conforme con las enseñanzas morales de la Biblia y de los Padres de la Iglesia y con las reglas fundamentales de la ética. Esto explica, sin duda ninguna, por qué son tan pocos los teólogos que se han preocupado de subrayar las ideas maestras o analizar su contenido. Merece, sin embargo, una particular atención, como ha demostrado muy bien el P. S. Tyszkiewicz, S. I., en un estudio reciente e interesante dedicado a los moralistas rusos. Ciertamente la enseñanza moral de los disidentes orientales en comparación con la teología moral católica se hace notar por sus deficiencias. Reviste, sin embargo, cierta originalidad que sería injusto no poner de relieve.

Señalemos ante todo los caracteres generales de la teología moral ortodoxa; y después consideraremos algún punto particular.

2. Caracteres generales. - a) *La moral y la espiritualidad.* Estrictamente unida a la espiritualidad hasta el punto de confundirse con ella, la teología moral preeslava es más que una ciencia, un programa de exhortaciones parenéticas. Puede definirse: la espiritualidad del laico, la aplicación de los principios de perfección cristiana a la vida común de los fieles, la adaptación de la ascética monástica a la vida de las personas del mundo. Efectivamente, los teólogos orientales en el examen de los problemas morales tienen siempre en cuenta la acción de la gracia y de la ascética cristiana.

Como punto de partida de su exposición los moralistas preeslavos ponen en general el principio tan querido a todos los padres griegos: restaurar en sí mismo la semejanza con Dios, reedificar en sí la imagen de Dios, destruída por el pecado. Partiendo de este principio y refiriéndose constantemente a él, los teólogos orientales fijan las reglas de la moral general y las aplicaciones particulares.

Este constante llamamiento al trabajo de santificación, fin de la enseñanza moral, no es precisamente cosa de desdeñar: más bien hoy, en la aspiración de las nuevas tendencias de la teología moral católica, se trata de corregir el defecto que hay que lamentar en nuestros manuales de teología moral que por motivos didácticos han insistido demasiado en la distinción, en sí necesaria, entre la moral y la espiritualidad. Esto es lo que deja entender el P. E. Dublanchy, en su artículo sobre la moral (DTC., v. X), donde hace votos porque se vuelva a una concepción más adecuada de la teología moral (ibíd., col. 2456).

b) *Falta de sistematización.* Lo que más extraña al comienzo al moralista cristiano cuando recorre un tratado de moral preeslava es la falta de unidad y de cohesión. Habituado al orden, a la coordinación lógica de los manuales de Ballerini, D'Annibale, Prümmer, Genicot-Salsmans, se siente desorientado por lo vago, fluido e impreciso de la exposiciones ortodoxas. Aquí es donde más aprecia el valor del método especulativo. Mientras que este método lo consideran siempre sospechoso los moralistas orientales disidentes, que siguen más bien el método catequéticoascético, donde no entran ni la construcción lógica ni mucho menos las sutilezas escolásticas. La reglamentación detallada de la vida es contraria al espiritu cristiano, se complacen en repetir los teólogos disidentes. No es necesario hacer como los moralistas católicos que detallan los preceptos divinos recortándolos en pequeños articulos y recogen las reglas particulares diseminadas en la Sda. Escritura y en los Padres. El horror a la vivisección y a las deducciones especulativas ha impedido siempre a los teólogos ortodoxos el hacer de la teología moral una ciencia independiente con su asunto y su método propio.

c) *El influjo protestante.* Sin embargo, el método escolástico, en el s. XVII y ss., fué penetrando en las escuelas, en particular en las rusas; había llegado a aclarar algún punto acerca de las nociones fundamentales de conciencia, libertad moral, etc., y había permitido fijar las distinciones necesarias. Pero una fuerte reacción suspendió este trabajo de clarificación. A partir del s. XVIII y sobre todo entre los moralistas llamados científicos de finales del s. XIX fué preponderante el influjo de los moralistas luteranos. A este respecto el alemán Budde y el danés Martensen tuvieron un papel de primera importancia, dado que la teologia moral ortodoxa no estaba todavía suficientemente elaborada. No hay que maravillarse por lo tanto de que recorriendo el curso de Juan Yanisev (m. 1910), moralista ruso muy influyente, no se encuentre cita ninguna de ningún autor búlgaro o griego, mientras que los autores protestantes son citados abundantemente. Y dadas estas premisas habrá de considerarse natural que el moralista rumeno, el archimandrita Scriban, prefiera citar a Palmer, Smith, Luthardt, Göpfert y Martensen, en lugar de seguir la exposición de los moralistas rusos, los más ricos entre los teólogos ortodoxos.

La influencia protestante en tanto que ha contribuído a atraer la atención de los moralistas disidentes orientales sobre cuestiones psicológicas, al mismo tiempo los ha inducido a descartar el fuerte intelectualismo de los Padres y los ha entusiasmado por el sentido moral, el gusto estético y lo irracional en moral.

d) *Prejuicios contra la teología moral católica.* Demasiado bien dispuesta para con los moralistas protestantes, la teologia moral preeslava manifiesta gran desconfianza para con la moral católica.

Esta desconfianza es el origen de la falta de cohesión que caracteriza los tratados de la moral ortodoxa. Es preferible quedar en lo impreciso, en la confusión, ver el caos, antes que ceder el paso a los papistas. A éstos los teólogos disidentes les reprochan en general una moral jurídica, fanática, como ellos dicen, y farisaica.

Dicen que la moral católica no sería más que una ética imperativa, inspirada en el derecho romano que mata el espíritu de libertad y de beatitud para poner en su lugar el temor servil. Algunos ensayos de sistematización intentados por los moralistas ortodoxos, p. ej., por Solarskij (m. 1890), han sido juzgados por la crítica como contrarios al espíritu de libertad, por ser demasiado escolásticos. En Oriente se olvida fácilmente que la moral ortodoxa del s. XII al XIX, en Rusia sobre todo, era fuertemente jurídica, llena de prescripciones canonistas muchas veces, pesadamente onerosas. Si hoy se comprueba por reacción un desprecio demasiado radical del elemento jurídico en moral es cierto que por largo tiempo el fiel preeslavo estuvo como el hebreo embrollado en las múltiples y difíciles prescripciones de sus moralistas. El Raskol refleja muy bien este jurismo legal, inspirado en el Antiguo Testamento, propio de la Rusia antigua.

Pero el epíteto con que los polemistas ortodoxos se complacen en calificar, para denigrarla, la moral católica es sobre todo el despectivo de fariseísmo. Aquí aluden particularmente a la doctrina del probabilismo que desde el principio comprendieron ellos muy mal. Esta escuela, afirma Olesnitskij, enseña una moral inmoral, o por lo menos degenerada; afirma que el fin justifica los medios, que cometer un adulterio para tener hijos es una acción honesta, que no se deben confesar los pecados de embriaguez. Según el arzobispo Nicanor, el Papa en virtud de su infalibilidad, sancionó el probabilismo, hasta el punto de hacer de él la doctrina moral católica propiamente dicha. Algunas órdenes, y en particular los Jesuítas, con San Alfonso de Ligorio fueron los promotores de esta doctrina, que es la negación plena de la ley moral natural. A algunas órdenes religiosas, que en realidad no tienen relación ninguna con estos sistemas, se les atribuye el neopelagianismo, la casuística, el fanatismo como otras tantas perversiones morales propias de los católicos.

Es inútil decir que éstas son verdaderas calumnias. Hay que responder sencillamente que el rigorismo y el pesimismo de muchos moralistas preeslavos han abierto el camino al laxismo y a peores excesos.

Los moralistas ortodoxos no creen por lo tanto en la pureza y sinceridad de la moral católica. Según ellos ésta es una doctrina totalmente diplomática y superficial destinada a hacer triunfar la política del Papa. Al rito católico se le echa en cara el carácter puramente especulativo y los efectos escénicos; la vida interior no tiene en él arte ninguna y si alguna vez la devoción católica se aparta de este formalismo glacial es para caer en el sentimentalismo y en el sensualismo místico.

3. Puntos particulares. - a) *Valores religiosos y morales puestos en evidencia.* Los moralistas ortodoxos insisten mucho en la veneración de las imágenes, en la utilización de los libros sagrados y de las obras de los Padres, en la necesidad, fecunda en bienes, de emplear los domingos y días festivos en la oración y en el recogimiento, en la obligación que hay de compensar con ejercicios de piedad la asistencia a la Sta. Misa, cuando no se ha podido satisfacer a ella por graves motivos.

Entre las virtudes frecuentemente citadas por los moralistas disidentes orientales señalamos sobre todo la humildad, la dulzura, el amor al silencio, el respeto debido a las personas ancianas y el tratamiento caritativo para con los peregrinos. Añadamos además que las bienaventuranzas evangélicas ocupan un puesto importante y central en los tratados de moral preeslava.

b) *Deficiencias y errores doctrinales.* Hablando del Sacramento de la Penitencia los moralistas ortodoxos no ponen casi interés ninguno en la integridad de la confesion. Algunos llegan a reprobar a los católicos el insistir en la enumeración detallada de los pecados hecha por el penitente (I. Pianitskij). Parecen ignorar frecuentemente la cuestión del poder de jurisdicción y la reservación de los pecados. Los deberes del confesor en cuanto juez apenas son señalados: algunos moralistas afirman que el confesor no es más que médico. No se considera sino sumariamente el caso de la restitución. El tratado *de iustitia* no entra en el curso de la moral y la solución de las cuestiones de justicia queda frecuentemente a merced del Estado. Pocas indicaciones se dan igualmente sobre el modo de tratar las diferentes categorías de penitentes, en particular a los escrupulosos. No se encuentra distinción clara ninguna entre las condiciones de la validez y las de la licitud en la administración y recepción del sacramento de la Penitencia.

En la distinción entre pecado formal y pecado material, entre pecado mortal y pecado capital los moralistas ortodoxos se muestran faltos de precisión. Casi todos, notando las diferencias entre pecado grave y pecado venial, no se fundan precisamente en la definición de gravedad y parvedad de materia, sino más bien en la fuerza y evidencia con que una acción de orden moral es mandada o prohibida por Dios.

El punto más grave, siempre en el campo penitencial, y donde la ingerencia del poder civil (cesaropapismo) es más sensible, es la cuestión del secreto de la confesión. Después del *Reglamento eclesiástico* de Pedro el Grande, todos los moralistas preeslavos, aun los más practicistas, como Tikhon Zandoskij o Popov, obligan a los confesores a denunciar a la policía todo lo que hayan sabido por confesión que tenga relación con la seguridad del Estado y del Soberano o con los falsos milagros.

La forma del matrimonio, según la mayor parte de los teólogos ortodoxos, es la bendición del sacerdote. Todos admiten al menos una excepción a la indisolubilidad de la unión matrimonial: el adulterio que disuelve automáticamente *(ipso facto)* el matrimonio. Para concluir diremos que los moralistas orientales disidentes rechazan como inmoral la doctrina de los consejos evangélicos y de las obras supererogatorias. Ellos disponen de modo distinto los mandamientos de Dios; consideran doble el primer mandamiento; siguen después el decálogo hasta el IX mandamiento, que unen con el X (prohibición de todos los pecados internos).

Deficiente en su presentación, y víctima de las infiltraciones protestantes, la teología moral orodoxa contiene valores apreciables en la medida en que permanece fiel a la doctrina de los Padres de la Iglesia. *Sti.*

BIBL. — G. Cavigioli, *Teologia morale della Chiesa ortodossa*, en *Salesianum*, 6 (1944), 32-50. Fundamental a falta de otros trabajos es el ensayo de S. Tyszkiewicz, *Moralistes de Russie*, en *Orientalia christiana periodica*, 14-17 (1949-1951), editado aparte, Roma, 1951.

IGNAVIA. — 1. Noción. - Se manifiesta como una tendencia al ocio o al menos a la negligencia en el obrar. Puede ser una disposición morbosa, dependiente de abulia o de otras enfermedades, especialmente de orden psíquico; pero puede ser también efecto de una simple flaqueza de voluntad que rehuye o se espanta ante el esfuerzo.

2. Gravedad. - En este último sentido es culpa moral la i. El pecado de i. en cuanto que es opuesto a la ley general del trabajo, ordinariamente no es de suyo grave. Puede sin embargo llegar a serlo, cuando implica la omisión de obligaciones graves o se convierte en hábito.

La i. es terreno fecundo para el brote de las tentaciones y no permite ningún progreso serio hacia la perfección. *Pal.*

BIBL. — G. Faber, *Il progresso dell'anima nella vita spirituale*, Torino, s. a., cap. XIV; J. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, París, 1922.

IGNORANCIA. — 1. RELACIÓN CON LA MORAL. Los moralistas se ocupan de la i. (carencia de ciencia que el sujeto debiera tener) en relación con la causa de que procede y los efectos que de ella se siguen.

Respecto de su causa se divide en vencible e invencible. *Invencible* es la i. nacida de causa no voluntaria o al menos no culpable; como cuando se trata de cosas que no nos importan o no estamos obligados a saber, o también, aunque estemos obligados a saberlas, no nos ha sido posible adquirir su ciencia (o noticia) por falta de medios o por cualquier obstáculo moralmente insuperable. En cambio, es *vencible* la i. debida a negligencia voluntaria y culpable; y según la gravedad de esta culpabilidad se pueden distinguir varios grados de i. vencible. Cuando se debe a una forma de pereza excepcional se llama *crasa* o *supina;* cuando a la pereza se añade o sustituye la malicia, por la cual no se quiere de proposito adquirir la ciencia, para no ser estorbado en hacer lo que uno quiere, entonces la i. se dice *afectada.*

2. EFECTO. - El juicio sobre la moralidad de los efectos nacidos de la i. depende estrictamente de cuanto hemos dicho sobre la causa. El problema no surge en los efectos buenos, ya que éstos, si se ignoran, jamás se atribuyen a mérito o alabanza del sujeto que inconscientemente los produce. En cambio, se plantea en los efectos malos, a propósito de los cuales los moralistas establecen esta norma: lo que se debe a i. invencible no es voluntario, y por lo tanto no se imputa por culpa; en cambio, lo que se debe a i. vencible es más o menos voluntario y por lo tanto imputable al sujeto según el grado de vincibilidad (esto es de culpabilidad) de la i. misma; por donde la i. crasa y supina disminuye muy poco la culpabilidad, y la afectada no la disminuye en nada.

Es posible que la i. inmediatamente invencible fuese vencible mediatamente, esto es, antecedentemente; y entonces el efecto que de ella se sigue es imputable solamente en su causa remota, o sea, en la primitiva negligencia a que se debe la i.

Por razon de su objeto distínguese también una i. de derecho, esto es, de la ley, y una i. de hecho, al cual se aplica la ley; pero esta distinción tiene más importancia para los juristas que para los moralistas.

Cuanto llevamos dicho de la i. se aplica también al error (v.). Acerca de la influencia de la i. en el consentimiento matrimonial en relación con su validez, v. *Consentimiento matrimonial. Gra.*

BIBL. — I. MONTES, *La ignorancia en el derecho penal*, en *La Ciudad de Dios*, 148 (1927), 354-369; 149 (1927), 43-60; 213-226; 150 (1928), 39-53, 277-297, 321-338; D. O. LOTTIN, *La nature du péché d'ignorance*, en *Rev. thomiste* (1932), 634-652; 723-738; C. ESPOSITO, *La conoscenza della legge nel diritto e nella morale*, en *Riv. intern. di filos. del dir.*, 15 (1935), 407-419; S. ROMANI, *De ignorantia legis*, en *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, IV, Roma, 1937, p. 61-119.

ILUMINACIÓN. — 1. GRACIAS DE I. - En sentido teológico indica una moción interna del entendimiento de parte de Dios. Es una de las formas de la gracia actual (v. *Gracia*).

2. I. DE LOS AGONIZANTES. - Con el nombre de i. de los agonizantes se suele indicar por parte de algunos teólogos recientes una benéfica crisis de conversión que ocurre bajo un influjo especial de Dios en el intervalo que hay entre la muerte aparente y la muerte real: es una teoría atractiva, pero que no ha encontrado favor.

3. VÍA ILUMINATIVA. - Los escritores de ascética hablan además de la vía iluminativa, para indicar el estado de las almas que progresan en la virtud *(proficientes)*, las cuales después de las experiencias de la vía purgativa tienden a imitar cada vez más a Jesucristo, luz del mundo (de aqui su nombre), en la práctica positiva de las virtudes cristianas. *Pal.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 961 ss.

IMAGEN TORPE. — 1. DEFINICIÓN. - El concepto de i. torpe es un concepto objetivo, es decir, que no se ha de juzgar según las disposiciones subjetivas de los espectadores, sino según el contenido de la i. misma; otra cuestión es la conducta a seguir frente a imágenes que en sí no son torpes, pero que por razones subjetivas (edad, sexo, etc.) crean algún peligro para la virtud. En la especie de i. torpe se encuadran todas las imágenes (pinturas, esculturas, fotografías, etc.) que: 1) se ponen deliberadamente *(ex fine operantis)* al servicio de la impureza, esto es, que han sido hechas por el autor con el fin objetivamente visible de provocar sentimientos deshonestos; 2) que visto su objeto y el modo de representarlo, causan ordinariamente sentimientos o sensaciones torpes en la generalidad de las personas normales. No son por lo tanto norma ni el autor mismo ni otras personas excepcionalmente habituadas a esta materia, ni por otra parte tampoco personas

jóvenes o inexpertas. A esta segunda categoría pertenecen: *a*) las imágenes que representan desnudos de un modo provocativo, cuando por su ambiente, arte, color, estilo, etc., no consiguen alejar del pensamiento y del sentimiento las impresiones malas; *b*) imágenes que representan acciones obscenas. Es evidente que una imagen puede ser torpe en grado mayor o menor.

2. MORALIDAD. - Componer una i. torpe, por ser objetivamente mala, es siempre pecado. En cambio, mirar una i. torpe no es malo en sí, y es pecado solamente para aquellos que lo hacen con mala intención o que corren el peligro de sufrir sus consecuencias desordenadas (v. *Impudicicia* y también *Desnudo*). *Dam.*

BIBL. — H. NOLDIN y A. SCHMITT, *De sexto præcepto et de usu matrimonii*, Oeniponte, 1941, n. 57, 4 y nota 1; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, 214-216.

IMPEDIMENTOS. — 1. NOCIÓN. - En el campo sacramental es una circunstancia que prohibe o invalida un acto determinado. Con relación al Orden es una circunstancia que por ley eclesiástica obsta (aunque no permanentemente, en lo cual difiere de la irregularidad) a la recepción de los Sdos. Órdenes (p. ej., el servicio militar, el estado conyugal). V. *Irregularidad* e *Impedimentos*. Con relación al matrimonio es una circunstancia relativa a los contrayentes, la cual por ley divina o eclesiástica hace inhábil a una persona para contraer un matrimonio válido o lícito.

2. EN EL MATRIMONIO. - En el matrimonio el impedimento se llama impediente si hace ilícito el matrimonio sin hacerlo inválido (voto simple, mixta religión, parentesco o cognación legal, donde la legislación civil lo considera como impedimento impediente) o dirimente si lo hace también inválido (edad, impotencia, vínculo precedente, disparidad de cultos, orden sagrado, profesión religiosa solemne, rapto, crimen, consanguinidad, afinidad, pública honestidad, cognación o parentesco espiritual y cognación legal, donde, como en España, la legislación civil lo considere como impedimento dirimente). *Pal.*

BIBL. — J. HICKEY, *Irregularities and simple impediments in the Code of canon law*, Washington, 1920. V. además la bibliografía de las voces siguientes.

IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES (clasificación y naturaleza). — 1. NOCIÓN. - El impedimento se puede definir como una circunstancia relativa a los contrayentes, la cual por ley divina o eclesiástica hace inhábil a la persona para contraer un matrimonio lícito o válido. Los i. que hacen ilícito el matrimonio sin hacerlo inválido se llaman *impedientes*, los que lo hacen también inválido se llaman *dirimentes*, ya que el matrimonio, aun cuando hubiere sido contraído, deberá ser declarado nulo y los esposos habrán de separarse *(dirimi)*.

Los i. matrimoniales de derecho positivo para los bautizados pueden ser constituídos solamente por la Iglesia (can. 1038, § 2) como definió el Concilio de Trento (Ses. XXIV, can. 4), que es, por consiguiente, la única que puede dispensar de ellos. El Sumo Pontífice tiene esta potestad, mientras que los Obispos pueden solamente establecer prohibiciones temporales en casos determinados. Para los no bautizados es la autoridad civil la que puede poner impedimentos de derecho positivo.

El impedimento dirimente se contrae o mejor consigue su efecto de invalidar el matrimonio aunque los contrayentes lo ignoren (can. 16) y aunque afecte a uno sólo de los contrayentes, ya que el contrato matrimonial no puede ser válido para un contrayente y nulo para el otro (can. 1036, § 1).

2. CLASIFICACIONES. - Los i. se pueden clasificar de diversas maneras:

a) por su *origen:* en este caso son de derecho divino, natural (la impotencia, la consanguinidad, al menos en el primer grado en línea recta, etc.) o positivo (vínculo o ligamen, etc.); de derecho eclesiástico (como el mínimo de edad, la afinidad, el crimen, etc.). Aun en este caso el impedimento no es de derecho civil más que materialmente; formalmente es de derecho eclesiástico; finalmente, son de derecho civil, cuando éste es aceptado por el derecho eclesiástico, como sucede con el parentesco legal derivado de la adopción;

b) por su *certeza:* en este caso pueden ser ciertos y dudosos. Pueden ser dudosos en línea de derecho *(dubio iuris)*, cuando la ley que los establece no es segura y en tal caso no tiene valor obligante, o en línea de hecho *(dubio facti)*, cuando no son ciertos los presupuestos del hecho al cual se había de aplicar la ley irritante: aun en este caso el impedimento no existe a no ser que la duda sea sobre si un vínculo anterior ha cesado (p. ej., por la muerte del cónyuge auténtico: can. 1069, § 2) o si existe sospecha de parentesco en línea recta o de hermandad entre los contrayentes (can. 1076, § 3);

c) por su *extensión:* en este caso son absolutos o relativos, es decir, que pueden ser válidos para cualquiera (p. ej., el Orden Sacro, la edad) o solamente para determinadas personas (la consanguinidad, la afinidad, el adulterio calificado o el conyugicidio [crimen], etc.);

d) por su *duración:* pueden ser temporales o perpetuos, es decir, que pueden desaparecer con el tiempo (p. ej., la edad, la disparidad de cultos) o ser permanentes (la consanguinidad, la afinidad, el crimen, etc.);

e) por su *notoriedad:* son públicos si se pueden probar en el foro externo (can. 1037), ocultos si no pueden probarse. A veces se dan i. que por su naturaleza son públicos, como la consanguinidad, pero que de hecho pueden ser ocultos, p. ej., la hermandad por nacimiento ilegítimo del mismo tronco;

f) por su *dispensabilidad:* son dispensables si la Iglesia puede dispensarlos (si no son de derecho natural o divino) y si suele dispensarlos; e indispensables en el caso contrario (conyugicidio, orden sacerdotal, etc.);

g) por su *grado:* son dirimentes de grado mayor si la dispensa es válida solamente supuesta la verdad de la causa aducida para obtenerla; de grado menor si su dispensa es válida aunque la causa alegada para obtenerla haya sido falsa. Éstos son la consanguinidad en tercer grado, la afinidad (v.) en segundo grado colateral, la pública honestidad (v.) en segundo grado, la cognación espiritual (v.), y el crimen (v.) en sus dos primeras figuras de adulterio con promesa o con atentación de matrimonio (can. 1042). *Bar.*

BIBL. — G. MICELI, *Le dispense matrimoniali*, Roma, 1941; M. P. BRILLAUD, *Traité pratique des empêchements et des dispenses de mariage*, París, 1864; E. VALTON, *Empêchements de mariage*, en DTC, IV, 2440-2499; MANSELLA, *De imp. matr. dirimentibus ac de processu iudiciali in causis matr.*, Roma, 1881; M. ARQUER, *Impedimentos del matrimonio*, en *Reseña Ecl.*, 18 (1926), 583-588; E. MONTERO GUTIÉRREZ, *El matrimonio y las causas matrimoniales*, Madrid, 1930; L. QUINTANA REYNES, *Las causas de nulidad de matrimonio y su tramitación*, Barcelona, 1941; JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La institución matrimonial según el Derecho de la Iglesia Católica*, Madrid, 1943; E. MONTERO GUTIÉRREZ, *¿Puede disolverse el matrimonio canónico?*, Madrid, 1955; íd., *Disolución y nulidad en el matrimonio canónico y separación en el matrimonio canónico*, Deusto, 1955; T. G. GARCÍA BARBERENA, *Matrimonios mixtos*, Madrid, 1955; L. GÓMEZ MORÁN, *Teoría de los impedimentos para el matrimonio*, Madrid, 1945.

IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES (dispensa). — 1. NOCIÓN. - La dispensa es una derogación de la ley en un caso particular por un motivo razonable (cáns. 80 y 84). De la dispensa se hace mucho uso en la Iglesia especialmente en el campo matrimonial, porque la Iglesia católica se extiende a todo el mundo y por lo mismo encuentra en los diversos países variadísimas circunstancias que aconsejan la concesión de dispensas o excepciones de la ley común.

Por ser el matrimonio una institución de derecho natural-divino-eclesiástico hay algunos impedimentos de derecho natural o divino que no pueden ser dispensados; otros, en cambio, son de derecho puramente eclesiástico y éstos se dispensan con más o menos facilidad.

2. SUJETOS QUE PUEDEN DISPENSAR. - Puede dispensar de la ley el legislador, por lo que regularmente las dispensas de i. matrimoniales son concedidas por el Sumo Pontífice por medio de las Sdas. Congregaciones competentes (principalmente por la de Sacramentos), o también por aquellos que han recibido de la Sta. Sede facultades delegadas. En casos urgentes los Obispos, los párrocos y aun los confesores tienen poderes especiales (cánones 1043-1045).

No pueden ser dispensados ni siquiera por el Sumo Pontífice los i. de derecho natural y divino: p. ej., la impotencia cierta y perpetua, el ligamen de matrimonio precedente rato y consumado, la consanguinidad en línea recta y en primer grado colateral (hermano-hermana); de hecho el Papa no dispensa por lo regular del orden sagrado del presbiterado, del conyugicidio, que no sea oculto, y del rapto; rarísima vez dispensa de la afinidad en línea recta. Con dificultad, y sólo por causas graves, dispensa de la edad, del orden sagrado inferior al presbiterado, de la consanguinidad en primer grado con segundo (tío y sobrina). Se concede la dispensa por motivos justos en la consanguinidad de segundo grado colateral y en el primer grado de afinidad colateral. En los i. menores la dispensa vale, aun cuando la causa alegada para obtenerla no exista.

3. CAUSAS DE DISPENSA. - Las causas o motivos para obtener la dispensa son de varias clases; unas honestas, las cuales no presuponen ninguna culpa en los contrayentes, y otras deshonestas.

Entre las primeras se usan con frecuencia la estrechez del lugar donde viven los novios que no permite otra elección, la edad de la mujer superior a los 24 años cumplidos; en cambio, para una viuda es motivo de dispensa la edad relativamente joven, esto es, por debajo de los 30 o 40 años; la defi-

ciencia o insuficiencia de la dote; la orfandad en la mujer; la convalidación del matrimonio; los preparativos ya realizados para las bodas o la noticia de las mismas divulgada; la esperanza de conversión de uno de los cónyuges; la paz entre las familias; el bien de la prole del cónyuge difunto cuando se pasa a segundas nupcias.

Entre las causas inhonestas está la regularización del concubinato, la fuga de común consentimiento, la pérdida del buen nombre, la sospecha de relaciones deshonestas, el peligro del matrimonio civil, la legitimación de la prole, etc.

4. Modo de pedir y conceder la dispensa. El fiel que desea la dispensa debe pedirla al párroco y por su medio a la Curia, la cual expedirá la petición a Roma (a la Sda. Congregación de Sacramentos, o al Sto. Oficio si se trata de mixta religión o de disparidad de cultos), alegando los motivos del caso y para los grados más difíciles (tío-sobrina) con la firma personal del Obispo. Se indicará en la petición igualmente la situación patrimonial de los postulantes, ya que la Sda. Congregación impone una tasa proporcionada, aun a título de penitencia.

La Sta. Sede impone al Obispo la facultad de dispensar y en los casos de causas inhonestas impone varias cláusulas para corrección saludable de los culpables.

Recibido el documento, el Obispo (o el Vicario General en su lugar, esto es, el Ordinario) ejecuta la concesión de la dispensa y se procede a la celebración del matrimonio, en cuya partida se ha de anotar la dispensa recibida. *Bar.*

Bibl. — E. Valton, *Empêchements de mariage*, en DTC, III, 2440-2499; G. Micelli, *Le dispense matrimoniali*, Roma, 1941.

IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES DIRIMENTES (observaciones médicolegales). — 1. Generalidades. - Entre los i. dirimentes, o sea, entre las causas que no sólo vetan de modo absoluto el matrimonio, sino que impiden también contraerlo válidamente, tienen particular importancia para el médico los defectos físicos y mentales que deformando la personalidad del sujeto lo hacen inepto para las finalidades fisiológicas, sociales y morales del matrimonio, o lo ponen en condiciones de no pretender ni querer libremente el vínculo que trata de contraer o que eventualmente hubiera contraído. En realidad éstas son las causas de nulidad matrimonial que entran dentro del ámbito de la medicina legal y para las cuales se suele requerir la cooperación del médico en la figura jurídica de perito, a fin de que proporcione al tribunal los criterios demostrativos que junto con los demás deducidos de los documentos y testigos den ocasión a los jueces para que puedan formular una sentencia justa.

Los impedimentos dirimentes de que ahora tratamos se refieren a: la identidad del sexo, la incapacidad intelectivovolitiva, la impotencia; los dos primeros son impedimentos en sentido impropio, el último es verdadero y propio impedimento.

2. Identidad del sexo. - El matrimonio no puede concebirse sino entre dos personas de sexo diverso, dado que su finalidad primaria es la procreación de la prole. Bajo este aspecto peculiar, que por su patente evidencia no merecería ningún comentario y, en efecto, ningún código, ni siquiera el Canónico, se fija en él, entra una cuestión especial, la del hermafroditismo (v.), respecto de la capacidad o incapacidad de los hermafroditas a contraer nupcias y por consiguiente a la validez o invalidez del matrimonio contraído por ellos.

Como se ha explicado ampliamente en dicha voz, en el hombre no existe un hermafroditismo perfecto, sino imperfecto y aparente, al que mejor se le definiría con el término seudohermafroditismo. La Iglesia reduce el problema del seudohermafroditismo a su naturaleza y esencia última, considerándolo prácticamente como una cuestión de impotencia; el problema, por lo tanto, consiste en averiguar en cada caso si el enfermo tiene o no dentro del sexo en que contrajo o quiere contraer matrimonio la capacidad que se requiere en cualquier otro individuo normal de aquel sexo para poder realizar el acto conyugal.

3. Incapacidad intelectivovolitiva. - Otra serie de impedimentos dirimentes se refiere a la insuficiencia psíquica. Se comprende fácilmente que el matrimonio canónico, tanto como sacramento cuanto como contrato, exige necesariamente en los contrayentes dos requisitos fundamentales de capacidad natural: la capacidad fisiológica *(capacitas corporis)* y la capacidad intelectivovolitiva *(capacitas animi)*. Esta última, consistente en una capacidad de juicio suficiente para comprender y querer el vínculo *(ad vinculum intelligendum et eligendum)*, requiere a su vez una eficiencia adecuada de dos facultades: la inteligencia (capacidad intelectiva o *maturitas cognitionis*) y la voluntad (capacidad voli-

tiva o *maturitas libertatis*). Decimos eficiencia adecuada y no integridad absoluta de la potencia psíquica, debiéndose entender que tal capacidad no presupone, como dice Borri respecto de la capacidad civil en general, como condición más que aquella integridad mental que permita una conveniente valoración del acto que se quiere realizar y permite la autonomía en la decisión.

Los impedimentos de naturaleza psicopatológica pueden dividirse — siguiendo al CIC — en :

a) *amencia habitual (amentia habitualis)*, que comprende todas las enajenaciones mentales verdaderas y propias, todas las psicosis adquiridas, todas las alteraciones psíquicas permanentes y completas;

b) *alteración de la mente (mentis exturbatio)*, que comprende las alteraciones y perturbaciones de la salud mental plenas y completas, pero puramente transitorias, como la ebriedad, el morfinismo, la hipnosis, etc.;

c) *debilidad de la mente (mentis debilitas)*, en que se incluyen las alteraciones mentales incompletas e importantes, las cuales por lo tanto son más bien una debilitación de las facultades mentales (como, p. ej., la psiconeurosis o la imbecilidad).

Añádase el defecto o falta de los sentidos *(defectus sensuum)*, o sea la falta de dos o más sentidos, en cuanto que esta falta pueda ir acompañada de insuficiencia psíquica por la que el paciente pueda ser justamente comparado a un individuo afectado de amencia habitual *(amentia habitualis)*.

4. Impotencia. - La impotencia, como se explica más extensamente en la voz correspondiente, se ha de considerar muy distinta de la esterilidad, la cual, como advierte el CIC en el can. 1068, ni impide ni invalida el matrimonio.

La verdadera y propia impotencia ocurre siempre que por parte de uno de los cónyuges se dé incapacidad para realizar el acto conyugal, bien por falta o infantilismo, bien por desproporción en los órganos específicos, bien por cualquier defecto que impida su eficiencia.

5. Conducta del médico. - El médico que conociera un impedimento dirimente tiene la obligación moral de advertir al enfermo que no puede contraer matrimonio porque éste sería nulo.

Puede poner por obra todos los recursos del arte médica no para enmascarar el impedimento, lo cual es ilícito, sino para lograr atenuar o curar el impedimento.

Finalmente, el médico, a causa del secreto profesional a que está obligado, no puede denunciar el impedimento dirimente conocido por él en el ejercicio de su profesión.

Para los demás impedimentos dirimentes, v. en sus respectivas voces. *Riz.*

BIBL. — P. A. d'Avack, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, I, Roma, 1940; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; V. M. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello-Bari, 1946; M. Iglesias, *El divorcio ante la medicina, el derecho y la moral*, Barcelona, 1955.

IMPENITENTE. — 1. Quién es i. - Es el que persiste en el estado de pecado y por lo tanto de separación de Dios. Esta persistencia puede ser un estado de hecho, p. ej., en el que peca y no se arrepiente del pecado cometido por incuria; o también una mala disposición de la voluntad que rehusa arrepentirse y reparar la ofensa de Dios.

La impenitencia final se refiere al último instante de la existencia terrena.

2. Gravedad. - La impenitencia, incluso temporal (esto es, la que dura por cierto período de la vida), si es voluntaria es un pecado contra el Espíritu Santo (v. *Pecado contra el Espíritu Santo*).

BIBL. — P. Richard, *Impenitence*, en DTC, VII, 1280-1285.

IMPERFECCIÓN. — 1. Noción. - I. o imperfecto indica etimológicamente lo que no es perfecto. Perfecto es aquello a lo que no falta nada. Sólo Dios es perfecto en sentido *absoluto*. La criatura puede alcanzar solamente una perfección *relativa*, es decir, proporcionada a su capacidad. En el orden ético ésta es distinta en el estado de *término* y en el estado de *vía*. En los hombres que viven en la tierra *(viatores)* es diversa de la de los bienaventurados (estado de término) y siempre es susceptible de aumento. Aquí abajo es perfecto el que saca pleno provecho de todos los talentos recibidos de Dios. Éstos, debidamente negociados, aumentan necesariamente en proporción que pudiéramos llamar geométrica.

La i. consiste por lo tanto en el defecto de aquella perfección de la que es uno capaz en cada momento : *negativa*, si es involuntaria, y *positiva*, si es voluntaria. Ésta puede depender : del defecto de perfección *psicológica*, es decir, del defecto de deliberación del acto, o del defecto de perfección *ontológica* del acto mismo, inferior a otro que se hubiera podido escoger, o del defecto de per-

fección *modal,* es decir, del defecto de aquel fervor de que era capáz el acto.

Surge ahora la cuestión de la naturaleza de la i. y de su relación con el pecado venial. En otros términos nos preguntamos: ¿existen actos moralmente defectuosos sin llegar a ser pecados veniales?

2. I. NEGATIVA Y POSITIVA. - La i. negativa, precisamente por ser involuntaria, no puede ser imputada a culpa; se la llama i. más bien de una manera impropia: porque, en efecto, no se puede hablar de capacidad actual de una perfección cuyo defecto no depende de la voluntad. ¿Se puede decir lo mismo de la i. positiva? A este propósito se imponen algunas precisiones.

En nuestro obrar no estamos ciertamente obligados a escoger siempre lo mejor; ni es siempre lo mejor para el sujeto todo aquello que objetivamente revela en sí los caracteres de una perfección mayor. Pero la i. positiva tiene lugar cuando se omite una acción mejor por su contenido y tono, cuya proporción y conveniencia para con el sujeto operante es evidente, por análisis directo de la misma y por inspiración evidente del Espíritu Santo. En este caso se da una elección y la elección es al mismo tiempo posición y omisión, aceptación y repulsa: aceptación del bien y repulsa de lo mejor. La aceptación del bien no puede menos de ser buena, pero la repulsa de lo mejor no puede ser considerado como éticamente bueno, ni puede ser determinado por un motivo razonable: y no puede ser motivo razonable ni el uso de la propia libertad que Dios nos ha dado no como un bien de que gozar, sino como un medio a emplear útilmente; ni la dificultad de la obra, la cual, por suposición, puede ser superada por el sujeto. Por lo demás, si existiese algún otro motivo razonable, la acción no podría considerarse ya como aconsejada en el momento presente al sujeto operante. En cambio, el motivo sería necesariamente fuera de este caso una de tantas variaciones del egoísmo humano que prevaleciendo sobre la voluntad es indicio cierto de una falsa jerarquía de valores constituida en el espíritu.

¿Cómo podrá ser acepta a Dios esta repulsa y conciliarse con el deber que a todos incumbe de tender a la perfección?

Parece, finalmente, obrar contra razón quien omite una cosa buena precisa y únicamente porque no se le impone con una ley o mandato; quien obra de este modo no hace otra cosa que preferir un bien inferior a un bien superior; ahora bien, todo esto es contra el orden de la recta razón, que quiere que el hombre busque su fin de todas las maneras convenientes (*Sum. Theol.*, II-II, q. 184, a. 3). El hombre no tiene un límite en la busca del fin y del bien y por esto no obra según su fin el que omite un bien mejor contra el cual no puede aducir ningún argumento razonable, sólo porque no se le impone por precepto. Obrar sin ningún argumento razonable es poner un acto inadecuado al fin de la vida humana: pero admitir un acto inadecuado al fin último propio es propio del pecado venial, por el cual el hombre no queda separado de Dios, fin último, pero sin embargo obra fuera del orden que le lleva a Dios, su fin último.

En conclusión, que la omisión de un bien mejor o no es legitimada por ninguna razón y tiene entonces razón de pecado, porque Dios quiere que el hombre obre según su naturaleza razonable, o es legitimada por alguna razón y entonces nos encontramos fuera de la hipótesis, ya que el bien mejor no lo es bajo todos sus aspectos y por lo tanto no es preferible en aquel caso concreto.

Algunos teólogos han juzgado y juzgan de distinta manera (cfr., p. ej., Lugo, *Opera*, Venetiis, 1751, *De poen.*, d. 3, s. 1, c. 9-10; E. Genicot e I. Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis*, I, Lovanii, 1931, p. 112), pero tal vez más que de posiciones contrarias se trate de una diversa presentación del problema, considerado por estos últimos de una manera más abstracta y no en concreto considerando al individuo en sus propias y determinadas circunstancias.

3. ¿LA I. ES MATERIA SUFICIENTE DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA? - Ligada con esta cuestión de la naturaleza de la i. hay otra interdependiente de ella. Pregúntase si la i. es materia suficiente para el Sacramento de la Penitencia (v.) y, por lo tanto, si un alma que no tuviera que acusarse más que de imperfecciones podría recibir válidamente la absolución. Teniendo en cuenta cuanto llevamos expuesto la respuesta sólo puede ser afirmativa cuando se trata de i. positiva, la cual como hemos demostrado tiene razón de culpa; negativa cuando se trata de i. negativa. Pero como no faltan autores que juzgan que la i. no tiene razón de pecado, la i. misma se ha de considerar materia dudosamente válida para el Sacramento de la Penitencia. *Pal.*

BIBL. — B. H. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, I, Brugis, 1931, p. 347-348; E. HUGUENY, *Imperfection*, en DTC, VII, 1287-1298.

IMPERIALISMO. — 1. Noción. - El i. en sentido genérico es tendencia al dominio. En el ámbito de la política interna, i. significa el modo de obrar de un gobierno despótico, fundado en la fuerza. En sentido restringido i. es la dominación de un grupo con fin político; la política de un Estado que tiende a ampliar su esfera de influjo y de dominio.

Sombart distingue el i. estatalpolítico, militar, ideológico, económico y sociológico según el motivo que anima la expansión. Proudhon propugnaba el i. proletario; Marx, el i. de la lucha de clases, etc.

El i. de que sus adversarios acusan a la Iglesia, alterando a este fin aun el significado de algunas verdades dogmáticas (p. ej., dando diversa significación a la afirmación que subraya la necesidad de la Iglesia: *extra Ecclesiam nulla salus*), no es sino una necesaria consecuencia de la verdad saludable de la Iglesia, la cual por otra parte no significa coacción de las conciencias, como paradójicamente ocurría con el liberalismo.

2. Esencia y evolución del i. político. - Los pueblos agrícolas en general tienden a vivir en paz en su suelo; aspiran a la autosuficiencia. Desde el momento en que se crea en las conciencias el mito de la guerra, de una supremacía racial, económica o de otro género, se pasa fácilmente de la vida estática a la dinámica: guerras, capitulaciones, dominación. El pueblo guerrero no se defiende ya, sino que ataca; no es ya elemento de seguridad, sino de amenaza. Con este desarrollo cambia la misma concepción de los valores: el Estado y su política se convierten en un fin en sí mismos; la ciudad toma la ventaja sobre el campo; la industria sobre la agricultura; los ciudadanos proletarios sobre los labradores.

Schumpeter ve la esencia del i. en una disposición del Estado a una expansión desmesurada, donde el interés concreto es sólo motivo, no causa del i. Un ejemplo típico lo encontramos en Prusia, que, nacida al este del Elba de algunas tribus germanas y órdenes caballerescas, terminó por la política imperialista de Bismarck e Hitler dominando todas las estirpes germánicas. El i., como tendencia al poder universal, lo encontramos en la antigüedad en Persia, en Macedonia y en el Imperio Romano. La idea de una monarquía universal se encuentra también en la *Civitas* de San Agustín, en Sto. Tomás, en Dante, y se realizó en el *Sacrum Imperium* de la Edad Media; pero más que una concepción de dominio de fuerza fué fruto de una tendencia a la unidad. Dominaba un motivo religioso con carácter supranacional.

Pero a medida que la espada secular se emancipaba del *sacerdotium*, de nuevo se laicizó el Estado abrogándose una autocrática omnipotencia. Se comenzó con el Renacimiento y la Reforma proclamando la libertad de forma anarcoide no sólo para los individuos, sino también para los pueblos. La Revolución francesa promovió el despertar de la idea de los derechos del hombre, pero alterada, entre otras cosas, por la forma de exasperado individualismo que contrapone al individuo y al Estado, al pueblo y a la colectividad de los pueblos. Así se forman las naciones, siempre en forma de exagerado individualismo, que toma el nombre especial de nacionalismo. Napoleón trasplantó más tarde estas ideas de la revolución a todo el continente.

3. El i. clásico inglés. - El industrialismo (v.) del ochocientos permitió a Inglaterra, consciente de su espléndido aislamiento, un desarrollo económico sin precedentes, caracterizado por la conquista mercantil de muchos países y por vínculos económicos más estrechos con las colonias y los dominios. Así se reforzó enormemente el i. británico. Inglaterra se sirvió más tarde de otras formas de expansión en América latina, Egipto, China, etc., que ampliaron la base del i. británico. Algunos autores creen interpretar la singular fortuna de este pueblo por el carácter teocrático del i. británico, esto es, por la idea calvinista, que tuvo aquí también un efecto sociológico; O. Cromwell justificaba sus actos como extensión del reino de Dios y a sí mismo como ejecutor de la voluntad del «Señor de los ejércitos». Aun en los 14 puntos de Wilson se refleja esta idea de la misión universal de los anglosajones. Los demás países trataron, contra la invasión económica británica, de hacer prevalecer un equilibrio de fuerzas. Disraeli y J. Chamberlain proclamaron la federación de las colonias británicas, dando así origen a la *Imperial Federation League* (1884), base del i. clásico inglés. Pero después de la guerra 1914-1918 la potencia económica de los Estados Unidos se fué haciendo cada vez más fuerte en competencia con la inglesa, y después de la segunda guerra mundial existe la impresión de que el i. británico está en su ocaso (ingentes pérdidas durante la guerra, sistema colonial sobrepasado, etc.). En sustitución de Inglaterra ha venido América como acreedora y emprendedora en casi todo el mundo.

4. Teoría del i. económico marxista. - Se-

gún el marxismo el i. no es sino un fenómeno capitalista de cuyo sistema de producción brota la expansión imperial, la competencia, la lucha por la conquista de nuevos mercados. Lenin denota el i. como un estadio monopolista del capitalismo. La economía libre para sobrevivir se concentra; es necesario encontrar nuevos y más provechosos empleos al capital. Contra la concepción de Lenin, Kautsky define el i. como la invasión del capital industrial para sojuzgar los territorios agrarios y contrarrestar la crisis. Sombart rechaza igualmente la concepción del i. como grado de evolución necesaria del capitalismo, reconociéndole solamente el carácter de una política potencial.

Suma ironía es que ante la teoría marxista del i. como fase necesaria del capitalismo se perfile cada vez más claro y decidido un i. soviético. En sus motivos y en sus efectos representa una nueva forma de i. Su primera fase es la extensión de su influjo no económico y militar, sino ideológico por medio del *Komintern,* de los partidos comunistas y de la propaganda. En la segunda fase (después de la guerrra 1939-45) no se contenta con dominar y disfrutar económicamente de las naciones a las que ha podido someter en una afortunada política, sino que tiende a cambiar, eliminar, destruir la cultura, las creencias y la estructura social de los pueblos sojuzgados, fabricando así un nuevo mundo. A este objeto juzga lícitos todos los medios, siempre que se usen con cierta destreza.

Éste es el desarrollo de la política que nació de la condenación del i. en nombre de una ideología pacifista y de la justicia.

No ha faltado quien trate de atribuir al i. un valor ético, considerándolo ley suprema de las naciones, ley de la fuerza, pero esta ley es ya de por sí misma la negación de toda sana ética. *Per.*

BIBL. — O. MALAGODI, *L'Imperialismo e la civiltà industriale,* 1901; E. SEILLIÈRE, *La philosophie de l'Impérialisme,* 4 vols., 1903-1907; E. ELORDUY, *La idea del imperio en el pensamiento español,* Madrid, 1944; T. A. MARCO, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su «Democrates Alter»,* Madrid, 1947.

IMPOSIBILIDAD. — 1. NOCIÓN. - En moral se considera la i. como causa excusante de la observancia de la ley o del cumplimiento de la obligación.

Puede ser física o moral. La primera existe cuando falta el medio indispensable para cumplir aquello a que uno está obligado; p. ej., si uno que está obligado a cantar se queda mudo. La segunda se verifica cuando la ejecución sería materialmente posible, pero causaría al sujeto (o a otros) un perjuicio proporcionalmente bastante grave (v. *Causa excusante*).

2. EFECTOS. - En el orden jurídico (como causa excusante de la obligación) se considera bastante menos que en moral; ni siquiera la imposibilidad física suele ser admitida como excusa suficiente para la inobservancia de las leyes irritantes o inhabilitantes; por donde los actos son inválidos aunque la omisión de las formalidades requeridas para su valor se deba a i. física. *Gra.*

BIBL. — G. MICHIELS, *Normæ generales iuris canonici,* I, Lublin, 1929, p. 366-371; A. VAN HOVE, *De legibus,* Mechliniæ-Roma, 1930, p. 297-300; L. RODRIGO, *Prælectiones Theologico-morales Comillenses,* II, *De legibus,* Santander, 1944.

IMPOSTURA. — 1. NOCIÓN. - La mentira habitudinaria, cuando se comete con actos, se llama i.

2. GRAVEDAD. - La i. es culpable por ser un engaño continuado. De suyo, lo mismo que la mentira, es culpa venial, siempre que no implique la violación de otras virtudes además de la veracidad. Puede, sin embargo, ser culpa mortal por causa de la violación de la justicia, de la caridad, del desprecio de la virtud en general, así como también a causa del fin pretendido o de los medios empleados.

Además de ser una culpa es un modo de obrar socialmente de los más repugnantes, porque mata la confianza recíproca. Puede, sin embargo, ser también efecto de una forma morbosa y en este caso la responsabilidad, si no desaparece, por lo menos se atenúa (v. *Histerismo, Simulación,* etc.). *Pal.*

BIBL. — J. CREUSEN, *Le mensonge et les mensonges,* en *Nouv. rev. théol.,* 55 (1928), 50-65.

IMPOTENCIA (en el derecho canónico). — 1. NOCIÓN DE I. EN GENERAL. - Consiste en la incapacidad de realizar el acto conyugal, esto es, de depositar el semen verdadero de un modo natural en la vagina. Existiendo esta posibilidad, si no hay prole (aunque sea de un modo permanente, como en los viejos) se da la esterilidad. La falta de órganos postvaginales en la mujer se considera en la jurisprudencia canónica (al menos por principio reflejo: por existir a este propósito una duda de derecho) simple esterilidad. La i. dirime el matrimonio, sea conocida o no (canon 1068, § 1); la esterilidad no (canon 1068, § 3).

2. IMPEDIMENTO DE I. - La i. para impedir y hacer nulo el matrimonio debe ser antece-

dente a su celebración, perpetua, esto es, insanable sin peligro de muerte; no importa que sea absoluta, esto es, que impida la unión conyugal con cualquiera, o relativa, es decir, que impida la unión sólo con una persona determinada, que sea conocida o desconocida en el momento de la celebración. Para impedir y más aún para hacer declarar nulo un matrimonio ya celebrado se requiere que la i. sea cierta, al menos con certeza moral; la i. dudosa no se toma en consideración, aun cuando es de aconsejar que se elimine toda duda antes de proceder a la celebración (canon 1068, § 2).

Finalmente, la i. puede ser orgánica cuando se funda en algún defecto anatómico, o solamente funcional, cuando existe a pesar de la normalidad anatómica (la i. funcional se presume sin embargo temporal).

3. Causas por i. - Para probar en juicio la i. se requiere la inspección corporal de los peritos (generalmente dos) de los cónyuges. Si después de efectuadas las diversas pruebas quedara una duda positiva acerca de la potencia del hombre o de la mujer, el matrimonio no puede ser declarado nulo (cans. 1976-1981).

Cuando por este capítulo es declarado por el juez nulo un matrimonio el cónyuge reconocido como impotente no puede pasar a nuevas nupcias, salvo el caso de i. relativa. En el caso excepcional de que pudiera probar haber sido curado de la i. que los jueces habían declarado perpetua se habrá de abrir nuevamente el proceso para revisar la sentencia pronunciada erróneamente y el cónyuge habrá de volver a su primera y verdadera comparte. Precisamente por esto las causas matrimoniales no quedan nunca como cosa juzgada y pueden revisarse siempre por graves motivos. De la i. cierta no se puede dispensar (can. 1068). *Bar.*

BIBL. — I. Claes, *De impedimento matrimoniali impotentiæ*, en *Collectanea mechliniensia*, 16 (1927), 410-425; D. M. Pruemmer, *De genuina notione impedimenti impotentiæ*, en *Ius pontif.*, 9 (1929), 214-218; M. Sinopoli, *Considerazioni sulla impotenza psichica come causa dirimente del matrimonio canonico*, en *Il diritto ecclesiastico*, 54 (1943), 147-156; A. Lanza y P. Palazzini, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p. 231-264.

IMPOTENCIA (en medicina legal canonística). — 1. Definición. - En derecho canónico (al menos en la práctica) la única i. dirimente es la incapacidad por parte del hombre o de la mujer para realizar el acto conyugal (*impotentia coeundi*).

Una forma relativamente más atenuada y particular se considera en medicina la deficiencia o ausencia de deseo y de orgasmo. Esta ausencia no la toman en consideración los canonistas porque de suyo no puede constituir nunca impedimento canónico. En efecto, la satisfacción venérea no es el fin de la unión matrimonial.

La incapacidad generativa *(impotentia generandi)* suele recibir también el nombre genérico de i., pero es distinta de ella y se define con el término de *esterilidad*, aun cuando esta terminología no sea constante en todo.

2. Causas de i. - En la mujer la i. sexual es relativamente rara, pudiendo ser producida solamente por alteraciones anatómicas que obstaculizan el acto conyugal o por el trastorno peculiar funcional denominado *vaginismo;* pero éste no tiene generalmente las cualidades necesarias para constituir una verdadera y propia causa de nulidad matrimonial.

En cambio, en el hombre esta enfermedad es más frecuente y puede depender, además de mutilaciones o alteraciones locales, de todas aquellas afecciones —psíquicas, nerviosas, hormónicas, discrásicas, tóxicas, etc.— que influyen en un sentido inhibitor en la función copulativa, la cual, requiriendo, para actuarse fisiológicamente, la actividad coordenada de muchas glándulas endocrinas y de un gran número de neuronas centrales y periféricas, es de una complejidad y delicadeza excepcional.

Sin embargo, muchos de estos trastornos no tienen las cualidades necesarias para constituir casos de impotencia verdadera y propia.

En ambos sexos los casos de i. ligados a deformidades o lesiones orgánicas (i. *instrumental*) son poco frecuentes y tienen una relativa importancia desde el punto de vista médicolegal y moral: los pocos individuos afectados que existen reconocen fácilmente su propia enfermedad y se acomodan a ella sin consecuencias perjudiciales para otros; si —en un caso totalmente excepcional— contraen matrimonio (dando de esta suerte origen a procesos de separación o de nulidad) el diagnóstico es claro y su demostración médicolegal exenta de dificultades.

3. I. funcional masculina. — Más frecuentes son los casos de i. puramente funcional en el hombre. No tanto los que van ligados a la edad o peculiares enfermedades generales somáticas o psíquicas, de fácil individuación, como los que dependen de un trastorno neuropsíquico de sola la actividad genésica, es

decir, los que forman parte de las psiconeurosis sexuales (v.). La importancia de estos casos no depende sólo de su gran número (siendo más frecuentes entre los pueblos civilizados), sino sobre todo de las dificultades de diagnóstico y valoración propias de los mismos que favorecen las simulaciones con daño evidente de la ética matrimonial.

La i. de fondo psiconeurótico se divide principalmente en neurastenia *sexual* y en i. *psíquica*, según que en la base del trastorno se encuentren perturbaciones de prevalencia nerviosa o se hallen en el terreno y tipo de la psicastenia y del histerismo. En las voces *Neurastenia, Psicastenia, Histerismo* se encontrará la explicación de estas enfermedades y del terreno peculiar en que surgen. Aquí hemos de añadir que este terreno tiene en orden al diagnóstico una importancia excepcional, siendo prácticamente acaso el único elemento que permite al perito un diagnóstico correcto (bien entendido que se trata de un diagnóstico solamente «de probabilidad»), ya que los demás datos de la cuestión o son dudosos (la falta del reflejo de Onanoff, la palpitación de las arterias dorsales correspondientes, etc.), y las declaraciones de las partes interesadas se han de acoger siempre con el máximo beneficio de inventario.

a) La *neurastenia sexual* es una variedad clínica de la neurastenia y consiste en una debilidad irritable que interesa preferentemente los centros espinales destinados a la función genésica. Puede ser favorecida —en una disposición constitucional precedente— por excesivas excitaciones locales que traerían consigo una especie de agotamiento de dichos centros espinales.

b) La *i. psíquica* no prescinde nunca de un peculiar terreno psicopatológico (en general de tipo psicasténico). A veces es consecuencia de una forma inicial de neurastenia sexual y la complica por cuanto puede engendrar una preocupación ansiosa, que termina transformando la neurastenia primitiva en una forma neuropsicasténica mixta más grave. Entonces la psiconeurosis sexual se estabiliza con indefectibles (aunque a veces disimuladas) repercusiones en toda la esfera mental.

4. I. FUNCIONAL FEMENINA. - En la mujer la i. funcional reviste los aspectos del acto doloroso o del vaginismo y en general se determina en el acto de la defloración; cuando la afección es exclusiva o preferentemente de naturaleza psiconeurótica suele ser expresión de histerismo. Otras perturbaciones genésicas femeninas son la *dispareunia* y la *frigidez* o *anafrodisia:* trastornos que a menudo tienen un fondo psicasténico y son bastante más frecuentes que el vaginismo, aunque también de menos importancia, ya que no son motivo de nulidad.

Todos estos desórdenes son favorecidos a veces por precedentes hábitos onanísticos, sentimientos de repulsión, etc. Los motivos de naturaleza psíquica más generales son el temor morboso del contacto viril o del embarazo (expresión de componentes psicasténicos) o también verdaderos y propios escrúpulos seudorreligiosos.

5. I. Y DERECHO MATRIMONIAL. - En la voz *Psiconeurosis sexuales* se señala la importancia de estos trastornos —y por lo tanto también de la i.— en sus reflejos éticos generales. Limitándonos al ámbito conyugal la i. sexual de uno de los cónyuges puede hacer nulo el matrimonio. Es preciso, sin embargo, que la afección (que según los casos puede ser «absoluta» o sólo «relativa» al cónyuge) sea grave y permanente, o como precisa el Código de derecho canónico, que sea antecedente, perpetua, cierta (can. 1068, § 1) y la difícil determinación de estos requisitos se basa en reconocimientos médicos y en el análisis de cualquier otro elemento de prueba indirecto y presuntivo, por el cual podrá llegar el juez a la «certeza moral» de la existencia efectiva del impedimento. No será superfluo añadir en cuanto a la perpetuidad que la i. la juzgan tal los canonistas aun cuando pueda curarse con una intervención quirúrgica «grave».

6. COROLARIOS MORALES. - En conciencia el médico que en el ejercicio de su profesión viniese a conocer un caso de i. indudable está obligado, en cuanto sea posible, a advertir a su cliente que renuncie al matrimonio porque sería nulo. No está sin embargo obligado, más aún, tal vez no debe hacer él mismo la denuncia canónica, cuando se trata de secreto profesional.

Por parte del contrayente existe la obligación en el momento en que surge la duda de someterse al reconocimiento de un médico honesto y sincero y obrar en consecuencia. Si subsiste la duda puede contraer matrimonio (can. 1068, § 2), previa advertencia y consentimiento de la otra parte.

Celebrado el matrimonio si el caso es dudoso, el matrimonio no puede declarse nulo. En caso de i. cierta los cónyuges pueden ser dejados en su buena fe si la hubiere, si de

la declaración de nulidad del matrimonio se previesen graves inconvenientes; en caso contrario habrán de ser advertidos de su deber, teniendo la obligación de separarse o de vivir en perpetua continencia.

7. I., SUICIDIO Y PERVERSIONES SEXUALES. Observemos, finalmente, que la i. puede llevar al suicidio, especialmente cuando el trastorno es expresión de psicastenia (v.) y ha tomado el carácter de una idea obsesiva, cuya acción deletérea se asocia frecuentemente a un complejo grave de inferioridad que en determinados sujetos y circunstancias especiales (p. ej., en vísperas del matrimonio) puede llevar a la desesperación al enfermo y hacerle desembocar en un gesto suicida.

Finalmente, cuando la i. va acompañada de componentes psicodegenerativos puede ser el fundamento de exhibicionismo, vampirismo y otras graves perversiones sexuales, a las cuales se entrega el sujeto por buscar aquella satisfacción que no le permiten las relaciones normales.

8. I. (QUOAD UXOREM). - De la i. psíquica común se distingue claramente una forma particular debida al hecho de que una grave deformidad o una afección repugnante de la esposa, ocultada por ella antes de la boda, hacen imposible el acto conyugal. El hombre, psíquicamente normal, por efecto de esta repugnancia se convierte en impotente en relación con su esposa *(quoad uxorem)*.

En estos casos (muy raros) la Iglesia, cuando se determina la existencia de la impotencia y la gravedad e incurabilidad de la forma morbosa femenina, declara nulo el matrimonio, obrando al mismo tiempo con justicia y con caridad; siendo en la práctica difícil con frecuencia la prueba de la i., suele conceder la dispensa de matrimonio rato y no consumado, a cuya constatación se puede llegar más fácilmente en general. *Riz.*

BIBL. — C. CAPELLMAN y W. BERGMANN, *La médecine pastorale*, París, 1926; A. CIAMPOLINI, *Gli infortuni del matrimonio*, Roma, 1939; P. A. D'AVACK, *Causa di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, Roma, 1940; G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Pozzi, Roma, 1938; F. COSTANTINI, *De vaginismo ut causa impotentiæ mulieris*, en *Apollinaris*, 11 (1938), 377-378; V. M. PALMIERI, *Ginecologia forense*, Città di Castello-Bari, 1945, p. 314-392; íd., *Medicina legale canonistica*, ibíd., 1946, p. 66-115.

IMPRECACIÓN. — 1. NOCIÓN. - En el uso corriente y en lenguaje teológico la i. no se distingue prácticamente de la maldición, por lo que aquí las estudiamos juntamente. La i. es una expresión de odio o de ira, en la cual se formula un deseo de que ocurra algún daño a uno mismo, a otra persona o a una criatura irracional. La maldición difiere de la i. en cuanto que no es un simple deseo, sino un verdadero intento de conseguir un daño mediante el uso de la palabra; generalmente se basa en la explicación de cierta potestad (p. ej., la autoridad paterna). Se confunden a veces sobre todo en el uso vulgar la i. y la blasfemia; nótese, sin embargo, que la i. sólo es blasfemia cuando se dirige contra Dios o contra personas y cosas que tienen una especial relación con Él (v. *Blasfemia*).

2. NOTAS MORALES. - Tanto la i. como la maldición puede constituir un pecado de superstición (v.), cuando se cree que las palabras proferidas tienen por sí mismas poder para ocasionar el daño deseado, y a veces son agravadas por la invocación del diablo. Pero generalmente la i. y la maldición no se consideran bajo este aspecto, sino solamente como pecados contra la caridad o pecados de cólera, como contrarias a la mansedumbre cristiana y al precepto del amor mutuo. En este caso el pecado grave se verifica solamente cuando se desea a uno mismo o a otra criatura racional un mal verdaderamente grave (el infierno, la muerte) seriamente y con plena deliberación. Especialmente en los accesos de cólera faltan fácilmente estas dos condiciones, ya que el hombre en tales circunstancias emplea estas expresiones más bien por desahogarse. Generalmente, fuera del caso de escándalo, es pecado leve la imprecación contra las bestias.

Por el contrario, una i. o maldición lanzada contra personas a las que debemos especial respeto (padres, jerarquía eclesiástica), aunque sea sin animosidad, puede fácilmente constituir un pecado grave (v. *Piedad*). Del mismo modo la i. o maldición contra Dios y los Santos o las criaturas, en cuanto en ellas resplandece de una manera especial su grandeza, aun proferida sin un deseo serio es siempre pecado grave contra la virtud de la religión (v. *Blasfemia*). No se ha de incluir, sin embargo, en esta última categoría, según la sentencia de S. Alfonso, hoy común, la maldición a los muertos, que debe considerarse como una simple i. de suyo venial.

Nótese además que no es pecado aquella i. en la que no se pretende el mal espiritual ajeno, sino que se desea un mal físico para su conversión, para que cese el reino del pecado o como castigo merecido (p. ej., los salmos imprecatorios). En la práctica, sin embargo, es necesario juzgar estas acciones

con mucha cautela, ya que no rara vez pudieran ser determinadas por el odio, la envidia, el rencor, etc. (v. también *Abominación*). *Pal.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 76; S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Theol. mor.*, l. 3, tr. 2, c. 1, n. 129-131, ed. L. Gande. I, Roma, 1905, p. 143 ss.; M. VIGOUROUX, *Imprécations*, en DB, III, 853-855; A. THOUVENIN, *Imprécation*, en DTC, VII, 1425-1426.

IMPUDICICIA. — 1. NOCIÓN. - La i. se opone directamente a la virtud de la pudicicia (v.); es un desorden, por lo tanto, que consiste no precisamente en el acto y en el deleite sexual en sí mismo, sino en las acciones circunstantes, como son las miradas, tocamientos, besos, conversaciones, etc. (para los actos internos, v. *Deseo* [*malo*], *Pensamiento* [*Pecados de*]).

2. NORMAS MORALES. - Estas acciones no son de suyo y en todas las ocasiones ilícitas. Su malicia puede provenir de cuatro fuentes: *a*) escándalo o cooperación al mal ajeno (v. *Cooperación*); *b*) mala intención: la intención explícita o implícita (esto es, más o menos oculta bajo falsos pretextos: *luxuria larvata*) de provocar conmociones sexuales lo convierte en lujuria directa y es siempre pecado mortal; la intención de satisfacer la curiosidad, el espíritu de ligereza, el juego o la burla constituyen de suyo solamente pecado venial; *c*) consentimiento o peligro de consentimiento en la deleitación venérea sobrevenida involuntariamente (lujuria directa); *d*) peligro de conmociones sexuales (lujuria indirecta). Respecto de este último punto para dar reglas objetivas sobre la gravedad del pecado los moralistas suelen distinguir las partes del cuerpo humano en cuanto son objeto de estas acciones en partes honestas, menos honestas y deshonestas según su relación más o menos íntima con el acto sexual; a su vez distinguense los actos según su influjo grave mediano o leve. Se ha de notar con todo que estas reglas y categorías tienen un valor abstracto; en concreto la determinación de la gravedad del pecado depende únicamente de la conmoción, prevista, que realmente producen estas acciones. En la práctica el peligro de estas conmociones es muy diferente según sean las circunstancias subjetivas del agente y objetivas de la acción. Como estos actos son de suyo indiferentes y ofenden las normas de la moralidad solamente a causa de un fin o de un efecto desordenado, son lícitos si se ponen por un fin honesto de necesidad o de seria utilidad, proporcionado a los efectos desordenados que tal vez se sigan de ellos (estudio, arte médica, higiene personal, etc.); en la práctica la intención recta y el fin serio disminuyen grandemente el peligro de tales efectos.

Se han de distinguir de estos actos (*per se influentes*) aquellos otros fuera del campo sexual que por causas mecanicas provocan a veces conmociones venéreas (*per accidens influentes*), p. ej., montar a caballo, en bicicleta, bañarse, etc.; semejantes acciones no entran dentro de la especie de la i.; son lícitas si se ponen con justa causa (incluso por honesta recreación), si ponen sin justa causa de suyo son sólo pecados veniales. *Dam.*

BIBL. — S. ALFONSO, *Theol. mor.*, l. 3, n. 412-431; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 373-393; L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 65-68. 76-83; B. MERKELBACH, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, n. 31-36, 68-77; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p. 209-230; P. SOPEÑA, *Seis lecciones sobre la castidad*, Madrid, 1955; A. AYALA, *Consejos a las jóvenes*; íd., *Consejos a los jóvenes*, Madrid, 1950; E. ENCISO, *La muchacha y la pureza*, Madrid, 1952; R. RUIZ AMADO, *Frivolidad y responsabilidad*, Barcelona, 1940; H. M. FAY, *El desarrollo del sentido moral en los niños*, Madrid, 1951; R. CAMACHO, *Profilaxis espiritual*, Madrid, 1952; L. VILLUENDAS, *De niño inocente a joven casto*, Barcelona, 1945.

IMPUESTOS. — 1. NOCIÓN. - Cantidad pecuniaria que el Estado u otra entidad pública recauda coactivamente de sus súbditos para procurarse los medios necesarios para la satisfacción de los servicios públicos.

Califícanse como públicos en orden a los impuestos aquellos servicios que son absolutamente necesarios a la convivencia, que se refieren a la generalidad de los ciudadanos y son *indivisibles;* es decir, de tal naturaleza que aunque sean provechosos a todos no es posible determinar la ventaja que reportan a cada uno en particular; tales son, p. ej., la defensa de la nación, la conservación del orden, la administración de la justicia. Ahora bien, el Estado u otra entidad pública para poder prestar estos servicios tiene necesidad de medios adecuados que difícilmente le suministrarían en medida suficiente los ciudadanos si no se les impusiera: estos medios los constituyen los impuestos. El i. se caracteriza por lo tanto sobre todo por dos elementos: la indivisibilidad del servicio público para cuya satisfacción se fija y su obligatoriedad en los sujetos que los abonan.

2. DIVISIÓN. - El i. puede ser: *directo* si se refiere a las manifestaciones inmediatas de la riqueza: el i. sobre el patrimonio, sobre la renta; *indirecto* si se refiere a las

manifestaciones mediatas de la riqueza: el i. sobre el consumo, sobre la transmisión de bienes; *real* si se refiere inmediatamente a la riqueza prescindiendo de la persona que la posee o realiza; *personal* cuando se determina teniendo en cuenta las condiciones económicosociales de las personas gravadas. Generalmente el i. personal se aplica a la renta conjunta, mientras que el real se impone a las rentas específicas valoradas por separado; *proporcional* cuando se aplica en una proporción alícuota igual a cada unidad de riqueza imponible; *progresivo* cuando se aplica en cantidad creciente por cada unidad sucesiva de riqueza imponible.

El i. puede considerarse bajo otro muchos aspectos; aquí señalamos tan sólo las distinciones que ocurren con más frecuencia.

3. Problema moral. - La exacción de impuestos presenta problemas morales vastos y profundos. Se ha de observar ante todo que el i. por su misma naturaleza es una expresión de sociabilidad; en efecto, se recauda con objeto de poner a la entidad pública en condiciones de prestar los servicios de que se benefician todos los ciudadanos; aunque todos no concurran a procurar los medios correspondientes o concurran de una manera desigual. Además los gobernantes no pueden proceder arbitrariamente en la determinación de los impuestos; por el contrario, es preciso que los determinen en relación con las necesidades públicas concretas, que presenta la colectividad en un determinado momento histórico y con la capacidad real contributiva de sus miembros: valoración evidentemente compleja, delicada, fatigosa y ligada necesariamente con la concepción que se tiene de la convivencia política y social. En tercer lugar es también de obligación el buscar y escoger el sistema tributario más idóneo para cargar lo menos posible a los ciudadanos y prestar los servicios públicos del mejor modo (v. *Contribución, Finanza, Justicia tributaria, Tasa*). *Pav.*

BIBL. — L. Einaudi, *Principi di scienza della finanza*, Torino, 1948; I. Ingenbleck, *La justice dans l'impôt*, París, 1918; E. Morselli, *Corso di scienza della finanza pubblica*, Padova, 1949; S. Land, *Los impuestos y la moral*, en *Mensaje* (1956), 64-69; A. Arín, *El deber de ser sincero ante la Hacienda pública*, en *Hechos y Dichos* (1954), 503-510.

IMPULSO. — 1. Premisas fisiológicas. - Llámanse impulsos en neurofisiología aquellos procesos activos, tanto de naturaleza excitadora, como inhibidora que se dan en las neuronas (v. *Funcionalidad cerebral*).

En el primer caso se habla también de la *excitación del estímulo* y se define *excitabilidad* o *irritabilidad* aquella propiedad fundamental de todas las células vivientes (poseída en sumo grado por las células nerviosas) de reaccionar ante las modificaciones del ambiente externo que constituyen precisamente los estímulos. La excitabilidad es específica: toda célula reacciona según su naturaleza de un modo característico, así un estímulo eléctrico aplicado a un nervio motor determinará una contracción muscular, aplicado a un nervio sensitivo producirá una sensación dolorosa, etc., pero la célula misma reacciona de un modo específico según la naturaleza del estímulo (las células nerviosas de la retina son excitadas de modo específico por los estímulos luminosos; las cocleares del oído lo son por los estímulos acústicos, etc.).

2. Notas de neuropatología. - Entre las enfermedades del sistema nervioso hay algunas caracterizadas por un torpor de la excitabilidad normal (la cual puede llegar a ser abolida, como en ciertas graves compresiones medulares); otras, más numerosas, por una excesiva irritabilidad: son típicas a este propósito la tetania y la neurastenia, tan frecuente, uno de cuyos síntomas principales es el de una hiperestesia aguda ante los diversos estímulos y excesiva irritabilidad del carácter.

3. El i. en psicología. - I., instinto, inclinación, son sinónimos en el lenguaje vulgar; conviene, sin embargo, distinguirlos y así en psicología se habla de *instinto* al referirse a la tendencia a realizar ciertos actos sin tener conciencia de su fin, y de *inclinación* cuando queremos referirnos a la tendencia hacia un fin conocido.

Los instintos son tendencias congénitas y hereditarias, propias sobre todo de los animales, que se mueven con mecanismos inflexibles y procedimientos constantes al cumplimiento de actos útiles para la conservación del individuo y de la especie. En otros términos, son las normas fijas y hereditarias de la táctica laboriosa y compleja que guía a los animales para que aprovechen automáticamente todas las circunstancias ambientales favorables a los fines de la nutrición, defensa y reproducción.

Las inclinaciones, propias del hombre, van movidas por la afectividad y dirigidas por la inteligencia: constituyen por lo tanto tendencias psicológicas superiores en las que participa la voluntad.

Cuando el acto voluntario es movido por una mayor vivacidad de sentimientos hablamos de i., o también de *impulsión* o *acto impulsivo*. Entre los diversos sentimientos los que tienen mayor eficacia para promover una impulsión son los sentimientos inferiores o sensoriales: el dolor, el hambre, etc. Recordemos, finalmente, que las impulsiones son fuertemente favorecidas por la deficiencia de los poderes inhibitorios o del autocontrol.

4. La i. en psiquiatría. - De todo cuanto llevamos dicho se deduce fácilmente la razón de la frecuencia de los actos impulsivos en los enfermos mentales. Se trata de impulsos morbosos repentinos, casi siempre inmotivados — al menos en apariencia —, de los cuales brota automáticamente la acción (a veces delictiva) sin contradicción, sin remordimiento y hasta sin conciencia y, por lo tanto, sin recuerdo sucesivo. Así tenemos los violentos impulsos de los maníacos (por sobrexcitación psicomotora), de algunos melancólicos (como descarga motora repentina después de una lenta acumulación de la tensión angustiosa), de ciertos epilépticos (en los que constituyen un equivalente de la manifestación convulsiva), de los confusos y de los esquizofrénicos (bajo el i. de una alucinación), etc.

En los psicasténicos existe otro género de impulsos. Son impulsos obsesivos que brotan de una idea incoercible a la que el enfermo teme tener que someterse por no tener confianza en su propia capacidad inhibitoria. El psicasténico se da cuenta de la inconveniencia o criminalidad del acto que le presenta la mente y se resiste a él encarnizadamente, pero también con una tensión interior cada vez más gravosa, hasta que la voluntad inhibidora, especialmente cuando se trata de acciones inútiles o ridículas, aunque inconvenientes, pero no graves moralmente, termina cediendo, el i. se traduce en acto y el enfermo experimenta por algún tiempo una sensación de distensión y reposo. Otro género de impulsos se puede observar en los criminales por el concurso de una exuberancia de tendencias instintivas inferiores y de una notable deficiencia (adquirida en parte a causa de una mala educación y de perversos influjos ambientales) de los poderes inhibitorios.

5. Corolarios morales. - Las impulsiones verdaderas pertenecen a la psiquitría, por ser expresión de una enfermedad moral; por lo tanto, no son imputables ni moral ni jurídicamente. En realidad se trata de actos realizados, por lo general inconsciente o involuntariamente, más aun, contra la propia voluntad (como ocurre en los impulsos obsesivos); y donde no existe conciencia ni volición libre no puede existir responsabilidad ni imputabilidad. Pero si hubiese un mínimo de libertad en el consentimiento, la imputabilidad disminuiría en proporción, pero no quedaría extinguida. De todos modos, se ha de notar también que además de la responsabilidad en el momento en que se realiza el acto se ha de considerar igualmente la responsabilidad en causa (v. *Voluntario en causa*). Bajo este último respecto principalmente los actos delictivos de los criminales, clasificados precisamente como tales por tendencias (a fin de significar que en ellos no existe enfermedad mental, sino sólo una inclinación a aquella vida viciosa e irregular) podrán ser plenamente imputables.

A los impulsos de los enfermos mentales se asemejan los actos — incluso delictivos — realizados por personas normales arrastradas por una pasión violenta. La justicia exige que en cada caso se valore la intensidad del momento pasional que produjo aquel grave eclipse moral, para juzgar el grado concreto de responsabilidad de los mismos actos.

Finalmente — y en líneas generales — si se tiene en cuenta que como hemos dicho los impulsos son siempre la resultante de un exceso de sentimiento y de una carencia de inhibición, se comprenderá cuán importante sea profilácticamente la educación tanto para afinar y mejorar los sentimientos, como sobre todo para templar y vigorizar el poder del autocontrol. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano, *Trattato delle malattie nervose*, Milano, 1946.

IMPUREZA. — 1. Noción. - La i. es el vicio opuesto a la pureza y, como esta virtud, puede entenderse en un doble sentido: *a*) puede coincidir con la *lujuria* (acto impuro, p. ej., polución); *b*) puede comprender también la *impudicicia* (p. ej., mirada impura).

2. Véanse las voces: *Castidad, Pureza, Lujuria, Impudicicia*. *Dam.*

BIBL. — V. en cada una de las voces señaladas.

IMPUTABILIDAD. — 1. Concepto. - Es el conjunto de notas por las cuales un acto o un hecho se atribuye a un sujeto determinado como a su causa. Si se trata de un sujeto privado de libertad tenemos la *i. física*, que se llama así de una manera impropia y es la simple atribución de un efecto a su causa material. Si el sujeto es libre tenemos la *i. moral*, que es i. en el sentido verdadero y

propio de la palabra. Los moralistas se ocupan de esta segunda. Para la i. de un acto se precisa que el sujeto lo haya realizado sabiendo lo que hacía y obrando libremente (con conocimiento y con libertad psicológica). Para la i. de un hecho se precisa que se siga de un acto voluntario *(liber)* y del sujeto (o de su omisión voluntaria), y haya sido previsto, al menos en confuso (v. *Voluntario en causa*).

2. Valor moral. - Todas las causas que anulan o disminuyen la voluntariedad (v. *Voluntario*) anulan o disminuyen también la i. moral. A este respecto se ha de observar que en el orden jurídico la i. no coincide siempre con la i. moral, sino que algunas veces es más extensa y otras más limitadas. Así tenemos una i. legal que no sigue exactamente los contornos de la realidad psicológica, sino que se inspira en criterios de necesidad social. Así en ciertos códigos civiles se establecen como perfectamente imputables los actos puestos en estado de embriaguez; norma que psicológicamente es falsa, pero no es irrazonable en el orden jurídico, por ser tal vez el único medio de evitar eficazmente muchos abusos. *Gra.*

BIBL. — A. Gemelli, *Le dottrine moderne della delinquenza*, Milano, 1930; E. Voosen, *De imputabilitate delicti*, en *Collat. Namurcen.*, 28 (1934), 336-342; A. Garcilópez, *Panorama de la culpabilidad en la dogmática penal contemporánea*, Madrid, 1955; A. Huerta Ferrer, *La relación de causalidad en la teoría del delito*, Madrid, 1954.

INCAPACIDAD. — Es en general la falta de capacidad y legitimación para realizar válidamente algunos actos determinados. El acto con que se declara esta i. se llama inhabilitación. La sociedad se ve obligada muchas veces, en defensa del bien común, a promulgar leyes que regulen la validez de los actos humanos, llegando a sustraerla incluso en casos en que existe capacidad natural. La ley positiva no viola con estas disposiciones el derecho natural, antes bien lo regula desde el punto de vista concreto de circunstancias específicas vistas a la luz del interés general que debe prevalecer sobre el particular.

Nos limitamos aquí al examen de la i. en el campo del derecho canónico.

1. I. natural. - La i. en general es la falta de capacidad o de legitimación para un acto jurídico, para adquirir un oficio, beneficio o dignidad eclesiástica, etc. La i., sea total o parcial, puede ser natural cuando procede del defecto de un requisito de derecho natural o divino, como la i. para realizar un acto jurídico por falta del uso de razón, la i. para recibir los sacramentos de vivos por defecto del bautismo; o puede ser establecida por el derecho positivo eclesiástico, como la i. del menor para ejercitar personalmente los derechos propios (can. 89), la i. del clérigo para recibir dos oficios incompatibles (can. 1439, § 1), la i. de las mujeres para ejercitar la jurisdicción eclesiástica, etc.

2. I. penal. - La i. puede ser también penal cuando es impuesta por el derecho canónico como pena por un delito, sea a todos los fieles, sea solamente a los clérigos. El efecto de esta i. es la exclusión de los laicos de las gracias, oficios en sentido amplio y de los grados académicos conferidos por la autoridad eclesiástica (can. 2291, n. 9); los clérigos son excluídos de los oficios, beneficios, dignidades y pensiones eclesiásticas (can. 2298, n. 5); pero ni los laicos ni los clérigos inhábiles pierden los derechos ya adquiridos (canon 2296, § 2). He aquí algunos casos de i. que producen su efecto inmediatamente en el foro externo e interno: el clérigo que a sabiendas acepta la elección inválida por haberse inmiscuído los laicos en ella se hace inhábil para aquel oficio o beneficio para el cual había sido elegido (can. 2390, § 2); el clérigo que por delito se hace infame *(infamia iuris)*, es inhábil para los oficios, beneficios, dignidades, pensiones y actos legítimos eclesiásticos (can. 2294, § 1); el clérigo que por propia autoridad ocupa un oficio, beneficio o dignidad eclesiástica, o ejercita sus derechos antes de la confirmación o de la institución queda inhábil para aquel beneficio (can. 2394, n. 1); lo mismo sucede con el clérigo que acepta un oficio o beneficio no vacante todavía jurídicamente *(de iure)* (can. 2395).

Hay algunos casos de i. que requieren una declaración por parte del superior para producir su efecto, como la i. para los oficios, beneficios y dignidades eclesiásticas del clérigo que usurpa o detiene bienes o derechos de la Iglesia Romana, etc. (cáns. 2345-2346); la i. del clérigo para oír confesiones por el delito de solicitación (can. 2368, § 1); la i. de una religiosa para los oficios relacionados con el gobierno de las demás por haberlas inducido a no responder o a no decir la verdad al Visitador (can. 2413), etc. Cuando una persona es hábil según el derecho común la pena de i. no puede ser impuesta más que por la Sede Apostólica (cáns. 2296, § 1; 2237, § 1, n. 3). *Toc.*

BIBL. — A. van Hove, *De legibus*, Mechliniæ-Romæ, 1930, p. 165, 168, 174-175; I. Chelodi y V. Dalpiaz, *Ius pœnale*, Tridenti, 1935, p. 49-51. Véanse también

las voces: *Contrato, Impedimentos, Negocio jurídico, Testamento.*

INCARDINACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La Iglesia ha prohibido siempre a los clérigos el ser *vagos*, esto es, no tener una residencia ni estar ligados con la correspondiente sujeción a superiores determinados; por lo tanto, todos han de estar adscritos a una diócesis o a una religión (can. 111, § 1). La adscripción canónica de un clérigo al clero de una diócesis se llama i. La i. expresa, es decir, hecha por el superior legítimo con un acto expreso, puede ser *formal*, cuando el acto tiende directa y exclusivamente a la i.; tal es la i. de un clérigo como consecuencia de su excardinación de otra diócesis; *virtual*, cuando la i. se sigue indirectamente de un acto ordenado a otro fin; así al recibir la primera tonsura un laico se convierte en clérigo y al mismo tiempo queda incardinado a la diócesis para el servicio de la cual fué promovido (can. 111, § 2); al recibir un beneficio residencial en otra diócesis un clérigo queda incardinado a esta diócesis (can. 114); el clérigo religioso, subdiácono, diácono y presbítero (que perdió su diócesis con la profesión perpetua) obtenido el indulto de secularización, si es aceptado definitivamente o por un tiempo de prueba por un Obispo en su diócesis, queda incardinado a ésta (canon 641, § 2). Hay sólo un caso de i. *tácita*, esto es, hecha por el mismo derecho, cuando el clérigo religioso después de haber obtenido el indulto de secularización es recibido en prueba por un Obispo; esta prueba no puede durar más de seis años, si en este tiempo el Obispo no le acepta expresamente, ni le despide, a los seis años el clérigo queda por lo mismo *(ipso facto)* incardinado a la diócesis (can. 641, § 2).

2. CONDICIONES. - Para la validez de la i. formal se requiere la legítima excardinación de la diócesis a la cual estaba incardinado anteriormente el sujeto, y las letras de i. perpetua y absoluta del Obispo de la nueva diócesis (can. 111). En la i. virtual basta la válida colación de un beneficio residencial o la primera tonsura o la admisión legítima del clérigo secularizado. Pueden hacer la i. el Obispo, el Vicario General con mandato especial y el Vicario Capitular con el consentimiento del cabildo y después de un año de estar vacante la diócesis (can. 113). Para la licitud de la i. formal se requiere que haya necesidad o utilidad por parte de la diócesis, que conste de la excardinación legítima, que se haya recibido de la Curia dimitente las testimoniales oportunas, si fuera preciso bajo secreto, sobre la idoneidad del incardinando, que el clérigo declare querer adscribirse perpetuamente al servicio de la nueva diócesis (can. 117). Las mismas condiciones se requieren también para la i. virtual, esto es, el consentimiento escrito del Obispo para recibir un beneficio residencial en otra diócesis, o por lo menos la licencia escrita para salir perpetuamente de la diócesis (can. 114); finalmente, cuando el Obispo confiere la primera tonsura a un extradiocesano, debe tener las letras dimisoriales del Obispo de éste. *Toc.*

BIBL. — A. BONDINI, *De incardinatione et excardinatione clericorum*, en *Ius pontif.*, 9 (1929), 205-213; 10 (1930), 37-43; I. CREUSEN, *De excardinatione et incardinatione implicita*, ibíd., 15 (1935), 37-40.

INCENDIO. — 1. CONCEPTO. - Es un gran fuego destructor, por la combustión de sustancias infamables, como madera, papel, gasolina, etc.

Puede derivarse de diversas causas, incluso de la autocombustión, pero en materia moral nos limitamos a si el i. depende de causa voluntaria en sí o en causa, o de causa involuntaria, para poder establecer su responsabilidad.

2. MORALIDAD DEL ACTO. - Cuando el i. de cosa ajena es voluntario en *sí*, el autor es culpable ante Dios y ante los hombres y debe responder de los daños causados a la sociedad y al individuo. Podría pecar también quien quemase una cosa propia para perjudicar al prójimo, salvo cuando se trata de guerra justa en la cual se incendian las cosas propias, para que el enemigo no se sirva de ellas.

Si el i. es voluntario en causa, conviene considerar si existen todas las condiciones requeridas en el conocido principio de la acción de doble efecto, a cuya luz se verá la responsabilidad moral. Aunque el autor culpable no sea descubierto, no sólo ha pecado moralmente, sino que debe reparar los daños, aunque sea de manera oculta, siempre que le sea posible hacerlo y no sufra un daño mayor o en bienes de orden superior. Cuando la causa del *i.* no es *moralmente imputable* ni siquiera por negligencia o imprudencia, tanto en ponerla como en quitarla, no se es culpable ante Dios. Los hombres podrán obligar con una injusta sentencia o con la fuerza, pero si esto fuera injusto, se podría usar la oculta compensación, siempre que no se siga para nosotros o para otros un daño más grave. *Sir.*

do ricos de f., los cuales con los productos de ésta «perfeccionan» los datos de la realidad, colman las lagunas mnemónicas, etc., llegando así a modificar de buena fe, profundamente a veces, la verdad. Conviene acoger siempre con suma prudencia y dentro del más amplio beneficio de inventario las narraciones y testimonios de estos sujetos, sobre todo cuando el asunto les toca de cerca o en general es abundante en momentos afectivos (v. también *Memoria*). *Riz.*

BIBL. — G. Calogero, *Immaginazione*, en EI, XVIII, 887; M. Gozzano, *Psicologia sperimentale*, III, 1939-1940.

FARMACÉUTICO. — 1. Oficio. - El oficio de f. es como una parte de la profesión médica. El f. es el colaborador del médico en una parte importantísima de la ciencia y arte médica : la preparación de las medicinas. Antiguamente la farmacia era practicada por los mismos médicos o por los monjes; hoy el trabajo del f. no es menos importante, pero en gran parte se realiza fuera de la farmacia propiamente dicha, esto es, por los químicos en los laboratorios farmacéuticos.

2. Deberes morales. - *a*) Tener la ciencia necesaria para preparar bien las medicinas y usar la atención y diligencia requerida en aquellos actos en que un error o negligencia puede causar graves daños; *b*) no vender medicinas a las personas que no son capaces de distinguirlas, ni dar medicinas distintas de las que el médico ha prescrito, si no está cierto de que tienen el mismo efecto para curar la enfermedad y son del mismo precio; *c*) no vender ni aconsejar medicamentos inútiles o que no producen ningún efecto de no ser la ganancia del vendedor; ni vender medicinas peligrosas o que fácilmente pueden ocasionar algún daño a la salud sin receta del médico y sin las necesarias precauciones; *d*) no vender medios abortivos u otros instrumentos que generalmente no sirven más que para fines pecaminosos; *e*) conservar el secreto profesional de un modo análogo al médico (v. *Secreto* y también *Deontología farmacéutica*). *Ben.*

BIBL. — C. Masino, *Quesiti di moralità professionale del farmacista* (Quaderni professionali, 2), Roma, 1951; L. Alonso Muñoyerro, *Código de deontología farmacéutica*, Madrid, 1955.

FAVORITISMO. — 1. Concepto. - F. se deriva de la palabra favor o gracia como demostración de benevolencia, protección y hasta premio para con alguno en particular. La denominación es moderna, pero el concepto es tan antiguo como la humanidad y equivale a la expresión de acepción o aceptación de personas (cfr. II Rey., 19, 7; Ecl., 20, 24).

Por extensión, con el término f. se suele indicar también el que con medios bajos y con frecuencia deshonestos se insinúa para lograr la gracia de aquel (superior o súbdito) de quien puede esperar protección física o moral. Más propiamente se trata aquí de una búsqueda deshonesta de favores y se convierte sólo en f. si encuentra correspondencia de la otra parte.

Si el f. no traspasa los límites de la virtud de la benevolencia puede ser una cosa buena y justa siempre que su motivo sea legítimo y honesto; pero con mucha facilidad se convierte y es verdadera pasión y una como plaga incurable en todos los estratos sociales; en este sentido pudiéramos definir el f. : una injusticia por la cual se prefiere una persona a otra por causa indebida (cfr. Van Espen, *Jus Eccl.*, p. II, t. 31, c. 1, n. 1).

Por lo tanto, en los términos más estrictos de la moral y del derecho el f. es un acto de injusticia a causa del desorden voluntario que trae a la sociedad y a las relaciones humanas (cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 63, a. 1).

Los teólogos moralistas se refieren a las diversas formas de f. cuando hablan de las diversas formas de cooperación.

2. Cuándo es pecado. - Para que exista pecado más o menos grave contra la justicia distributiva se requieren las dos condiciones siguientes : *a*) que los bienes a distribuir sean de algún modo comunes en cuanto a su destino entre los aspirantes; *b*) que en el acto de distribuirlos se tenga en consideración alguna condición de la persona (parentesco, recomendación, regalos), en lugar de la justa ejecución del acto.

Cuatro son los casos más comunes en que puede verificarse el f. : *a*) en la colación de oficios, beneficios o cargos, etc.; *b*) en la elección o presentación a los mismos tanto en el campo civil como en el eclesiástico; *c*) en la distribución de cargos; *d*) en la manifestación pública del honor, estima y reverencia debida a una persona.

3. Legislación canónica y civil. - El Código de derecho canónico tiene prescripciones gravísimas para evitar el f. (cfr. cáns. 153, 459, 232, 367, etc.). *Tar.*

Por su parte, el CPE castiga con la pena de suspensión y multa al funcionario público que, a sabiendas, propusiere o nombrare para cargo público persona en quien no concurran los requisitos legales (art. 382); castiga igualmente al funcionario público que por razón

de su cargo interviniera en suministros, contratas, ajustes, etc.. y se concertare con los interesados en fraude del Estado, provincia o municipio (art. 400). *Tr.*

BIBL. — MARC, GESTERMANN y RAUSS, *Inst. alphonsianæ*, I, n. 985.

FE. — 1. NOCIÓN. - La f., la primera de las tres virtudes teologales y la base de todas las demás virtudes sobrenaturales, en sentido teológico es la virtud por la cual creemos firmemente las verdades reveladas por Dios no por su evidencia intrínseca, sino en virtud de la autoridad de Dios que las propone por medio de la Iglesia (Conc. Vat., Ses. 3, cap. 3). En el acto de f. son, por lo tanto, esenciales la operación del entendimiento que asiente a la verdad y el concurso de la voluntad *(pius credulitatis affectus)* que por consideraciones fuera de la evidencia objetiva fuerza al entendimiento a este asentimiento. Como acto de libre voluntad, la f. cae dentro del campo moral (Conc. Vat., Ses. 3, cap. 3: *De fide;* can. 5).

2. NECESIDAD. - La f. es necesaria con necesidad de medio, es decir, que en el caso de que ella falte (aunque sea inculpablemente) es totalmente imposible alcanzar la salvación eterna (Hebr., 11, 6). Esta afirmación vale para todos respecto al hábito de f. que se infunde en el alma junto con la gracia santificante. En cambio, el acto de f. sobrenatural es necesario para todos los que han alcanzado los años de la discreción, como inicio de la salud, fundamento y raíz de toda justificación (Marc., 16, 16; Rom., 1, 17; 3, 26; Hebr., 11, 6; Conc. Trid., Ses. 6, c. 8; Concilio Vat., Ses. 3, c. 3). La obligación de poner el acto de f. existe no sólo al comienzo de la vida intelectual, sino también con frecuencia durante la vida, al menos con necesidad de precepto, especialmente en aquellas ocasiones que requieren un esfuerzo más notable de virtud cristiana o en las que es necesario por otras razones accidentales (p. ej., en peligro de muerte, tentaciones graves, recepción de los sacramentos); pero es suficiente un acto de f. *in actu exercito*, esto es, contenido en otros actos de virtud (oración, etc.).

3. EXTENSIÓN DE LA NECESIDAD. - La f. debe extenderse a todas las verdades reveladas, al menos implícitamente, esto es, con un acto de f. que las comprenda a todas en conjunto aunque no se conozcan individualmente: p. ej., creo todo lo que cree la Sta. Iglesia. Además, por necesidad de precepto todo cristiano está obligado a conocer y creer explícitamente al menos las verdades sustanciales de la religión cristiana (Símbolo, Decálogo, etc.) y también aquellas que son necesarias para una vida cristiana bien ordenada, p. ej., las condiciones para recibir bien los sacramentos, las oraciones principales, etc.

Disputan los teólogos sobre las verdades que se han de conocer por necesidad de medio: ciertamente es necesaria la f. en la existencia de Dios, autor del orden sobrenatural, premiador del bien y castigador del mal (Hebr., 11, 6; Prop. 22 condenada por Inocencio XI, Denz. 1172; Decr. Sda. Congregación Sto. Oficio, 4 marzo 1697); la duda está en si esta necesidad se extiende también a las verdades de la Sma. Trinidad y de la Encarnación de Cristo: la sentencia negativa encuentra no poco apoyo en la extrema dificultad de explicar en caso contrario la posibilidad de salvación eterna para los innumerables paganos que sin culpa suya jamás tuvieron conocimiento de la predicación evangélica. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 1-7; SAN ALFONSO, *Theol. Mor.*, l. 2, n. 1-10; L. BILLOT, *De virtutibus infusis*, Roma, 1905; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, I, París, 1936, n. 659-710; L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, 2 vols., Toulouse, 1934; J. NEVEUT, *De la nécessité de la foi*, en *Ephemér. théol. lovan.*, 7 (1930), 29-45; R. LOMBARDI, *La salvación del que no tiene fe*, Barcelona, 1953; S. HARENT, *Infidèles*, en DTC, VII, 1926-1930; S. RIAL, *Tratado de la fe*, Barcelona, 1948; E. DE CABO, *La alegría de la fe*, Madrid, 1950; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *A propósito de una opinión singular de Ripalda sobre el objeto formal de la fe*, en *Miscelánea*, Comillas, 2; M. NICOLAU, *La virtud de la fe en las obras del B. Ávila*, en *Manresa*, 17 (1945), 239-242.

FECUNDACIÓN ARTIFICIAL. — 1. NATURALEZA. - La f. artificial de la mujer es la que se obtiene, no mediante el acto normal, ordenado por la naturaleza a este fin, esto es, el coito, sino por otros medios, principalmente introduciendo los espermatozoides masculinos en los órganos (vagina) de la mujer por medio de un instrumento.

2. MORALIDAD. - La f. artificial está prohibida por la ley moral natural, según la cual el matrimonio y las relaciones íntimas de los cónyuges son el medio propio y exclusivo para la generación de la prole. Si la f. artificial se aplica a una mujer no casada, o a una mujer casada, pero con semen de un hombre que no es su marido, aunque consienta éste, esta f. está prohibida por la ley natural por las mismas razones por las que son ilícitas la fornicación (v.) y el adulterio (v.).

Pero, aunque se aplique a una mujer ca-

sada con el semen del marido propio, es contraria a la ley moral por ser contraria al orden natural. Así ha sido declarado de un modo explícito por el Sumo Pontífice Pío XII en su alocución al Congreso internacional de médicos católicos (29 septiembre 1949 : AAS, 41 [1949], 557-561).

Además, la f. artificial realizada por medio de espermatozoides obtenidos con la efusión del semen hecha de un modo no natural, es decir, fuera del acto perfecto, es una verdadera y propia masturbación.

La razón propia de la malicia de la f. artificial está en que la relación de paternidad con sus consecuencias morales y jurídicas tan importantes para el individuo engendrado y para la sociedad no la crea la producción de los gérmenes de los cuales está compuesto el nuevo hombre, sino el acto generativo, o sea, el acto humano y natural. El niño venido a la existencia por medio de la f. artificial propiamente no tiene padre y no tendría por lo tanto derecho a ser alimentado, cuidado y educado por dos personas. Por lo cual no tendría derecho a un bien importantísimo que el Creador y la naturaleza le han deparado en bien de sus intereses personales y de los de la sociedad.

Con esta doctrina se condena también la práctica introducida recientemente en América y en Inglaterra, no sin gran preocupación por sus consecuencias sociales, de fecundar con espermatozoides tomados de hombres extraños y a veces desconocidos a las mujeres cuyos maridos se hallaban ausentes a causa de la guerra. Un referéndum popular entre personas de todas las clases sociales ha demostrado que incluso un gran número de personas de poca cultura sienten como por instinto natural la malicia y los graves inconvenientes morales de tales procedimientos innaturales.

3. F. ARTIFICIAL Y PROPIA. - Llámase también f. artificial a otra operación que tiene alguna semejanza con la f. artificial propiamente dicha. Consiste en tomar con un instrumento el semen viril depositado en la vagina de la mujer en el acto normalmente efectuado entre dos cónyuges e introducirlo más en los órganos, para facilitar la f. y conseguir con más certidumbre el fin deseado. De esta f. artificial impropiamente dicha no consta que esté prohibida por la ley moral. Muchos moralistas la consideran lícita si el médico la juzga necesaria porque sin ella la f. sería imposible o poco probable a causa de defectos naturales u otras circunstancias anormales. Para ser lícita esta intervención artificial el acto conyugal entre los esposos ha de ser posible y ha de ser realizado perfectamente, al menos en lo que toca a los elementos esenciales, de manera que sea una verdadera deposición del semen viril en la vagina de la mujer. *Ben.*

4. DECRETO DEL SANTO OFICIO. - El 24 de marzo de 1897 el Santo Oficio publicaba un decreto con el que respondía con un simple pero decidido «no» a la cuestión de la licitud de la f. artificial humana.

5. DISCURSO DE SU SANTIDAD PÍO XII. Pero habiéndose ido extendiendo esta práctica innatural, especialmente en América y en Inglaterra (en esta última parece que los casos sobrepasan ya la centena), era precisa una nueva y autorizada declaración de la autoridad eclesiástica, la cual hizo profunda y sabiamente Pío XII en el discurso que pronunció ante los participantes en el IV Congreso internacional de médicos el 29 de septiempre de 1949.

El Sumo Pontífice, después de haber distinguido entre las dos variantes de la f. artificial, que llevan en los países anglosajones las siglas de AID *(Artificial Insemination by Donor)* y AIH *(Artificial Insemination by Husband)*, condena de modo absoluto la primera. Con mucha justicia, porque en todo caso prescindiendo de la oportunidad o de la decencia en sí del método y medio fecundativo, es una violación abierta de las leyes de la continencia prematrimonial y conyugal, y envuelve, entre otros, actos de fornicación y de adulterio, y acaso de incesto *sui generis;* finalmente, da lugar a una paternidad natural, si así se puede llamar, que se ha de atribuir a un extraño y no al propio marido.

Pero incluso considerando el caso de los cónyuges legítimos el Sumo Pontífice no deja de hacer sus reservas, descartando definitivamente aquel método de f. artificial que los teólogos llaman perfecta, al cual no da derecho ni la eficacia del método, ni el deseo, por legítimo que sea, de tener hijos. Añadiendo que en esta hipótesis no se ve cómo pueda obtenerse el elemento activo de la f. sin un acto que es contra naturaleza.

Las palabras del Sto. Padre trazan la solución incluso de cuestiones teológicojurídicas, ligadas a la respuesta de la licitud o ilicitud de esta práctica : *a)* la f. artificial, aunque surtiese su efecto, no convalida un matrimonio viciado por impotencia del hombre o de la mujer; *b)* por consiguiente, no puede canónicamente constituir el hecho determi-

nante para poder decir consumado un matrimonio. Es preciso a todos estos efectos que el acto sea natural y conserve aquel aspecto de dignidad humana y reserva que no puede ser destruído ni siquiera en la intimidad conyugal.

Esto no excluye que no se pueda ayudar a la naturaleza a vencer ciertas imperfecciones y a superar ciertas dificultades. Ésta es la que los teólogos llaman f. artificial imperfecta, muy diversa de la primera, la cual si se realizara en gran escala llegaría a destruir la célula familiar en beneficio de un mundo fundado exclusivamente en una concepción materialista. *Pal.*

BIBL. — A. GEMELLI, *La fecondazione artificiale*, Milano, 1941; R. VERARDO, *La fecondazione artificiale della donna sotto l'aspetto morale naturale*, Roma, 1950; PALMER, SAVATIER, etc., *La fecundación artificial en seres humanos*, Madrid, 1948; A. DE SOBRADILLO, *La fecundación artificial*, en *Rev. Esp. Der. Can.* (1950), 1009-1032; ANDRADE VALDERRAMA, *La inseminación artificial ante la moral*, en *Universitas* (1951), 63-70; R. TROTTA, *La fecundación artificial y la moral católica*, en *Rev. de Teol.* (1951), 20-34; S. NAVARRO, *La Fecundación artificial*, en *Il. del Cle.* (1952), 11-16, 58-63; J. PUJIULA, *La inseminación y su trascendencia*, en *Arbor* (1952), 358-364; E. CUELLO CALÓN, *Tres temas penales: Aborto, Eutanasia, Fecundación artificial*, Barcelona, 1954.

FELICIDAD. — 1. NOCIÓN. - La palabra f. significa el estado del que está en posesión de aquello que sacia su indigencia, o sea el estado de bienaventuranza (v. *Bienaventuranza*).

2. SOLUCIÓN DEL PROBLEMA. - La plena bienaventuranza está reservada a la vida futura: consiste en la unión más íntima posible e imperecedera con Dios, visto cara a cara y amado con todas las fuerzas del alma, unión a la cual va unido un grandísimo gozo. En este mundo la f. no puede ser plena. El conocimiento y el amor de Dios y el ejercicio de la virtud nos procura, sin embargo, una f. relativa, la cual, aunque imperfecta, supera con mucho todo otro gozo humano.

Muchos buscan la f. en los bienes materiales y en los placeres: el hombre es demasiado grande para poder encontrar la f. verdadera, aunque sea relativa, en estas cosas. *Man.*

BIBL. — A. GARDEIL, *Bonheur*, en DTC, II, 987; v. más bibl. al pie de la voz *Bienaventuranza*.

FEMINISMO. — 1. NOCIÓN E HISTORIA. - Del francés *féminisme*. F. indica el conjunto de teorías, cuestiones y luchas presentadas y llevadas a cabo para la equiparación de la mujer al hombre en el plano social y político, e implícitamente por su emancipación.

La emancipación de la mujer debe mucho al cristianismo, el cual, sin embargo, ha predicado sobre todo la igualdad moral, más que política o social. El fenómeno feminista, por lo tanto, en cuanto tal, es fenómeno típicamente moderno y no siempre de inspiración cristiana.

Se remonta de suyo a la Revolución francesa; su acta de nacimiento fué la *Déclaration des droits de la femme*, que Olimpo de Gowegs presentó a la Asamblea constituyente de 1791.

En 1792 surgió también en Inglaterra el primer brote feminista: *Vindication of the rights of the Women*, de Mary Wollstonecraft: igual educación, escuela mixta, etc.

El mismo año (1792) se da una toma de posición también en Alemania por parte de Th. von Hippel.

Las mujeres han llegado actualmente a entrar en todas las formas de actividad humana: comercial, industrial, cultural, artística, política, parlamentaria. En las principales naciones se ha llegado al punto culminante del f., aunque todavía hay quien quiere adelantar en este camino de emancipación de la mujer hasta llegar a la desaparición de la familia, para librarla, se dice, de toda carga.

2. CRÍTICA. - ¿Qué decir de este movimiento? No podemos negar sus ventajas. Sin embargo, ¿se ha hecho mejor la condición de la mujer? Con frecuencia se ha desdeñado el carácter propio del ser femenino y la íntima coordinación de los dos sexos por un fin egoísta del Estado (potenciamiento económico y militar).

En el punto en que nos encontramos debemos alegrarnos de la presente condición jurídicosocial de la mujer, aunque se ha de trabajar para exaltar y honrar la misión de la mujer en el hogar doméstico (cfr. Pío XII, Alocución, 21 octubre 1945: AAS, 37 [1945], 288 y ss.). *Pal.*

BIBL. — A. D. SERTILLANGES, *La femme catholique dans le monde contemporain*, París, 1913; R. BETTAZZI, *Donna*, Roma, 1922; A. D. SERTILLANGES, *La femme dans la société*, París, 1934; G. VON LEFORT, *La mujer eterna*, Madrid, 1948; M. G. ZOLI, *Orizzonti di vita femminile*, en *Studium*, 43 (1947), 13-17; R. KOSHEN, *L'enseignement social de l'Église*, Louvain, 1949, p. 161-166; R. RUSCHIONI, *Femminismo*, en EC, V, c. 1143-1145; Colección *Les enseignements pontificaux* (ed. de los Monjes de Solesmes), n. 202; *Le problème féminin*, Tournai, 1953; C. ARENAL, *La mujer del porvenir*, Barcelona, 1935; P. BAUSSMAN, *Fuerza y misterio de la mujer*, Madrid, 1945; A. DE C. BURGUERA, *Acción Católica-Social de la mujer*, Barcelona, 1909; D. M. CREHUET, *El feminismo en los aspectos jurídico, constituyente y literario*, Madrid, 1920; L. GÓMEZ MORÁN, *La mujer en la historia y en la legislación*, Madrid, 1946; F. MALO SEGURA, *Los derechos de la mujer en la legislación española*, Madrid, 1950.

FERIA. — 1. En el uso litúrgico. - En el uso litúrgico f. sirve para indicar los días no festivos. En cambio, en el antiguo calendario cristiano con la adición de un número ordinal: segunda, tercera, cuarta, quinta, sexta, significaba sencillamente la denominación, purificada de los recuerdos paganos, de los días de la semana: lunes, martes, miércoles...

La *f. prima* se llamaba *Dominica (dies);* en cambio, la última f. conservó entre los cristianos su nombre hebraico: *Sabbatum.*

Tal vez el nombre f. que significa fiesta se le dió inicialmente a los días caracterizados por la celebración de los ritos eucarísticos. De hecho la primera vez que se encuentra esta denominación es en Tertuliano (*De jejun.*, 14), quien habla de f. cuarta y sexta, como de días litúrgicos, a no ser que en esta expresión se quiera ver la traducción literal de la nomenclatura semanal hebraica: *prima sabbati,* que significa el primer día después del descanso.

2. En los procesos. - Días feriados son aquellos días del año en que no se pueden poner acto procesales. Se dividen en ordinarios (fiestas de precepto y tres últimos días de Semana Santa: can. 1639) y extraordinarios, establecidos por la autoridad competente por motivos especiales (can. 1638, § 1). Los actos procesales realizados en estos días son ilícitos, pero válidos; más aún, son consentidos también en tales días por razones de caridad y de bien público (can. 1639). *Cig.*

BIBL. — F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico,* Torino, 1946, p. 152 ss.; R. Barin, *Catechismo liturgico,* Rovigo, 1938.

FERVOR. — 1. Naturaleza. - El f. no consiste en un efímero sentimiento de entusiasmo nacido en un momento de gozo y consuelo sensible, sino en el ardor de la voluntad de amar a Dios y consiguientemente en el ardor y en la solicitud en hacer todo aquello a que mueve el amor de Dios, incluso en los periodos de aridez y en las pruebas más dolorosas.

Los elementos que integran el estado de f. son: prontitud e intensidad cada vez mayor en cumplir los deberes propios y en hacer el bien; gran pureza de intención; cuidado cada vez mayor de evitar los pecados veniales y las imperfecciones voluntarias. El fervoroso tiene solicitud por las cosas pequeñas, que tanta parte tienen en nuestra vida y se esfuerza por conocer y hacer lo que es más grato a Dios, aunque esto requiera sacrificio. En particular el fervoroso está muy atento a las inspiraciones de la gracia, aleja todo pensamiento inútil y eleva con frecuencia su mente a Dios; es puntual en los ejercicios de piedad, practica la mortificación externa e interna, acepta y lleva la cruz propia sin quejarse o murmurar, más aún, con alegría, examina cuidadosamente su conciencia y lucha con generosidad contra los defectos; se esfuerza por ser apóstol con la palabra y con la acción, pero sobre todo con el ejemplo, la oración y el sufrimiento.

2. Grados. - El f. tiene muchos grados. Es evidente que la perfección supone un grado muy elevado de f.: en efecto, el que ha alcanzado la perfección no rehusa nada a Dios y trata de glorificarlo en la medida más alta posible.

3. Efecto. - El f. es una fuente de grandes méritos; da también una paz profunda y llena el alma de gozo aun en medio de las más duras pruebas. *Man.*

BIBL. — R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior,* Buenos Aires, 1944; C. Vaca, *Guías de almas,* Ávila, 1949; F. Olgiati, *La piedad cristiana,* Barcelona, 1942.

FETICIDIO. — 1. Premisas. - Difiere del aborto (v.) procurado en que con el término f. entendemos la occisión del feto en el trance del parto, realizada con una operación embriotómica para conseguir un parto, imposible de otra manera, a causa de graves anormalidades en la pelvis o en condiciones particulares de mellizos o por el excesivo tamaño del feto o de alguna de sus partes.

Una operación embriotómica (o más sencillamente una embriotomía) puede efectuarse sobre la cabeza del feto y se llama craniotomía cuando consiste en la perforación del cráneo y extracción sucesiva del contenido endocraneal; *cefalotrisia* o *basioclastia,* si además se quiebran los huesos de la base del cráneo; craneoclastia si la cabeza perforada se extrae con instrumentos a propósito; la embriotomía puede ser a su vez realizada sobre el tronco del feto y se divide en *evisceración,* que consiste en abrir una brecha en el tronco fetal y extraer las vísceras, *degollación* y *raquiotomía cervical* y *detroncación.* Generalmente la embriotomía requiere el empleo sucesivo de dos o más de las citadas intervenciones, cuyas indicaciones técnicas dependen de la posición fetal y de otras condiciones que aquí no es preciso recordar.

2. Ilicitud del f. - En tanto que las inter-

venciones demoledoras, llamadas tambien reductoras, porque reducen el volumen y la consistencia fetal, son siempre consentidas sobre el feto muerto, siempre que la integridad del cadáver sea obstáculo a su expulsión o dañe de alguna manera a la parturiente, el f., o reducción del feto vivo, es moralmente ilícita, al igual que el aborto (v.).

El imperativo divino *Ne occidas* tiene aquí también todo su valor y no admite excepciones. La moral católica prohibe claramente al médico sacrificar al hijo incluso con el fin de salvar la madre, aun cuando con la dilación se ponga en peligro tanto el feto como la parturienta.

Este principio taxativo puede parecer inicuo a primera vista, y que quien sugiere o practica en determinados casos extremos el f. obedece a una dolorosa pero necesaria elección del mal menor entre dos males inevitables y, por lo tanto, no quebranta las leyes de la moral. Sin embargo, hemos de repetir que precisamente esta elección del mal menor es ilícita, porque a nadie le es lícito en ninguna circunstancia matar directamente a un inocente aunque sea para salvar otra vida. Por otra parte no se ve por qué esta prohibición no ha de valer en estas circunstancias. cuando encuentra un asentimiento universal en todas las demás, p. ej., en el caso en que un grupo de náufragos matara a un compañero para sobrevivir al hambre o cuando una cuerda de alpinistas se librara intencionadamente del último miembro para evitar el peligro de una catástrofe general.

Añadamos que el respeto absoluto a la vida del que va a nacer, aun a costa de la muerte de los dos seres, si fuese sentido y practicado por todos y en todas partes se resolvería en definitiva en una ventaja para la humanidad, ya que promovería a favor de las gestantes providencias oportunas en una proporción bastante mayor y más racional de lo que hoy se practica. Por lo demás, el imperativo moral contra el f. no ha sido la última causa de los grandes progresos científicos verificados en obstetricia y que han hecho cada vez menos peligrosas las intervenciones efectuadas para salvar tanto a la gestante como al producto de la concepción. Bástenos recordar la operación cesárea (consistente en la extracción del feto y sus anejos por medio de una brecha abierta en las paredes abdominales), operación que hoy con el auxilio de los antibióticos se ha perfeccionado y extendido de tal modo que hace prácticamente nula la indicacion tecnica del f.

3. Conducta del médico católico. - Indudablemente los conocimientos y recursos del arte obstétrico no están al alcance de todos. Convendría, por lo tanto, que el médico o la comadrona se dieran cuenta a tiempo de las eventuales anomalías en la gestación o en el feto capaces de impedir el parto natural, y después de esto se procurase a su debido tiempo el ingreso en un sanatorio o casa de maternidad de modo que se asegurase el nacimiento del hijo con el menor peligro para la madre. Sin embargo, en la práctica —por la ignorancia e incuria de las familias, por otras deplorables circunstancias ambientales o por haber surgido de improviso una circunstancia adversa— no es excepcional el caso en que un médico tiene que encontrarse frente al problema de un f.

En semejantes circunstancias, cualesquiera que sean las condiciones ambientales y de la parturienta, el médico —consciente de la absoluta ilicitud de matar el feto — habrá de emplear todos los medios que le sugieran la ciencia y su propia experiencia a fin de que el parto se realice de suerte que se salven tanto el niño como la madre. Sólo cuando esté cierto de que el feto no está vivo podrá practicar una intervencion embriotómica para liberar a la madre. En cambio, en el caso de que premuriese la parturienta, se apresurará a practicar la operación cesárea (intervención relativamente fácil sobre el cadáver) para salvar al niño, siempre que exista la probabilidad de que este último esté aún vivo.

El médico además tendrá siempre y en todo caso cuidado de procurar que el feto sea bautizado oportunamente (v. *Sacramentos, Conducta del médico con relación a los*).

4. Contraste entre algunas teorías y la moral. - A propósito del f. nos encontramos con los más graves conflictos entre la moral católica de un lado y una parte de la doctrina y cierta práctica médicoquirúrgica de la otra.

En efecto, mientras que la moral prohibe incondicionalmente, como ya hemos dicho, la embriotomía en el feto vivo, varios tratados de obstetricia sugieren en determinados casos y con las debidas cautelas esta operación, considerando injustificada la conducta de esperar la muerte del feto para intervenir : con esto, dicen, la condena del feto es segura, y la espera sólo va en perjuicio de la madre, cuya vida puede ponerse en peligro con esta dilación. Por lo cual no dudan en sugerir el

f. cuando lo exigen peculiares y graves condiciones fetales o maternas.

El ambiente (nos referimos sobre todo a la familia de la madre) es con frecuencia favorable también a la occisión del feto, siempre que de este modo se salve la vida de la parturienta. Y no es excepcional el caso del médico asediado por los parientes de la gestante, con amenazas de daños físicos o de denuncias, que se ve forzado a salir de su obligada posición de espera vigilante para practicar la embriotomía sobre el feto vivo para alejar el peligro de muerte de la madre.

Las leyes por otra parte en condiciones de necesidad se limitan a no castigar el f., aunque no lo admitan, como puede deducirse del art. 8 del CPE, donde se expresan las eximentes de responsabilidad criminal.

Así podría justificarse el f., tanto por el grave peligro de vida en que se encuentra la gestante, como por los daños personales a que podría exponerse el médico en el caso antes señalado.

Fácilmente se comprende el estado de inquietud en que puede colocarse la conciencia del médico frente a estas contradicciones. En realidad si practicando el f. peca gravemente contra los preceptos de la religión, absteniéndose de practicarlo puede incurrir en notables daños personales y llegar incluso a ser acusado judicialmente de negligencia o de impericia, si por no haber consentido en la intervención se sigue la muerte de la mujer. Es igualmente evidente que esta inquietud perturba la serenidad espiritual que —como declaró el mismo S. P. Pío XII en la audiencia concedida a los cirujanos de todo el mundo el 22 mayo 1948— es premisa indispensable para la acción inteligente y recta del sanitario.

Tal vez los únicos medios a disposición del médico católico para superar las contradicciones anteriormente señaladas son los dos siguientes:

1) avisar por adelantado a los familiares de las gestantes que, cualquiera que sea la eventualidad que se presente en el momento del parto, él hará siempre todo lo que pueda, pero sin recurrir jamás al f. (esto habrá de inducir a las familias —aun a las más ignorantes y primitivas— a hacer visitar oportunamente y si es el caso hospitalizar a la mujer cuando se prevea un parto muy difícil);

2) asegurarse de todos modos, por su propia cuenta, la colaboración de un experto en obstetricia y predisponer con él el ambiente y los medios que permitan la operación cesárea o cualquiera otra intervención útil para la salvación tanto de la madre como del hijo.

Con estas precauciones el médico católico firme en sus principios inderogables de la ley moral no tiene que temer los riesgos personales de una situación particularmente enojosa, derivada de su conducta rígidamente moral. Por lo demás, no se le da otro modo de obrar basado en el derecho natural, como hemos dicho. *Riz.*

BIBL. — G. CLEMENT, *Derecho del niño a nacer*, Madrid, 1954; I. CLIVIO, *Trattato di ostetricia*, Milano, 1945; M. IGLESIAS, *Aborto, Eutanasia y Fecundación artificial*, Barcelona, 1954; E. CUELLO CALÓN, *Tres temas penales: Aborto, Eutanasia, Fecundación artificial*, Barcelona, 1954.

FETO. — 1. NOCIÓN. - Llámase f. al ser humano desde el momento de la concepción hasta su nacimiento. El f. es un ser distinto y no una parte de la madre. Según la opinión de casi todos los fisiólogos modernos y de muchos teólogos, está animado por el alma humana desde el momento de la concepción, o al menos, según dicen otros muchos teólogos, desde un momento muy próximo a la concepción.

2. CAPACIDAD Y DERECHOS. - Desde el momento de la animación el f. es una persona humana y tiene derecho a la vida. Matarlo, incluso con el aborto, es un homicidio (véase *Aborto*). La occisión del f. antes de su animación no sería un homicidio, sino otro pecado grave muy próximo a él. El f. es capaz de recibir el bautismo, al menos bajo condición, y si, por cualquier causa, fuera expulsado del útero materno, o si muerta la madre quedara dentro del útero, debe ser extraído y bautizado bajo condición (v. *Bautismo*). *Ben.*

BIBL. — I. ANTONELLI, *Medicina pastorali*, III, Roma, 1932, p. 1-15.

FETO ECTÓPICO. — 1. NOCIÓN. - F. ectópico (= fuera del lugar o extrauterino) es el feto que no está fijado en su lugar natural, esto es, en la pared del útero, sino en otra parte del cuerpo materno: en la trompa de Falopio, en el ovario, o en la cavidad abdominal. La posibilidad de que el feto llegue en tales condiciones a un estado de vitalidad es tan pequeña que casi se puede hablar de imposibilidad. El feto en este estado extrauterino al desarrollarse va destruyendo los tejidos del órgano no destinado a alojarlo y nutrirlo, causando un grave peligro de rotura o hemorragia, con el consiguiente peligro de muerte para la madre. En la mayoría de los casos la existencia de un

f. ectópico se descubre por la rotura del órgano y por los dolores que la acompaña. En este caso el feto ha perdido el contacto con el cuerpo materno, por lo que se puede extraer. Desde el punto de vista moral se considera este caso como aborto natural, por lo que es lícito el tratamiento médico para salvar y curar a la madre.

2. EXTRACCIÓN DEL F. - El f. ectópico constituye un caso moral especial, cuando el feto es descubierto por otra intervención médica, mientras está intacto.

¿Es lícito extraerlo en este caso, recurriendo, p. ej., a la laparotomía? La razón de que el f. moriría igualmente y muy pronto, no salva la moral. El no matar vale también para aquellas criaturas que por razones naturales habrían de morir muy pronto. La respuesta depende de otra cuestión, esto es, si la laparotomía es o no occisión directa. Es evidente que si la laparotomía es occisión directa, jamás puede ser lícita. En esta cuestión la respuesta afirmativa parece la más natural, pero no es cierta. Las declaraciones de la Sta. Sede sobre este asunto no son suficientemente claras para crear certeza. Los teólogos a su vez se hallan divididos, por lo cual no se puede hablar de una sentencia común. Así las cosas, juzgamos que Payen expone bien la doctrina moral cuando concluye que jamás es lícito obrar directamente sobre el cuerpo fetal, sea hiriendo el mismo cuerpo, sea extrayéndolo del saco fetal o removiéndolo de su puesto. Pero cuando la parte del órgano materno donde está alojado el feto, a causa de la obra destructora de éste, se halla en tal estado que la madre se encuentra en peligro grave e inminente, entonces es lícito quitar esta parte, aunque inevitablemente se pique también el feto causando su muerte. En tal caso la occisión parece ser indirecta. La probabilidad de esta opinión es tan grande que puede ser seguida en la práctica. *Ben.*

BIBL. — PAYEN, *Deontología médica*, Barcelona, 1944; L. ALONSO MUÑOYERRO, *Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia*, Madrid, 1951; A. PAZZINI, *El médico ante la moral*, ELE, Barcelona, 1955; E. BENZO, *La responsabilidad profesional del médico*, Madrid, 1944.

FIDEICOMISO. — 1. NOCIÓN. - Entre los medios usados para destinar los bienes a un fin piadoso se enumeran el f. y la fiducia (v.), los cuales, aunque usados a veces como equivalentes son dos actos distintos.

Por este f. o sustitución fideicomisaria se entiende hoy la disposición testamentaria por la que ciertos bienes son destinados a una persona (física o moral) para que ésta a su vez los transfiera en el caso y tiempo señalado a otro sujeto indicado en el acto por el testador.

El heredero se llama *fiduciario* y la persona (física o moral) a la que se ha de transmitir la herencia se llama *fideicomisaria*.

El fideicomisario es el verdadero heredero, legatario o donatario. El f., desde el punto de vista del negocio jurídico, no difiere sustancialmente en nada de la figura de legado pío (v.), en el caso en que por este medio se dejen los bienes a una persona física o moral no eclesiástica con la carga de transferirlos a un fin piadoso.

2. LEGISLACIÓN CANÓNICA. - Esta institución, que tuvo una amplia aplicación en la Edad Media, fué rechazada por los nuevos Códigos civiles, inspirados en el Código napoleónico. El Derecho canónico defendió siempre su legitimidad, y todavía hoy niega la competencia del legislador civil que tratase de invalidar alguna disposición testamentaria hecha de esta forma en favor de causas pías (can. 1513, § 2). El clérigo o religioso elegido como fiduciario de alguna causa pía debe dar cuenta al Ordinario, el cual, como tutor de oficio de pías voluntades, ha de ejercer su control (cáns. 1515, § 1; 1516). *Vio.*

3. LEGISLACIÓN ESPAÑOLA. - El CCE admite las sustituciones fideicomisarias, en cuya virtur se encarga al heredero que conserve y transmita a un tercero el todo o parte de la herencia, las cuales serán válidas y surtirán efecto siempre que no pasen del segundo grado o que se hagan en favor de personas que vivan al tiempo del fallecimiento del testador (art. 781). Las sustituciones fideicomisarias no podrán gravar nunca la legítima; si recayeren sobre el tercio destinado a la mejora sólo podrán hacerse en favor de los descendientes (art. 782). Los llamamientos a la sustitución fideicomisaria habrán de ser expresos para ser válidos (art. 783), el fideicomisario adquiere el derecho a la sucesión desde la muerte del testador, aunque muera antes que el fiduciario. El derecho de aquél pasa a sus herederos (art. 874). *Tr.*

BIBL. — V. OBLET, *Fidéicommis*, en DTC, V, 2295-2299; R. TRIFONE, *Fedecommesso*, en *Nuovo digesto italiano*, V, 999-1016; A. TRABUCCHI, *Istituzioni di diritto civile*, 2.ª ed., Padova, 1950, p. 777 ss.

FIDELIDAD. — 1. NOCIÓN. - Es una virtud de gran valor para las relaciones entre los hombres y muy apreciada por éstos. La f. se refiere a otra persona. Cuando hablamos de

f. a nuestra palabra, a nuestros deberes, etc., entendemos la f. a la persona a la que dimos nuestra palabra o para con la cual tenemos ciertos deberes, p. ej., Dios, la patria, un amigo, etc. La f. para con una persona puede ser general, o sea, abrazar todo lo que constituye el bienestar de esta persona; así hablamos de un amigo fiel, de un esposo fiel, de un criado fiel. La f. en este sentido general abarca lo que es debido (obligatorio) y lo que no es debido (no obligatorio) a otro.

En un sentido más especial la f. es la virtud que hace al hombre pronto a dar a otro lo que le debe en virtud de una promesa. La promesa aquí se toma también en un doble sentido: uno general y otro especial. Hablamos de f. a la promesa dada, a la palabra empeñada, comprendiendo en este nombre también el verdadero contrato de cualquier naturaleza que sea, incluso el que constituye una verdadera obligación de justicia: p. ej., no cometer adulterio es para el cónyuge una obligación de f. Cuando la palabra dada crea una obligación de estricta justicia tenemos también la obligación de f., pero incluída y, por decirlo así, absorbida en la obligación de justicia.

La injusticia con la cual violamos un contrato o un pacto bilateral y oneroso, comprende también la infidelidad.

2. Pecados contra la f. - La f. y el pecado de infidelidad (deslealtad) se presenta en su propia figura cuando la obligación nace de la palabra dada, sin que intervenga la justicia. En este caso tenemos la promesa llamada gratuita o la simple palabra dada. Este acto crea una obligación de f. a la palabra dada. Es un deber para con el prójimo, pero no se trata de una cosa suya, debida propiamente a él. Lo que es debido propiamente al prójimo no es el objeto de la promesa gratuita (p. ej., el regalo prometido), sino que nos comportemos según la palabra dada, que seamos honrados, fieles. La f. entendida de esta manera está muy próxima a la veracidad (v.), la veracidad exige que nos comportemos de un modo conforme con nuestras promesas y con la palabra dada. De otra manera nosotros mismos hacemos falsas nuestras palabras. El faltar a la f. en una promesa puramente gratuita y sin obligación de justicia es pecado. Comúnmente pecado venial. En determinadas circunstancias puede ser grave a causa de las consecuencias: los daños ocasionados al prójimo. A la f., hermosa y noble virtud, se reduce la diligencia y cuidado en mantener toda palabra, promesa u ofrecimiento, incluso en los asuntos más menudos de la vida. Faltar a este cuidado y hacer de esta falta un hábito; hacer que el prójimo no pueda nunca contar con nuestra palabra es una verdadera falta de cortesía y de respeto para con él. Tal costumbre, bastante difundida entre nosotros, hace muy difícil y desagradable la vida social y provoca una gran pérdida de tiempo y energías. *Ben.*

BIBL. — A. Vermeersch, *Theol. mor.*, II, n. 439-442; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 103 ss., 531 ss., 1000 ss.; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetica*, Freiburg B., 1932, p. 362-372, 622; N. M. Bettez, *La vida de la gracia o el paraíso en la Tierra*, Barcelona, 1935; J. Pérez de Urbel, *La vida sobrenatural*, Madrid, 1948; R. Sarabia Barbero, *La gracia de Dios*, Madrid, 1953.

FIDUCIA. — 1. Noción. - La f. considerada en relación con el can. 1516 designa aquella institución por la cual el disponente confía secretamente a una persona, cuyo nombre figura por escrito en el acta de sus disposiciones testamentarias, el nombre de otra persona a quien quiere que lleguen sus bienes, de modo que ésta sea el verdadero heredero, legatario o donatario, mientras que la primera no es más que un simple órgano o ministro de transmisión y no verdadero heredero o legatario.

2. Legislación canónica. - Este medio está reconocido por el CIC como legítimo para la transmisión de bienes a causas pías (cánones 1513-1517), no obstante las eventuales disposiciones en contra de los legisladores civiles. Por lo tanto, un piadoso fundador podría servirse hoy de esta institución de la f. (muy usada en tiempos en que ninguna prohibición civil se le oponía) para transmitir los bienes propios a un fin piadoso, pero con todas las consecuencias y peligros que con tal medio pueden ocurrir por la mala fe de los hombres y por las disposiciones contrarias de la ley.

3. Legislación civil española. - El legislador español prohibe la f. en el sentido de que niega su efecto a las sustituciones fideicomisarias que no se hagan de una manera expresa, ya dándoles este nombre, ya imponiendo al sustituído la obligación terminante de entregar los bienes a un segundo heredero.

En todo caso, destinados los bienes a causas pías, se ha de observar la norma fundada en la competencia de la Iglesia que rechaza las disposiciones del legislador civil

en contrario (v. también *Fideicomiso, Fundación piadosa, Legado*). *Viol.*

BIBL. — V. *Fundación piadosa.*

FIN ÚLTIMO. — 1. NOCIÓN. - Bajo el apelativo de f. último del hombre se entiende el valor supremo que trasciende y subordina a sí todos los demás valores y las demás finalidades secundarias, provisorias o intermedias.

El bien común (v.) de la sociedad civil es el mismo f. último en un orden determinado, pero no absolutamente hablando; es un fin intermedio que en el orden temporal o terrestre tiene un valor de f. último, de fin al cual todo lo demás se ordena, pero no es el f. último puro y simple de la vida humana. Este f. último puro y simple es supratemporal, ultraterreno.

Todo fin tiene un valor y el fin supremo tiene un valor supremo.

F. último es, por lo tanto, el bien supremo en virtud del cual todos los demás bienes son deseados o buscados: no ordenado a otro bien, subordina a sí todos los demás. Éste, por lo tanto, es el bien en cuya posesión se calma definitivamente el deseo, esto es, del cual se deriva la última y completa felicidad.

2. EXISTENCIA DEL F. ÚLTIMO. - La existencia de este f. último la reclama la razón. El acto de voluntad es necesariamente finalista (ordenado a un bien como a un fin). El acto de voluntad es ordenado a un f. último; si no fuese último, sería por esto mismo ordenado a otro fin ulterior, y así sucesivamente hasta el infinito; pero como en el orden de las causas eficientes es necesario llegar a una causa primera, así en el orden de las causas finales es necesario para explicar los fines intermedios llegar a un f. último. El fin hacia el cual tiendo yo, debe ser, al menos en mi estimación, el bien completo para mí (no es posible que yo me contente con un bien incompleto; porque en el mismo momento en que me contentase, aquel bien sería para mí el bien máximo).

Pero, ¿existe de hecho este bien supremo por el cual yo obro? Si no existiese todo deseo estaría vacío de significado: esto no sólo sería contra la sabiduría y bondad de Dios, sino que estaría en contradicción con la constitución íntima del ser: tenemos, en efecto, una criatura esencialmente imperfecta y absurdo: criatura a la que naturalmente le falta aquello a lo cual va ordenada por su misma esencia).

3. F. ÚLTIMO Y FELICIDAD. - La noción de f. último implica dos elementos muy distintos: por una parte el deseo del bien total (o felicidad), predeterminado necesariamente por la naturaleza; de otra el deseo de un bien tal, que nosotros tengamos por nuestro bien total y nuestra felicidad, lo cual depende de nuestra libertad.

Se ha de notar la distinción entre f. último y felicidad: ésta se deriva de la posesión de aquél; puede decirse, por lo tanto, fin último secundario, mientras que el bien del cual se deriva es el bien último primario.

La determinación concreta de nuestro deseo natural de felicidad, la fijación de este deseo natural en un objeto determinado, depende no ya de la estructura necesaria de nuestra naturaleza, sino de nuestra libertad.

Es un privilegio del hombre determinar sus propios fines. Los animales no determinan sus fines, que son determinados por la naturaleza; son fines particulares porque ellos no tienen la noción inteligible del bien. En el caso del hombre —y esto es lo que lo distingue del animal— él es quien tiene que determinar sus propios fines y fijar en qué consiste su felicidad.

4. DIOS, F. ÚLTIMO EN EL ORDEN NATURAL. La exploración psicológica del dinamismo de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad revela la indefinida capacidad cognoscitiva de la inteligencia humana que puede ser colmada tan sólo por el conocimiento del Ser infinito, como revela también la orientación finalística intrínseca de la voluntad hacia el Bien infinito.

El ser y el bien infinito no son sino Dios, como aparece de la simple noción del Ser Supremo.

F. último del hombre y de su obrar es, por lo tanto, Dios en sentido objetivo, en cuanto conocido y amado. Dios no podía poner en otra cosa la perfección del hombre más que en sí mismo, sin contradecir aquel orden trascendental que liga necesariamente a todo lo criado con Él.

De aquí se sigue también que el mismo Dios, esto es, la manifestación de su gloria es el fin de la creación del hombre lo mismo que de todo el mundo y por esta razón todas las criaturas deben pretender como f. último la gloria de Dios. Las criaturas irracionales buscan este fin necesariamente; las criaturas racionales por el contrario están obligadas a glorificar a Dios libremente sometiéndose a Él totalmente. Al cumplir con este

deber el hombre tiene la dicha de encontrar su misma felicidad que mendigaría en vano de los demás bienes criados. Éstos, por ser limitados y finitos, no podrían colmar jamás la ilimitada capacidad operativa de la inteligencia y voluntad humana.

En sentido subjetivo identificándose el fin del obrar humano con las mismas operaciones de la inteligencia y de la voluntad, el fin último es el conocimiento y posesión de Dios, actuación perfecta de nuestras facultades en la Verdad suma y en el Bien sumo.

Pero el conocimiento y amor de Dios, por perfecto que puedan ser en la vida actual, vinculados como están a las imperfecciones y límites del mundo sensible, no pueden alcanzar aquí su perfecta actuación.

Debe haber, por lo tanto, necesariamente una supervivencia del hombre, más allá de la tumba, sin límites en el tiempo, para poder conseguir también bajo este aspecto la felicidad perfecta.

Por lo tanto, en el conocimiento y en el amor de Dios en una fase futura de su existencia alcanzará el hombre el fin último de su obrar.

Dios es el f. último del hombre, como es el f. último del universo; pero no es la bienaventuranza del hombre en el orden natural, porque en el orden natural no hay bienaventuranza para el hombre.

«El hombre, escribe Juan de Sto. Tomás, según sus energías simples no puede conseguir la felicidad perfecta, sino solamente imperfecta, y tal que puede ser procurada a la manera humana, felicidad que consiste en la operación de la virtud, tanto intelectual como moral. En efecto, ni en la naturaleza pura, ni en esta vida es posible una bienaventuranza perfecta, sino sólo imperfecta.» (*Cursus theologicus*, ed. Vives, L. V, disp. II, a. 1, n. 14.)

La felicidad suprema imperfecta y en movimiento, sobre la cual hace sus lucubraciones el filósofo, se detiene sólo en la consideración del orden natural y es un estado puramente posible, al cual nosotros no estamos esencialmente ordenados, sino en cuanto está incluído en el estadio final más perfecto al cual de hecho somos llamados.

5. Dios f. último en el orden sobrenatural. - El hombre no está en el estado de naturaleza pura, su verdadero fin es sobrenatural, es la visión de Dios y la bienaventuranza que supera todo deseo.

En el orden de la gracia, Dios ha querido elevar al hombre, llamándolo a participar de su misma vida íntima, naturalmente incomunicable.

En el orden de este llamamiento, nuestra busca de Dios no habrá de terminar con el conocimiento indirecto de Él, sino en un conocimiento intuitivo. No conoceremos ya a Dios por medio de espejo y a través del velo de las cosas, sino que lo veremos cara a cara (I Cor., 13, 12), tal como es (I Jn., 1, 2), con el mismo conocimiento con el que nosotros somos conocidos. Entre Él y nosotros no habrá ni siquiera el intermediario de una idea, ni podremos expresar con ninguna palabra nuestra contemplación: porque ninguna idea creada puede encerrar en su breve círculo al Infinito, ninguna palabra, distinta del Verbo, puede expresar al Indefinible.

A este conocimiento sobrenatural se seguirá un amor igualmente sobrenatural: amor eminentemente espontáneo, pero necesario y absoluto que nada podrá destruir ni disminuir. El Bien Infinito, contemplado en sí mismo, extinguirá nuestra sed de felicidad, colmará nuestra potencia de amar: nuestra voluntad será arrebatada por el atractivo infinito de Dios.

Seremos, por lo tanto, deificados: participando del mismo conocimiento y del mismo amor con que Dios se conoce y ama a sí mismo habremos de ser participantes de la misma vida: el conocimiento y el amor son siempre proporcionados a la naturaleza del ser.

6. Lo que dice la Revelación. - La existencia de este f. último es de fe. La Revelación nos habla claramente de este bien supremo: Él es la vida eterna y el reino de los cielos, del que nos habla el Evangelio, que se nos promete como premio, merced de nuestras buenas obras (Mat., 5, 11), como corona incorruptible (I Cor., 9, 25), corona de justicia (II Tim., 4, 8), retribución por las obras de nuestra vida (I Cor., 5, 8).

Éste es, pues, el significado cristiano de la vida: tender a la posesión perfecta de Dios, en el desarrollo creciente del germen divino que Dios mismo nos dió, para que el Padre sea plenamente glorificado y en esta glorificación nosotros, sus hijos adoptivos, encontremos nuestra plena felicidad.

No se niega ninguno de los valores humanos: más aún, éstos vienen a ser elevados, potenciados por el fin sobrenatural en cuya consecución han de ser empleados.

7. Síntesis de la doctrina expuesta. - Los datos positivos de la revelación y de la ra-

zón pueden resumirse en los siguientes principios:

a) El f. último de la vida humana es la glorificación formal de Dios. Distínguese la gloria objetiva (la misma perfección de la cosa) de la gloria formal (la noticia y alabanza). Considerada en el mismo sujeto la gloria se dice interna, en los demás se llama externa.

Dios no podía subordinar su obra a un fin distinto de sí mismo; ni podía, por lo tanto, dejar de exigir al hombre, capaz de ella, su glorificación formal; esto nace de la naturaleza de la misma dependencia ontológica de todas las cosas de Dios.

b) El f. último secundario del hombre es su misma felicidad y bienaventuranza.

c) Sólo Dios constituye la bienaventuranza objetiva del hombre (bienaventuranza objetiva se dice el objeto cuya posesión hace bienaventurados o felices).

Siendo Dios infinito y el hombre finito no puede existir, ni es necesario, entre el sujeto de la bienaventuranza y su objeto relación de igualdad cuantitativa, sino sólo de proporcionalidad.

d) La bienaventuranza formal consiste en la posesión perfecta de Dios mediante el entendimiento y la voluntad (Dios, siendo puro espíritu, no puede ser alcanzado y poseído sino mediante actos de las facultades espirituales. Entendemos como posesión perfecta aquella de que es capaz el hombre y que, por lo tanto, agota todas sus posibilidades).

e) Síguese de aquí que el f. último no puede ser logrado en esta vida (por ser nosotros naturalmente perfectibles tanto en el conocimiento como en la volición).

f) Teniendo en cuenta la elevación del hombre al orden sobrenatural, la posesión de Dios ha de ser también sobrenatural.

Dios pide al hombre que trabaje por alcanzar aquí en la tierra la perfección del amor. Este fin tomado como imperativo real de toda la vida es querido de una manera total y enteramente verdadera e inflexible por los Santos. Pero hay un fin sobrehumano por amor del cual los Santos se empeñan en un vivo combate. Para alcanzar el todo, se obligan a renunciar a otro todo, que es el mundo, porque éste se halla invadido por el mal.

8. Concepciones no cristianas. - Desde un punto de vista formal, en tanto que a unos la vida les parece privada de toda finalidad positiva (pesimismo), otros, aun admitiendo la existencia de un ideal, o le han negado la razón de término (mecanicismo, neorromanticismo) o le han discutido el carácter de causalidad final (bergsonismo).

Desde el punto de vista concreto, en la solución del problema predominan los motivos egoístas (individualismo exagerado), o las tendencias opuestas que someten la actividad de los individuos a finalidades colectivas o universales (utilitarismo colectivo).

Por este motivo en el orden de la finalidad domina, aunque disimulada bajo otras formas, la concepción hedonística o utilitarista de la vida.

Tampoco consigue purificar este tono la tendencia dirigida a subordinar la vida de los individuos a la vida colectiva, tendencia que hoy se afirma sobre todo en la forma híbrida del nacionalismo exagerado o de lucha de clases idealizada, amalgama de individualismo y de universalismo; aparte de otras consideraciones, esta orientación modifica solamente la forma del utilitarismo haciéndolo de individualista colectivo; y poniendo el bienestar de la clase o de la nación como fin último e incondicionado de la actividad de los individuos. Además de justificar cualquier lesión del derecho o de la libertad en nombre de un ideal afirmado arbitrariamente o sostenido mitológicamente, fomenta forzosamente las rivalidades e inflama la soberbia colectiva, no menos peligrosa que la soberbia individual y alimento sutil de ésta. *Pal.*

BIBL. — P. Richard, *Fin dernière*, en DTC, V, 2477-2504; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, París, 1932; J. B. Schuster, *De Eudaimonia seu de beatitudine*, Textus..., Roma, 1933; Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1938; S. Romani, *Il fine*, en *Rassegna di morale e diritto*, 5 (1939), 205-209; 6 (1940), 6, 10, 181-188; J. De Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, París, 1945; L. M. Ramírez, *De hominis beatitudine*, Salamanca-Madrid, 1942-1947; V. de Broglie, *De fine ultimo humanæ vitæ*, París, 1948; P. Rauti, *La dottrina della beatitudine soprannaturale in S. Bonaventura*, Roma, 1950; C. Fabro, *Fine ultimo*, en EC, V, 1361-1366; M. Tonioli, *Finalismo in biologia*, en *Responsabilità del sapere*, 6 (1952), 313-323; F. Padalino, *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale*, Agrigento, 1953; P. Lumbreras, *De fine ultimo hominis*, Madrid, 1954; J. Ghoos, *De fine ultimo supernaturali hominis*, en *Coll. Mechlin.*, 24 (1954), 607-610; J. Bofill, *El hombre y su destino*, en *Arbor*, 5 (1950), 23-38; J. Bujanda, *Teología del más allá*, Madrid, 1951.

FOBIA. — 1. Noción. - Este término, derivado del griego φόβος (= miedo), designa en psiquiatría aquellas ideas fijas, incoercibles, obsesivas, consistentes en la representación de un peligro o de un daño que sus-

cita un temor exagerado, reconocido así por los mismos enfermos.

Éstos quisieran librarse de estas representaciones, de estos temores infundados o excesivos, pero no lo consiguen y esto les molesta y deprime, en tanto que la idea atormentadora toma importancia cada vez mayor y determina un estado de penosísima angustia.

2. DIVERSAS ESPECIES. - Son prácticamente innumerables estas fobias, que pueden recaer sobre cualquier aspecto o suceso de la vida ordinaria. Las más comunes e importantes están reseñadas en la palabra *Psicastenia* (v.), al enumerar las psiconeurosis en que se verifican precisamente estas perturbaciones.

Allí se tratan también los aspectos morales de este asunto. *Riz.*

BIBL. — E. TANZI y E. LUGARO, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1926.

FORNICACIÓN. — 1. NOCIÓN. - La f. es el concúbito por mutuo consentimiento entre dos personas de diferente sexo, libres de todo vínculo (matrimonio, voto, consanguinidad, etc.). De suyo cae dentro de la especie de la lujuria (v.) según naturaleza. Son formas especiales de la f. el meretricio (v.) y el concubinato (v.).

2. GRAVEDAD DEL PECADO. - La f. constituye un pecado mortal por ser una infracción grave de un orden sustancial establecido por la naturaleza para el bien de la prole, del sujeto mismo y de toda la comunidad. El acto sexual ha sido efectivamente ordenado por Dios para la procreación humana no sólo física (la cual es perjudicada también por el concúbito vago, causando a menudo la esterilidad de la mujer), sino también conveniente a la naturaleza racional del hombre, esto es, en tales circunstancias que se pueda proveer a la debida educación de la prole. Una educación adecuada, por exigir una intervención estable y continua tanto del padre como de la madre, queda garantizada solamente por una unión estable de los padres, protegida por los mutuos derechos y deberes jurídicos. Este orden natural protege indirectamente también el bien de toda la sociedad, circunscribiendo dentro de ciertos límites racionales la satisfacción del apetito sexual. Finalmente, garantiza un bien individual en cuanto que sólo la unión sexual dentro del matrimonio asegura su dignidad y proporciona el complemento de la personalidad propia que procede de la convivencia estable con persona de otro sexo. No importa que el defecto en el orden natural pueda acaso suplirse con medios positivos (p. ej., con la convivencia estable sin matrimonio o con otra educación adecuada) y que el efecto pueda faltar en algún caso particular o sea totalmente imposible (p. ej., en caso de esterilidad): la naturaleza considera las cosas como son en sí mismas, y no los hechos accidentales. En la Sda. Escritura se condena la f. como una grave transgresión de la ley (Deut., 22, 21; Tob., 4, 13; I Cor., 6, 9 ss.; Col., 5, 19-21; Ef., 5, 5-6). Con ella concuerdan las declaraciones del magisterio eclesiástico: p. ej., Error n. 7 de los Begardos y Beguinas, condenado por el Conc. de Vienne (1311-1312) (Clem., 5, 3, 3); Prop. 48, condenada por Inocencio XI, por Decr. de la Congr. del Sto. Oficio. 4 marzo 1679 (Denz. 1198). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 154, a. 2-3; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921; L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932; B. MERKELBACH, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936; B. DOLHAGARAY, *Fornication*, en DTC, IV, 2600-611; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p. 138-145.

FORTALEZA. — 1. NATURALEZA. - La f. en sentido amplio es la firmeza o inmovilidad del ánimo en el ejercicio del bien; en sentido estricto es una particular firmeza de ánimo que consiste en no dejarse conmover por graves peligros o males (ni siquiera por la inminencia de la muerte) junto con el cumplimiento del deber, o el ejercicio, aunque sea facultativo, de una virtud.

La f. modera el temor que paraliza los esfuerzos para el bien. Y la audacia que hace traspasar los límites al afrontar las dificultades y los peligros. Es propio del fuerte emprender cosas buenas, cuando y como es oportuno, no obstante la previsión de las dificultades, y continuar el esfuerzo hasta el fin aunque los obstáculos y las dificultades aumenten: cosa más difícil que emprender una cosa ardua en un momento de entusiasmo.

2. NECESIDAD. - La f. es precisa para aceptar la muerte antes que negar una verdad revelada o desistir de una cosa justa o aconsejada por el Señor (martirio); para combatir en una guerra justa en defensa del derecho; para ejercitar heroicamente la caridad; para practicar la religión a pesar de las críticas, burlas o persecuciones; para renunciar a grandes ventajas temporales antes que negarse a las exigencias de la conciencia; para seguir la vocación del Señor a un estado de vida más perfecto cuando éste supone gran-

des sacrificios; para vivir largos años en un estado de aridez y para sostener por mucho tiempo tentaciones u otras pruebas sin desfallecer en el cumplimiento del deber, más aún, tomando motivo de estas dificultades para tender cada vez con más fervor hacia Dios. La fidelidad constante y perfecta en las mil pequeñas acciones, que requiere continuamente el deber y que forman el conjunto de la vida humana exige no pocas veces una gran f. de ánimo.

3. MEDIOS. - Para ser fuerte hace falta sentir una gran desconfianza en sí mismo y una ilimitada confianza en Dios. Es necesario además persuadirse de que el hombre tiene bienes más preciosos que la fortuna, la salud, la reputación, el juicio favorable, la estima y afecto de los demás, incluso que la vida: los bienes de la gracia, preludio de la felicidad eterna. Por ello es preciso sacrificar generosamente los primeros para conquistar los bienes indeficientes. Para superar las dificultades es conveniente preverlas, aunque sin exagerarlas, poniendo siempre gran confianza en la ayuda de Dios. No se olvide, finalmente, que nada fortalece tanto al hombre como el amor de Dios (Rom., 8, 38 ss.; II Cor., 5, 14): el amor de Dios fué la gran fuerza que sostuvo a los mártires, las vírgenes, los misioneros, los santos.

4. PECADOS CONTRARIOS. - Se puede pecar contra la f. por defecto y también, aunque más difícilmente, por exceso (v. *Timidez* y *Audacia*). Para la f. como don del Espíritu Santo, v. *Dones del Espíritu Santo*. *Man.*

BIBL. — V. OBLET, *Force*, en DTC, VI, 537-539; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, X, Torino, 1938; A. MEYNARD, *Trattato della vita interiore*, I, Torino, 1936, n. 55-57; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922; R. GARRICOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 649 ss., 1066.

FORTALEZA (Partes integrales de la). — 1. PARTES INTEGRALES Y POTENCIALES DE LA VIRTUD DE LA F. — La virtud de la f., a diferencia de las demás virtudes, no tiene partes subjetivas específicamente diversas por su objeto especial propio, que son particularmente los peligros de muerte, los cuales, en cuanto tales, son todos de la misma especie, si bien hay que notar, aunque conservándose siempre en la misma especie, cierta graduación, cuya cumbre la da el martirio (v.).

La virtud de la f. tiene, por lo tanto, sólo partes integrales, si consideran el objeto primario material de la f., esto es, los peligros de muerte. y potenciales o secundarias si consideran el objeto material secundario, o sea, los males graves y peligros menos graves que los de la muerte.

Convienen, por lo tanto, las partes integrales con las partes potenciales en la razón formal de la virtud de la f., que es firmeza de ánimo contra los peligros y movimientos de las pasiones, aunque difieran por el objeto primario.

2. ACTOS DE LA VIRTUD DE LA F. - Dos son los actos de la virtud de la f.: agredir y sostener.

Para agredir son necesarias dos cosas: la preparación del ánimo y la intrepidez ante el peligro. Por lo tanto, la primera parte integral de la f. será la que lleva al individuo a concebir y querer cosas grandes, difíciles, heroicas, dignas de gran honor, o sea, la magnanimidad (v.).

A la virtud de la magnanimidad se opone por defecto la pusilanimidad o poquedad de espíritu, vicio por el cual no se intenta lo que es proporcionado a las propias fuerzas naturales, sino que por un excesivo temor de fracasar se vacila y se queda uno inactivo. En cambio, por exceso se opone la presunción (v.), la cual inclina a afrontar peligros superiores a las fuerzas propias, la vanagloria y la ambición, que mueven a buscar el honor y la gloria de una manera desordenada (v. *Soberbia*).

La segunda parte integral de la f. es la constancia en ejecutar lo que se inició con confianza, esto es, la virtud de la magnificencia (v.), la cual es una virtud moral que inclina al hombre a hacer obras grandes y, por lo tanto, grandes gastos requeridos por tales obras. Pero cuando estas obras o empresas se inspiran en falsa magnificencia, entonces existe por defecto el vicio opuesto de la parvificencia, mezquindad o sordidez, que no sabe proporcionar los gastos a la importancia de la obra que se ha de emprender y no hace más que cosas pequeñas o mezquinas; por exceso, el vicio opuesto de la suntuosidad, prodigalidad o disipación, por el cual se gasta y consume más de lo razonable.

Para el segundo acto de la virtud de la f., que es el sostener, se requieren igualmente dos virtudes integrales: la *paciencia* (v.), que sostiene al hombre contra la tristeza en la lucha contra los peligros; y la *perseverancia* (v.), que inclina al hombre a luchar hasta el fin, sin ceder al cansancio, al desaliento o a la sensualidad.

Los vicios opuestos a la virtud de la paciencia son dos: por exceso, la insensibilidad (v.), por la cual no se da el valor justo a los peligros; por defecto, la impaciencia (v.), por la cual se huye del peligro a causa de la tristeza falsamente exagerada.

Los vicios opuestos a la virtud de la perseverancia son también dos: por exceso, la pertinacia u obstinación, por la cual, irrazonablemente, se perdura en un propósito más de lo conveniente, a pesar de la tristeza y fatiga; por defecto, la inconstancia (v.), flaqueza o debilidad, la cual determina la interrupción irrazonable de la obra emprendida por la duración de la fatiga. *Pal.*

BIBL. — Véase bibliografía arriba citada, y V. JANKELEVITCK, *Traité des Vertus*, París, 1949, p. 181 ss.; B. HARING, *La loi du Christ*, París, 1956, p. 312 ss.; J. IEPER, *Sulla fortezza*, Brescia, 1956.

FRAUDE. — 1. NOCIÓN. - F. es un engaño en daño ajeno. El f. es un hecho psicológicamente casi instintivo, cuando se quiere eludir una pena, conseguir un objeto ajeno, un empleo, el cumplimiento de una promesa, etc.; con frecuencia se emplea como el medio único, más seguro o más fácil para conseguir un fin determinado. El f. es tan antiguo como el hombre (Caín invitando a Abel a que le acompañe para matarle) y lo encontramos sancionado entre algunos pueblos antiguos (China, Persia) en ciertas infracciones de pesos y medidas.

Tanto el derecho canónico como el civil establecen normas especiales cuando en los actos jurídicos y en los documentos públicos interviene el f. En las Decretales de Gregorio IX se dice: «El f. y el engaño no han de favorecer a nadie» (c. 16, X, I, 3), y, en efecto, toda la legislación se halla influenciada de este principio. Según algunos, la diferencia entre el dolo (engaño) y el f. consiste en que el primero se comete con hechos u ocultamente, mientras que el segundo se hace con palabras o abiertamente.

2. VALORACIÓN MORAL. - Aunque en algunos casos especiales el legislador no sanciona como inválido el acto puesto o la concesión obtenida con f., más aún, afirma expresamente que el acto es válido (p. ej., can. 1054), sin embargo, no queda con ello excusado el pecado de f.; se podría excusar tan sólo si se tratase de oculta compensación o en el caso de una causa con dos efectos (bueno y malo) con todas las condiciones requeridas para la licitud de tales actos (v. *Efecto doble*). *Sir.*

BIBL. — F. CARNELUTTI, *Teoria del falso*, Padova, 1935; A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, Roma, 1937; J. LOIS, *Teoría del fraude en el proceso civil*, Barcelona, 1964.

FRENASTENIA. — 1. CONCEPTO. - Este término (del gr. φρήν = mente, y ασθένεια = debilidad) indica una detención o retraso en el desarrollo psíquico, causado por los más diversos procesos patológicos que atacan el cerebro infantil en evolución bien antes del nacimiento, bien durante el parto o en época posterior.

Término sinónimo es el de oligofrenia (= deficiencia mental).

Los frenasténicos (u oligofrénicos) se subdividen a su vez en idiotas e imbéciles, según que se trate de individuos cuyo cerebro ha sido atacado por enfermedades, o por verdaderas y propias lesiones anatómicas, o se trate de sujetos sin apreciables alteraciones cerebrales, pero con un defecto evolutivo congénito de la inteligencia, producido por causas que escapan a nuestros medios de investigación y que se suelen definir como heredodegenerativas. En el primer caso se habla también de f. cerebropática y de f. biopática. Muchos autores no reconocen estas distinciones de fondo anatomopatológico y diferencian los idiotas de los imbéciles sólo según la mayor o menor gravedad del síndrome psicodeficitario.

2. IDIOTEZ, IMBECILIDAD, DEBILIDAD MENTAL. La idiotez (o f. cerebropática) comprende las formas morbosas más graves: se trata generalmente de deficientes de grado elevado, incapaces de hablar y de aprender, portadores de síntomas neuropatológicos evidentes (microcefalia, parálisis diversas, etc.) que sirven para probar clínicamente la existencia de una importante enfermedad cerebral. A la categoría de los frenasténicos cerebropáticos podemos añadir los sujetos en que el desarrollo psíquico se ha detenido por efecto no ya de una alteración anatómica del cerebro, sino de una grave insuficiencia endocrina, generalmente tiroidea, y en este caso hablamos más propiamente de cretinismo (v.).

La imbecilidad suele identificarse con la f. biopática y está representada por formas psicodeficitarias menos graves, con individuos capaces de aprender y susceptibles de educación; las alteraciones neurológicas escasean o no existen. A menudo las anomalías psíquicas, en los imbéciles, se refieren más al carácter y al sentido moral que no a la inteligencia.

Una forma atenuada de imbecilidad está representada por la debilidad mental; los

individuos afectados por ella son deficientes para las actividades intelectuales superiores: son más bien bobalicones, monótonos, crédulos, incapaces de sentimientos profundos. En éstos las actividades psíquicas elementales están perfectamente desarrolladas y ni en la esfera ética ni en sus instintos presentan de ordinario aberraciones o carencias notables. Inclúyese en cierto modo en la f. el mongolismo: anomalía congénita somatopsíquica no común, caracterizada por el típico aspecto del rostro (que recuerda el de la raza mongólica), el desarrollo retardado y un cuadro oligofrénico que va de la idiotez a la imbecilidad. La enfermedad depende de la hipoplasia de la corteza cerebral asociada a la de las glándulas endocrinas.

3. Retrasados e inestables. - Mientras que en los idiotas, en los imbéciles o en los débiles mentales las características del retraso del desarrollo psíquico se reconocen aún en la edad adulta, en otros sujetos la evolución mental se realiza con retraso, pero logra antes o después la normalidad. Éstos son los llamados retrasados, de los cuales se suelen distinguir los inestables, que son los retrasados en la esfera afectivovolitiva.

Los inestables se caracterizan por lo tanto por la inquietud, variabilidad del humor, inafectividad, hipobulia, egoísmo; los retrasados intelectuales son superficiales, distraídos, faltos de criterio, pobres de ideas y de fantasía. El rendimiento escolar de estos niños es escaso y depende para los retrasados de dificultad en aprender y para los inestables de difícil adaptabilidad a la disciplina.

4. Consideraciones pedagógicas y morales. - En punto a f. los problemas morales más interesantes se refieren a la educación de los enfermos, su capacidad civil y su responsabilidad penal.

La educación de los frenasténicos es tanto más importante cuanto suele representar el único método de cura de estos enfermos; de hecho, fuera de los cretinos (que no son verdaderos y propios frenasténicos) y de los casos de heredolúes que pueden beneficiarse con un tratamiento específico, todos los demás casos (que son la inmensa mayoría) pueden ser favorecidos solamente por una cura pedagógica. Esta cura requiere un mínimo de colaboración activa por parte del sujeto, y no es aplicable por lo tanto en los casos de más acentuada idiotez; en los casos restantes (los llamados recuperables) el tratamiento educativo —necesariamente largo, paciente, constante y metódico— tenderá a descubrir las pocas capacidades intelectuales del pequeño deficiente y a hacer de ellas punto de apoyo (ejercitándolo en los juegos, fijando en ellas la atención, ejercitando la memoria, estimulando la fantasía, etc.) de manera que gradualmente se vayan levantando el nivel psíquico conjunto de los sujetos. Una madre inteligente puede ser educadora inmejorable del pequeño frenasténico; cuando por falta de tiempo o de actitud por parte de los padres esta educación sea imposible, convendrá inducir a la familia a confiar el enfermo a institutos a propósito para deficientes en los que no rara vez se obtienen resultados sorprendentes incluso en frenasténicos de cierta entidad que por ignorancia o descuido de los familiares habían sido abandonados a sí mismos.

Tanto la capacidad civil como la responsabilidad penal de los frenasténicos son siempre reducidas y a menudo totalmente suprimidas, según el grado mayor o menor de deficiencia psíquica, que se ha de determinar cuidadosamente en cada caso. En derecho canónico surgen también muchos problemas (nos referimos sobre todo a la capacidad para contraer matrimonio y a los casos de nulidad por miedo o violencia) cuya solución habrá de darse individualmente después de un cuidadoso examen médicolegal de cada caso clínico.

Recordemos finalmente que los llamados frenasténicos menores (imbeciloides, débiles mentales, inestables) dan larga contribución a la delincuencia, sobre todo a la de los menores de edad, en lo cual influye también la cualidad antisocial del imbécil, agravada por un perverso contagio ambiental (de facilísima penetración en su psiquis tan pobre de crítica) y por el concurso del alcohol y otros tóxicos que no rara vez le hacen dócil y servil instrumento de la criminalidad. De aquí la importancia y el valor moral elevadísimo de la educación religiosa y civil de estos enfermos, destinados de otra suerte a engrosar las filas de ladrones y prostitutas.
Riz.

BIBL. — S. De Sanctis, *Neuropsichiatria infantile*, Roma, 1925; M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1949; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938.

FRUGALIDAD. — 1. Naturaleza. - La f. entendida en sentido estricto es la moderación en la comida. Esta moderación es parte de la templanza (v.).

El hombre para mantenerse en sana salud y para poder trabajar tiene necesidad de una

alimentación suficiente y sana: todo el mundo tiene obligación de tomar la comida necesaria; la medida no es igual para todos, depende del temperamento individual y de la naturaleza del trabajo y conviene atenerse en esto a los consejos de un médico prudente. Por otra parte, tenemos también la obligación de no pasar en el uso de la comida más allá de lo que conviene a la buena disposición corporal y espiritual en relación con nuestra actividad y con nuestra tendencia a Dios, fin último sobrenatural del hombre.

Hay cierto margen entre lo que es estrictamente necesario y lo que es ya en perjuicio de la buena disposición del cuerpo y del espíritu: por lo que existe la posibilidad de privarse de algunas satisfacciones lícitas sin dañar de ningún modo a la salud; los higienistas recomiendan levantarse de la mesa con una sensación de ligereza. Es también fácil tomar un poco menos de lo que gusta y comer un poco de lo que no agrada. Y no hay que olvidar que la mortificación del gusto es una de las más necesarias para vigorizar la voluntad y tener el cuerpo sometido al espíritu. Es práctica muy buena no tomar ninguna comida sin hacer alguna mortificación, no observada por los comensales. Las almas caritativas suelen añadir un motivo de caridad: dejar alguna cosa para los pobres, aunque lo que se deja no han de ser precisamente los desperdicios.

Dios mismo ha querido dotar de un placer especial al acto que sirve para la conservación del individuo, como subsidio destinado a facilitar el acto y a hacer más segura la consecución de su fin: por lo tanto, es lícito percibir el deleite dentro del uso no excesivo de la comida.

2. Intención recta. - Al tomar la comida, como en cualquier otra acción, el hombre busca una cosa que quiere y ama por sí misma, o sea, que tiende a ella como a fin. Para que esta intención sea recta no es necesario mirar al fin primario del acto, o sea, a la buena disposición del cuerpo y del espíritu, como hace el que come porque siente hambre, o porque ya es hora, y el que toma algún alimento más exquisito para vencer por medio de esa especial satisfacción su desgana; según la opinión común es suficiente pretender uno de los fines secundarios del acto —lo que hace el que toma algún alimento por agradar a quien lo ofrece, o participa de un convite en bien de las relaciones familiares o sociales—, siempre que no se excluya positivamente, aunque sólo sea con la intención, el fin primario.

No es lícito tomar alimento, aunque sea en cantidad no excesiva por sólo el placer del gusto (Inocencio XI, Denz. n. 1158): todos admiten que es cosa desordenada mirar al deleite excluyendo positivamente, aun con sola la intención, el fin primario del acto; pero hay teólogos que juzgan igualmente ilícito mirar al deleite sin subordinarlo aunque sólo sea de un modo implícito a un fin más alto y honesto (al acto nutritivo facilitado por él, o a la buena disposición del cuerpo y del espíritu), lo cual hace el que quiere portarse conforme a las exigencias de la razón.

Pero el uso moderado de la comida es susceptible de ser ordenado aún a fines más elevados que sus fines específicos. El pretender un fin superior aumenta el valor del acto en el aspecto moral y su mérito si el que pone el acto está en estado de gracia: así es más perfecto tomar alimento por obedecer un mandamiento divino o por dar gloria a Dios, amado sobre todas las cosas, que hacerlo sólo por recuperar las fuerzas. La oración antes de la comida sirve para encuadrar dentro de la vida cristiana y para santificar el acto de comer que debe servir también a la gloria de Dios.

3. Pecados contrarios. - Se puede pecar contra la f. por exceso, o sea, traspasando la justa medida en tomar alimento. Esta culpa es grave: cuando el exceso impide el cumplimiento de un deber importante o causa grave escándalo; cuando se llega a excesos que ocasionan daño notable a la salud o crean un grave peligro de enfermedad seria; cuando los excesos son fuente de gastos que perjudican a la familia, o ponen en la imposibilidad de poder pagar las deudas. Se puede pecar también contra la f. por defecto no tomando el alimento necesario. Este defecto sería culpa mortal si ocasionase un grave peligro de muerte o de enfermedad seria, así como si pone a uno en la imposibilidad de cumplir deberes importantes. *Man.*

BIBL. — E. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, XI, Torino, 1939; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 455-458; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 864-871.

FUENTE BAUTISMAL. — 1. Noción. - Es la pila, grande o pequeña, en la que se administra el bautismo, sea por infusión, sea por inmersión como en los tiempos antiguos (canon 773).

2. LITURGIA. - Antes de la reforma de los ritos litúrgicos de la Semana Santa se desarrollaba junto a la f. bautismal una gran parte de las funciones del Sábado Santo y de la Vigilia de Pentecostés, cuando se bendecía el agua bautismal, función que en las parroquias está reservada al párroco (canon 462, n. 7). En la nueva ordenación litúrgica instituída por S. S. Pío XII la bendición del agua se hace solamente en la función de la Vigilia de la Pascua. Este acto se verifica actualmente en el presbiterio a la vista de todo el pueblo, dirigiéndose después procesionalmente el clero al baptisterio para depositar allí el agua ya bendecida.

3. LEGISLACIÓN. - Inicialmente sólo las iglesias catedrales tuvieron derecho a poseer la fuente bautismal que por privilegio se extendió a las llamadas *ecclesiæ plebanæ*, llamadas también *ecclesiæ baptismales*. Con el nuevo Código de derecho canónico (1918) se hizo general el derecho de todas las iglesias parroquiales a tener su propia f. bautismal (can. 774).

El *Rituale Romanum* prescribe que la f. bautismal esté colocada en un lugar adecuado, hecha de forma conveniente y de materia sólida, que no deje perderse el agua, decorosamente adornada, rodeada de una verja, cerrada con llave y que a ser posible tenga la imagen de S. Juan Bautista (*Rituale Romanum*, tít. I, cap. 1, n. 6). *Cig.*

BIBL. — J. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, IV, Barcelona, 1944; P. BORELLA, *Commemorazioni battesimali*, en *La promessa*, Milano, 1948, p. 109 ss.

FUENTES DE LA TEOLOGÍA MORAL. — 1. REVELACIÓN Y RAZÓN. - La teología moral, en cuanto ciencia práctica del obrar humano en el orden sobrenatural, se apoya fundamentalmente en la Revelación divina, que constituye el aspecto o la luz en que ésta considera su objeto *(obiectum formale quo)*.

Por esta razón las fuentes de su doctrina son ante todo la Sda. Escritura y la Tradición (fuente primaria), de las cuales la Iglesia es custodia e intérprete. En esto no se diferencia la teología moral de la dogmática; por lo cual, al igual que ésta, es verdadera ciencia, pero no autónoma, sino subordinada a la ciencia de Dios, de la cual saca la evidencia mediata de sus principios.

Conviene además tener presente para la recta inteligencia de la teología, que a ella no pertenece sólo demostrar el dato de la revelación, sino que es también su misión profundizar en su inteligencia mediante la especulación teológica y deducir de ella lo que a la razón es dado poder conseguir.

Esto no significa racionalizar la teología, ya que, aun cuando ésta deduce de la revelación cuanto está virtualmente contenido en ella, se mueve siempre bajo la luz de la revelación. Más aún, la razón puede también, partiendo de sus mismos principios, pero moviéndose siempre bajo la dirección y control del magisterio de la Iglesia, completar el examen y exposición científica de los datos de la revelación, como cuando los defiende de las dificultades que contra ellos se levantan.

Esto que es cierto para la teología en general, se aplica de manera particular y en medida también más amplia a la teología moral porque ésta, como ciencia normativa de la actividad humana en el orden sobrenatural, comprende necesariamente en su ámbito todas aquellas normas que en él deben ser observadas, y por lo tanto toda la ley natural, la cual por esto mismo es sancionada al menos implícitamente por la misma revelación.

Disputase entre los teólogos si esto es suficiente para poder considerar todas las leyes naturales como implícitamente reveladas. Como quiera que sea, teniendo en cuenta la misión que la razón humana tiene que desempeñar en la demostración y examen de estas leyes, sus principios pueden, también por este título, considerarse como fuente subordinada y secundaria de la teología moral.

2. MAGISTERIO DE LA IGLESIA. - Se pregunta si éste se ha de considerar sólo como criterio y guía para la interpretación de las fuentes o como una de las fuentes propias de la teología moral. A este respecto se ha de observar la naturaleza específica de la teología moral, en cuanto ciencia práctica de la actividad humana y el fin propio, igualmente práctico de la Iglesia, que es el de guiar y ayudar a los hombres a la consecución de su fin sobrenatural y por lo tanto indicarles con seguridad el camino que han de seguir. Compréndese por esta razón fácilmente cómo el Magisterio de la Iglesia en cuanto declara de manera auténtica y autoritaria lo que se contiene en la ley, incluso en la natural, y lo que, en virtud de ella, es necesario hacer, debe ser considerado como fuente positiva de la moral, y no como simple criterio negativo en el conocimiento de la verdad. *Pal.*

BIBL. — M. GRABMANN, *Il concetto di scienza secondo S. Tommaso di Aquino e le relazioni della fede e della teologia e le scienze profane*, en *Rivista neoscolastica*, 26 (1934), 127-155; I. A. ZEIGER, *De mutua inter theologiam moralem et ius canonicum habitudine*, en *Periodica...*, 31 (1942), 333-345; íd., *Codex iuris canonici et theologia moralis*, en *Periodica...*, 32 (1943), 326-335; PH. DEL HAYE, *Les recours à l'Ancien Testament dans l'étude de la théologie morale*, en *Ephémérides théol. lovan.*, 31 (1955), 637-657.

FUERO. — 1. DEL F. EN GENERAL. - Etimológicamente la palabra f. o foro se deriva según algunos de *ferendo*, porque al foro se llevaban a resolver las disputas y a vender las mercancías. La palabra f. podía significar, por lo tanto: *a*) el lugar donde se tenían los mercados; *b*) el lugar donde se dirimían los pleitos; *c*) la potestad conferida al juez de resolver autorizadamente la causa llevada a juicio; *d*) el territorio dentro de cuyos límites podía el juez juzgar a los culpables.

2. DATOS HISTÓRICOS. - El origen del f. es antiquísimo. Entre los hebreos se tiene noticia de algunos lugares donde tres veces al mes solían reunirse para dirimir sus disputas. Entre los griegos el f. era llamado ἀγορά y las diferentes especies de f. se encontraban ordinariamente en el centro de la ciudad: casi todas las ciudades de Grecia tenían sus foros. En Roma había 17, de los cuales 14 se destinaban al tráfico mercantil y se llamaban *fora venalia*; los demás se destinaban a la administración de la justicia y recibían el nombre de *fora civilia* y *iudiciaria*.

3. DIVISIÓN Y NOCIÓN. - El f. se divide en: a) *eclesiástico, civil, mixto*, según que la causa a tratar se reserve a la jurisdicción eclesiástica o a la civil, o que se trate de una causa en la que ambas autoridades sean igualmente competentes. Las causas de f. mixto son contenciosas o criminales: son criminales las que se refieren, p. ej., a delitos contra la castidad (can. 2357); es contenciosa en cambio la causa que se refiere, p. ej., a un contrato con juramento sobre materia temporal; b) f. *competente* y no competente, según que el reo esté sujeto o no a la jurisdicción del juez ante el cual ha sido demandado; c) f. *necesario*, cuando se trata de causa que por ley o precepto ha de ser tratada por un tribunal determinado; p. ej., la causa relativa a un beneficio, aunque no sea residencial, ha de ser tratada ante el Ordinario del lugar del beneficio (can. 1560, n. 2). La incompetencia de los demás tribunales en estos casos es relativa, ya que si las causas, con el consentimiento de las partes, son presentadas a otro tribunal el juicio será válido (v. *Tribunal eclesiástico*); d) f. *privilegiado* (v. *Privilegios de los clérigos*), en virtud del cual los miembros del clero están exentos de la jurisdicción laical (privilegio del f.), de suerte que incluso en sus causas temporales no pueden ser llamados a juicio, al menos como demandados, ante un tribunal laico, a no ser que en algunos lugares esté legítimamente dispuesto de otro modo o se haya obtenido el permiso de la Autoridad eclesiástica. Hemos dicho «al menos como demandados», porque se disputa si un eclesiástico puede ser citado como testigo, aunque prevalece la sentencia afirmativa. Este privilegio se deroga por medio de los concordatos (v.) o también por la costumbre, al menos centenaria (Bélgica, Alemania, Holanda). El permiso para citar a una persona que goza del privilegio del f. está reservado a la Sta. Sede o al Ordinario del lugar, según las personas (canon 120). No se viola el privilegio si el eclesiástico es citado por el alcalde, el gobernador de la provincia, o por un ministro del Gobierno, por no ser éstos jueces propiamente tales. El juez municipal en los actos de conciliación viola el privilegio si dirime la cuestión con verdadera jurisdicción contenciosa; e) f. *secular*, es el tribunal laical ante el cual no puede ser citado un miembro del clero (can. 2341).

El f. eclesiástico se divide a su vez en f. interno y f. externo. El f. *externo* toca al gobierno de la Iglesia y trata los asuntos tanto temporales como espirituales de la colectividad o incluso de los individuos, en cuanto forman sociedad: en este tribunal el reo es absuelto o condenado a tenor solamente de las pruebas aducidas. El f. *interno* tiende por el contrario directamente a la santificación de las almas y trata los asuntos relativos a la conciencia de los individuos: en este tribunal se cree al penitente en todas sus afirmaciones sean a favor o sean en contra de él mismo *(asserenti pro se et contra se)* a no ser que claramente aparezca lo contrario. El f. puede ser sacramental o de conciencia: con el f. sacramental tienen relación los pecados, o sea, toda la materia tratada en el acto de la confesión sacramental; en cambio, dentro del f. de conciencia se incluye todo lo que se trata fuera del sacramento de la penitencia y que tiende a la salud espiritual de los individuos. Dedúcese de aquí la diferencia entre el f. *sacramental* y el f. *de conciencia:* en efecto, el primero

es exclusivamente f. penitencial, mientras que el segundo es más general y más extenso, ya que puede ejercerse fuera del sacramento de la penitencia; p. ej., en la absolución de censuras, en la dispensa de irregularidades, etc. Por lo que toca a la Sta. Sede, la Sda. Penitenciaría Apostólica (v.) es un tribunal de f. interno, porque tiene jurisdicción sobre toda la materia del f. interno, incluso no sacramental: en efecto, concede absoluciones, dispensas, conmutaciones, sanaciones, condonaciones sólo para el f. interno (can. 258, § 1). En cambio, los demás dicasterios de la Curia Roma son del f. externo, por tener toda su jurisdicción sobre materias relativas al f. externo.

4. Modos de adquirir el f. - En derecho canónico hay varios modos de adquirir el f. (externo); y son el domicilio, la situación de la cosa, el contrato y el delito.

a) *Ratione domicilii.* El criterio del domicilio se considera el más natural. Por razón del domicilio (v.) o del cuasidomicilio cualquiera puede ser demandado ante el Ordinario del lugar, el cual tiene jurisdicción sobre el súbdito, aunque esté ausente (can. 1561), jurisdicción que él puede ejercer por medio del Ordinario del lugar en que se encuentra el reo. Por lo tanto puede el Ordinario propio citar al reo que se encuentra en otro territorio y si no comparece condenarle en contumacia. La mujer tiene el domicilio del marido, los menores el de los padres o tutores, los amentes el de sus curadores. Si hubiera varios domicilios o cuasidomicilios, el actor tiene derecho a elegir entre ellos el f. competente. Durante el proceso, si el reo muda de domicilio no por eso cesa la competencia del juez que hizo la citación. El que reside en Roma después de un año puede renunciar al tribunal de su Ordinario y pedir ser juzgado por el tribunal de Roma (can. 1562, § 2): este tribunal es en primera instancia el del Vicariato de Roma, no los de la Sta. Sede.

b) *Ratione rei sitæ.* A causa de la situación de la cosa sobre que versa el litigio la parte puede ser demandada ante el Ordinario del lugar donde se encuentra la cosa (canon 1564). Para este f. sólo se admite la acción real sobre la cosa; si ésta se encuentra bajo la jurisdicción de varios Ordinarios hay lugar para la prevención.

c) *Ratione contractus.* Por razón del contrato la parte puede ser demandada ante el Ordinario del lugar en que ha sido estipulado o habrá de ser cumplido el contrato (canon 1565, § 1). En el acto del contrato es permitido a los contratantes elegir el lugar en que las partes, aunque estén ausentes, podrán ser citadas y demandadas (can. 1565, § 2). La elección del lugar se permite solamente en el acto en que el contrato es estipulado, o sea, cuando las partes expresan su consentimiento.

d) *Ratione delicti.* El reo adquiere el f. del lugar en que quebranta la ley. Si después del delito el reo lo abandona, el juez de este lugar tiene derecho a citarlo y dar sentencia contra él (can. 1566). El lugar del delito se considera la diócesis en que el mismo es cometido; si el delito se inicia en una diócesis y se consuma en otra, ambas diócesis se consideran f. competentes; en este caso hay lugar entre los jueces a la prevención (canon 1566). El f. del delito vale sólo para la acción penal, no para la acción civil, que nace del delito, salvo que ésta se proponga, como sucede a menudo, en el mismo proceso penal. *De A.*

BIBL. — P. Capobianco, en *Apollinaris* (1936), p. 364-365; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, 1941, n. 60; M. a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, IV, Torino, 1935, n. 1973; I. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, I, Roma, 1908, n. 390; A. Reiffenstuel, *Ius canonicum universum*, Roma, 1833, II, tit. 2, n. 42; A. Vermeersch e I. Creusen, *Epitome iuris canonici*, vol. III, n. 20; E. Díaz-Morena, *El concepto de territorialidad en el Derecho procesal*, Barcelona, 1954; M. de la Plaza, *Derecho procesal civil*, Barcelona, 1945.

FUNCIONALIDAD CEREBRAL. — 1. Principios generales. - En los animales superiores y en el hombre las funciones nerviosas de relación, o sea las funciones destinadas a poner en relación el organismo con el ambiente tienen su punto de partida en centros especiales escalonados a lo largo del eje nervioso: es decir, a lo largo de la formación anatómica constituída principalmente por células y fibras nerviosas que se divide en encéfalo (contenido en la cavidad craneal y comprende a su vez el cerebro anterior, el cerebelo y el tronco encefálico) y en medula espinal o nerviosa (contenida en la columna vertebral).

Las unidades nerviosas, cuyo conjunto constituye el sistema nervioso, con su admirable complejo de centros, haces y nervios periféricos, son las neuronas. La neurona está formada por la célula nerviosa que esquemáticamente tiene en un polo sus prolongaciones protoplasmáticas y en el otro su prolongación nerviosa. Toda neurona representa una unidad anatómica, que tiene relaciones solamente de contigüidad con las demás neuronas, o una unidad fisiológica, ya que tiene pro-

piedades funcionales algún tanto diversas de las demás neuronas.

Las diversas neuronas se reúnen en sistemas, esto es, en grupos de unidades que tienen fundamentalmente la misma función: así tenemos los sistemas de neuronas aferentes o centrípetas, que llevan las excitaciones de la periferia a los centros; los sistemas de neuronas eferentes o centrífugas, que llevan las excitaciones de los centros a la periferia; los sistemas de asociación, que ligan entre sí los centros en que se elaboran determinadas funciones complejas. Entre sistema y sistema existe una capacidad mayor o menor de autonomía funcional, pero en condiciones fisiológicas normales los diversos sistemas neurónicos obran en mutua colaboración, mientras que en especiales condiciones, de orden sobre todo patológico, cada sistema de neuronas es capaz de adaptaciones funcionales (la llamada *plasticidad*) para enfrentarse eficazmente con las condiciones internas o externas variadas: lo cual explica la transitoriedad de los trastornos determinados por lesiones de formaciones nerviosas, aunque sean muy importantes.

Tampoco los centros, que como hemos dicho constituyen agrupaciones de células nerviosas, diseminadas a lo largo del neuroeje desarrollan funciones rigurosamente específicas e insustituibles. El neuroeje, lejos de ser un simple mosaico de centros nerviosos fisiológicamente distintos, es en su complejidad un órgano unitario cuyos componentes tienen sólo importancia preferente para una determinada función nerviosa. Una función perdida como consecuencia de la supresión de su respectivo centro puede ser eficazmente sustituida dentro de ciertos límites por la actividad de los otros centros. Esta suplencia funcional de los centros nerviosos sobre la cual hemos de volver a hablar se verifica sobre todo en casos de tumores o de procesos inflamatorios que hayan alterado profundamente cualquier porción del eje nervioso: la ablación quirúrgica de la porción alterada que parece había de producir fenómenos deficitarios más graves que los causados por el tumor (ya que además del tumor se arranca necesariamente un trozo más o menos notable de tejido sano circunstante) suele en efecto determinar un mejoramiento funcional: evidentemente porque ha favorecido el juego de las suplencias.

Recordemos, finalmente, que existe una especie de jerarquía en la importancia o dignidad funcional de los diversos sistemas de neuronas y de los diversos centros nerviosos; y que la autonomía funcional tiende a reducirse a medida que se pasa de los centros más bajos (como los centros medulares) a los más elevados (como los centros de la corteza cerebral).

2. Los centros del cerebro anterior. - El cerebro anterior (o cerebro propiamente dicho o *telencéfalo*) se compone principalmente de dos *hemisferios cerebrales*, que representan su parte más voluminosa. Los hemisferios cerebrales están formados a su vez por la *sustancia gris* o *corteza* o *capa cerebral*, constituida por innumerables células nerviosas de estructura y distribución diversas según la porción (o *área*) cortical considerada y de *sustancia blanca* en preferencia subcortical, formada por haces de fibras nerviosas que ligan entre sí los diversos centros corticales o la corteza con las demás porciones del sistema nervioso.

Numerosas fisuras surcan la corteza cerebral y delimitan cierto número de formaciones llamadas *giros* o *circunvoluciones*, en tanto que otras fisuras más extensas y profundas delimitan los cuatro grandes *lóbulos* (frontal, parietal, temporal, occipital) de que está constituido cada hemisferio.

Los modernos estudios sobre la funcionalidad cerebral se basan principalmente en la doctrina de la localización de los centros corticales para las diversas actividades elementales en que se puede dividir —más o menos perfectamente— la compleja función global del cerebro.

Esta doctrina tiene sus orígenes en la frenología de Francisco José Gall (1758-1828). Este sabio alemán defiende que a cada función psíquica corresponde una particular localización cerebral, esto es, un relieve, apreciable inspeccionando la superficie del cráneo y tanto más pronunciado cuanto más desarrollada era la función psíquica correspondiente. Así se delimitaron en la bóveda craneana unos treinta y ocho relieves, generalmente dobles, bilaterales, de los que diez correspondían a los instintos (genético, de dominio, etc.), doce a las facultades morales (sentimiento religioso, ambición, sociabilidad, etc.), dieciséis a las intelectuales (orientación, memoria de las personas, talento matemático, espíritu filosófico, etc.). Los órganos correspondientes a las facultades intelectuales se reagrupan hacia la frente, los correspondientes a las facultades morales hacia la parte superior de la cabeza y los instintos hacia las sienes y el occipucio.

F. J. Gall tuvo el mérito de comprender claramente que el cerebro es el órgano que corresponde a las facultades intelectuales y afectivas: noción que — aunque había sido estudiada ya por Alcmeón de Crotona en el s. VI a. C. — era todavía oscura y discutida; además intuyó que a los lóbulos frontales corresponden las funciones psíquicas superiores; fué también el iniciador de las investigaciones morfológicas y anatomopsicológicas que más tarde se tomaron como base para la antropología patológica y criminal. Gran parte, sin embargo, de su doctrina empírica cayó sin tardar mucho en el descrédito, sobre todo por obra de Flourens, el cual, experimentando en animales, defendió que se podía sostener que cualquier lesión producida en cualquier parte de los hemisferios cerebrales determinaba una debilitación más o menos grave de todas las actividades nerviosas superiores.

Más tarde (1870) Hitzig y Fritsch demostraron que esta pretendida unidad funcional de la corteza era insostenible y desde entonces gracias al trabajo de una gran muchedumbre de experimentadores se fué erigiendo y consolidando gradualmente el moderno edificio de las localizaciones corticales, base de toda la fisiopatología cerebral.

No sería posible recordar aquí el trabajo de estos estudiosos, ni resumir los resultados a que llegaron. Bástenos señalar que después de pacientes y cuidadosas investigaciones por medio de estimulaciones eléctricas y del estudio de destrucciones circunscritas de tejido nervioso, etc., se llegó a la conclusión de que en la corteza se pueden señalar numerosas áreas (200 según Vogt) cada una de ellas dotada de peculiares características histológicas y correspondientes, hasta cierto punto, a peculiares actividades. Es preciso, en efecto, tener presente que *localización cerebral* no significa independencia funcional de centros distintos, destinados a funciones autónomas, sino que significa localización, en áreas distintas, de mecanismos vivientes (motorios, sensitivos, sensoriales, etc.) cuya normal actividad fisiológica debe ser sin embargo integrada con la de otros centros.

Para toda función que no sea elemental es precisa siempre la intervención de más centros corticales y cuanto más compleja es una función tanto más numerosos son los centros que han de concurrir a ella; en las actividades psicomotorias y psicosensoriales más elevadas participa toda o casi toda la corticalidad. No faltan por otra parte las superioridades de suplencia funcional por la cual, al menos en ciertas funciones, es posible recobrarse después de su desaparición, debida a la destrucción de los centros respectivos; de manera que en la práctica cada centro cerebral posee sólo una importancia preferente para una función determinada.

3. Distribución de la actividad cerebral. La actividad motoria (o motilidad voluntaria) tiene sus centros corticales distribuídos a lo largo de la porción posterior de los lóbulos frontales, llamada *zona motriz:* de aquí parten los impulsos para los movimientos voluntarios de la mitad opuesta del cuerpo. De la zona motriz la parte más alta corresponde al miembro inferior y al tronco, la media al miembro superior, la más baja a la cabeza, de manera que los centros para los movimientos de los diversos grupos musculares están al revés respecto de la posición de los grupos musculares correspondientes. Además, la extensión de los diversos centros motorios es proporcional no a la grandeza, sino a la importancia funcional de los órganos respectivos, por lo cual, p. ej., el centro para los movimientos de la mano es bastante más extenso del que sirve para los movimientos del hombro o del tronco. Sabemos, finalmente, que los centros corticales motorios no presiden el movimiento de cada músculo, sino la actividad de los grupos musculares que tienen una determinada función sinérgica (aprensión, levantamiento y similares).

Los centros corticales sensitivos (o de la sensibilidad general) tienen una distribución análoga a la de los centros motorios, pero en su mayor parte se encuentran en una zona algo posterior, correspondiente a la porción más anterior de los lóbulos parietales. Un poco más adentro (y precisamente en la circunvolución parietal inferior), parece que tiene su sede un centro correspondiente a la sensibilidad de las funciones más elevadas de orden psicológico; en efecto, en las lesiones de esta circunvolución se han observado especiales perturbaciones (*agnosias* y *asimbolias* táctiles), por las cuales el individuo se encuentra incapaz de identificar con el tacto dos objetos. A lesiones de esta misma circunvolución se atribuyen igualmente por muchos autores las alteraciones psicológicas del *esquema corpóreo* (esto es, de la conciencia inmediata de la unidad de nuestro cuerpo y de la imagen espacial, tridimensional, que tenemos de nosotros mismos): alteraciones que consisten en la falsa percepción de partes del cuerpo que faltan (el llamado *miembro fan-*

tasma de muchos mutilados) o, por el contrario, en la pérdida de la noción de partes del propio cuerpo en formas alucinatorias particulares que reflejan la propia persona, etc.

Los centros corticales de la función visual se encuentran en la cara interna de los lóbulos occipitales. Los de la función auditiva, del olfato y del gusto tienen su sede en puntos diversos de los lóbulos temporales.

En el llamado *lóbulo prefrontal,* o sea, en la porción anterior del lóbulo frontal, se encuentran los centros correspondientes a las facultades asociativas, las llamadas áreas asociativas, cuya destrucción (determinada en el hombre por razones terapéuticoquirúrgicas) provoca perturbaciones psíquicas más o menos graves con hipotensión afectiva, manifestación de los instintos, puerilidad de la conducta, disminución de la memoria reproductiva, distractibilidad, desinterés, pérdida de la iniciativa, imposibilidad de ver una situación o un problema en su conjunto o de prever su desarrollo, déficit del impulso volitivo y otros fenómenos que manifiestan la existencia en aquella región cortical de centros correspondientes no a funciones elementales, sino a procesos superiores de integración, de síntesis y de control.

Es interesante notar que los trastornos psíquicos que aparecen después de las operaciones en los lóbulos prefrontales y que consisten en modificaciones de la personalidad van acompañados de déficits neurológicos, caracterizados por una motoriedad embarazosa, desprovista de la finura y habilidad precedentemente adquirida por el individuo. El cuadro morboso varía, notablemente a veces, no sólo según la amplitud y la uni- o bilateralidad de la demolición, sino también según factores individuales hasta ahora oscuros.

Obsérvese además que las alteraciones de la personalidad que hemos de temer siempre después de la ablación quirúrgica de un lóbulo prefrontal invadido por un neoplasma no deben detener la obra benéfica del cirujano, porque —como enseña la experiencia clínica— aquellas alteraciones serán siempre de entidad menor que los trastornos provocados por el tumor mismo. Los síntomas causados por la intervención quirúrgica son (para emplear la misma expresión que el neurólogo Jackson) simples síntomas negativos que pueden beneficiarse de las suplencias funcionales, bastante más que los síntomas positivos provocados por el tumor y que son siempre, tanto cuantitativa como cualitativamente, más graves que los negativos.

4. Los centros diencefálicos. - Debajo de los hemisferios, en el centro de la base cerebral, se encuentra una pequeña pero importantísima formación nerviosa llamada diencéfalo. Aquí parecen localizados los principales centros correspondientes a nuestra vida instintivoemotiva, que Pende llama con enfática expresión «puente entre el alma y el cuerpo».

El sentido del hambre y de la sed, las reacciones afectivas de defensa, el instinto sexual, el ritmo de la vigilia y del sueño, la vasomotilidad, los diversos metabolismos, las actividades de las diversas glándulas de secreción interna dependen del funcionamiento regular del diencéfalo, adonde llegan también las *sensibilidades protopáticas* (sentido del dolor, del calor, del frío, etc.) y donde se encuentra también la más importante tal vez, de las glándulas endocrinas: la hipófisis (v.). Compréndese, por lo tanto, el fundamental valor del diencéfalo para el equilibrio timopsíquico del individuo, como lo van confirmando las modernas aportaciones de la psicocirugía.

5. Conclusiones. - No obstante la cantidad realmente imponente de investigaciones anatómicas, fisiopatológicas y clínicas, las cuestiones más importantes a propósito de la actividad cerebral y de sus relaciones con las actividades del espíritu son hasta el presente oscuras. Podemos decir solamente que en la actualidad no es demostrable en la corteza cerebral una diferenciación funcional correspondiente a su imponente diferenciación estructural; que las localizaciones cerebrales conciernen sobre todo a las funciones y son tanto menos delimitadas y precisas cuanto más complejas son las funciones; que el desenvolvimiento fisiológico de las diversas funciones cerebrales requiere una colaboración constante y armónica de todo el sistema nervioso, más aún —por mejor decir— de todo el organismo con su compleja aportación de estímulos, con sus correlaciones neurovegetativas y hormónicas, etc.

Queda en fin totalmente insoluble para la ciencia fisiológica el problema central de la función cerebral: ¿cómo obra el cerebro para sentir, reaccionar, pensar, querer? La fisiología no está en condiciones de responder. En fisiología se conocen cada vez mejor las bases físicas de que se vale el espíritu, los instrumentos que emplea, se conocen también las manifestaciones y —en gran parte— las leyes que lo regulan, pero no ha sido posible coger su esencia, ni comprender cómo se liga

al cuerpo ni se sabe tampoco si la actividad psíquica va unida a un particular dispositivo nervioso o a especiales formaciones cerebrales.

No obstante las más minuciosas investigaciones de los neurocirujanos (cuya obra representa en cierto modo la más perfecta y moderna investigación neurofisiológica), no se ha podido determinar hasta ahora ninguna correlación precisa entre las mutilaciones cerebrales y las disfunciones psíquicas; más aún, puede decirse que los hallazgos neuroquirúrgicos son frecuentemente desconcertantes, haciéndonos dudar de todo cuanto la fisiología creía haber podido determinar. Así —a título de ejemplo— la lobotomía prefrontal suele modificar bastante más la timopsique que las funciones intelectivas de los sujetos operados, mientras que por otra parte sabíamos que la sede correspondiente a los instintos y a las emociones era subcortical, diencefálica y que en cambio en los lóbulos prefrontales residían los órganos correspondientes a las funciones neopsíquicas más elevadas.

Debemos reconocer, por lo tanto, que si la funcionalidad cerebral proporciona elementos útiles para explicar, al menos en parte, el comportamiento humano, no nos revela sin embargo la esencia de las facultades espirituales. Y podemos concluir con Lhermitte que si los fisiólogos conocen hoy bastante bien la organización material que forma el substrato de la actividad psicológica humana se encuentran ignorantes y perplejos ante el problema de las relaciones entre espíritu y materia: su solución es misión de la filosofía. *Riz.*

BIBL. — V. CHALLIOT, *Sistema nervoso*, en EI, XXIV, 623; id., *Fisiopatologia e clinica del lobo frontale*, Roma, 1949.

FUNCIONARIO. — 1. NOCIÓN. - Entiéndese por f. una persona física, por medio de la cual obra un órgano de la administración pública. F., en otros términos, es aquel cuya voluntad, manifestada con determinadas formas, bajo determinadas condiciones y en una esfera bien delimitada de competencia, constituye o concurre a constituir la voluntad del Estado, y al mismo tiempo el que está encargado de ejecutar esta voluntad, cuando se dirige a la consecución de un fin público (actividad jurídica y social).

La idea del f. no está ligada de ningún modo a la de una mayor o menor duración de la función misma; por lo tanto, aun el que asume una función pública, en determinadas circunstancias, para aquel momento se convierte en f., p. ej., los jurados.

Hay que distinguir, sin embargo, entre f. y *empleado público*. El empleo consiste en que uno hace del oficio público su propia profesión para sacar de ella un lucro bajo forma de estipendio. Hoy, aunque el Estado para tener sus funcionarios, no tenga de ordinario otro remedio que recurrir al empleo, jurídicamente, sin embargo, y en sentido riguroso no todos los empleados del Estado son funcionarios ni todos los funcionarios son empleados. Existe a veces la función honoraria, p. ej., el juez de conciliación, sin que haya relación de empleo; así como existe por otra parte el empleado en ciertas actividades del Estado donde no hay un fin público y, por lo tanto, no es f. Entre los empleados y el Estado existe un verdadero contrato de alquiler de trabajo; no así en el concepto de f., donde toda idea de relación patrimonial de suyo está ausente.

Hay que distinguir, finalmente, entre f., empleado y *oficial público*. Oficial público es el que ejercita un servicio público, que puede ser voluntario o impuesto (p. ej., servicio militar). No todo oficial público es por lo tanto empleado. Por otra parte, la función, además del servicio público, implica el encargo o del derecho o de un f. de orden superior. Por lo tanto, no todo oficial público es por lo mismo f.

2. REQUISITOS DEL F. - Parécenos que los signos distintivos del f. han de reducirse a tres: *a*) goce de potestad de imperio por atribución directa por parte del Estado y por lo tanto ejercicio de esta potestad en nombre del mismo; *b*) constitución de la función por iniciativa directa del Estado; *c*) obligación hacia el Estado de cumplir con su misión en conexión con el control del Estado, dirigido a asegurar este cumplimiento. De aquí los funcionarios pueden dividirse y considerarse según la función ejercitada por ellos que puede ser legislativa, ejecutiva y judicial. Admitidos estos principios nos parece bastante clara la importancia intrínseca de las disposiciones legislativas que indican qué personas han de considerarse funcionarios: no dan éstas ningún mandato, sino que regulan el modo como se debe formar la voluntad del Estado, esto es, dentro de qué límites la voluntad de cada funcionario es la voluntad del mismo Estado. Ni con esto se llega a identificar el Estado con sus funcionarios, ni la pluralidad de éstos contradice al principio de la unidad orgánica

del Estado y de su voluntad. En efecto, el f. representa, sí, el Estado, pero sólo dentro de los límites de su competencia, fuera de los cuales su voluntad es puramente individual.

3. Atribuciones y derechos. - El f. en cuanto tal, no puede ser considerado sujeto de derecho, ya que éstos corresponden al Estado y las doctrinas de las personas relativas e incompletas son insostenibles. Por otra parte, la voluntad del Estado dentro de los límites de una función no se distingue, más aún, es toda una con la de su f.: falta, por lo tanto, una verdadera relación jurídica. Sólo si se considera el f. como despojado de su calificación se puede hablar de los derechos del f. Éstos son derechos de naturaleza, por decirlo así, refleja que le corresponden en cuanto no se le considera como f. (y tiene por lo tanto una voluntad autónoma), sino por razón de la función que ejercita o que ha ejercitado o que podría ejercitar. Son, pues, diversas las atribuciones y los derechos relativos según la función ejercitada en el Estado y por el Estado: así, p. ej., las atribuciones señaladas y los derechos reconocidos al Rey en el período monárquico eran distintas de las atribuciones y derechos del Presidente de la República en el régimen republicano y de las atribuciones que hoy tiene el Jefe de Estado en España.

4. Obligaciones morales. - *a*) Al considerar la figura del f. en relación a sus obligaciones morales hay que tener presente ante todo que el poder no proviene del pueblo como de su primer origen, de su primera fuente: el poder viene de Dios, pero no directamente a quien lo ejercita, sino mediatamente, por obra expresa o tácita de la sociedad misma. La sociedad civil y el poder civil son de derecho natural, o sea, divino; en cambio, el modo de constituir la sociedad y de transmitir en ella y ejercitar el poder es de derecho humano. El fin del poder no es el bien o ventaja de quien lo retiene, sino el bien de la sociedad, del pueblo. Los pueblos no están hechos para los gobernantes, sino los gobernantes para los pueblos; los pueblos no han sido hechos ni pueden ser patrimonio privado de una casta, de un partido. De aquí se puede entender fácilmente que la autoridad civil del Estado y de sus funcionarios no puede todo lo que quiere. Ante todo, en su ejercicio, está limitada por el derecho natural y por el derecho positivo divino. Los funcionarios de un Estado deben por lo tanto tener conciencia de su responsabilidad ante Dios, del cual, por la autoridad que revisten, son representantes y a quien habrán de dar severa cuenta del modo con que ejercitaron su poder. *b*) Si consideramos además al f. como individuo, en él surgen las obligaciones de desempeñar con competencia, dignidad y decoro su función, no haciendo esclavos de sus pasiones su oficio y responsabilidad.

El título VII del lib. II del CPE está dedicado a los delitos de los funcionarios públicos en el ejercicio de sus cargos. En él se señalan las culpas en que pueden incurrir los funcionarios como son la prevaricación, la infidelidad en la custodia de documentos, la violación de secretos, la desobediencia y denegación de auxilio, la anticipación, prolongación y abandono de funciones públicas, la usurpación de atribuciones y nombramientos ilegales, abusos contra la honestidad, cohecho, malversación de caudales públicos, fraudes y exacciones ilegales (arts. 351-404).

Los funcionarios que sean hombres de espíritu elevado, de conciencia recta y de rectas intenciones pueden rendir grande servicio al Estado y al pueblo mismo; mientras que de otra suerte pueden ser causa de ruina (v. también *Empleado, Oficial civil, Oficial militar*). *Tar.*

BIBL. — Agostinelli, *Il funzionario di fatto*, Campobasso, 1921; G. Miele, *Pubblica funzione e servizio pubblico*, en *Arch. giur.* (1933); F. Valle, *El funcionario y la moral*, en *Fomento Social*, 10 (1955), 168-187.

FUNCIONES PARROQUIALES. — 1. Noción. Funciones sagradas son en general el conjunto de actos con que se ejerce el culto público (v. *Liturgia*). A la categoría de funciones sagradas pertenecen las f. parroquiales, que se han de distinguir de los derechos parroquiales (can. 463).

En efecto, mientras las f. parroquiales significan más bien deberes eclesiásticos u oficios, los derechos parroquiales son las facultades a las cuales van anejos los derechos de estola y cualquier derecho de precedencia.

Las f. parroquiales están reservadas al párroco (can. 462).

2. Lista de las f. parroquiales. - De no prescribirse otra cosa en cada caso, se consideran f. parroquiales:

a) La administración solemne del bautismo. En caso de necesidad se puede presumir legítimamente la licencia del párroco (canon 738, § 1). Se reserva también al párroco el suplir las ceremonias de un bautismo conferido en caso de necesidad sin tales ceremonias. Es menos probado que esté reservado al párroco la administración de un bautismo

que habiendo sido conferido bajo condición haya de repetirse.

b) El llevar públicamente la Sma. Eucaristía a los enfermos fuera de la iglesia dentro del territorio de la parroquia. Cuando el párroco usa de su derecho no es lícito a los demás sacerdotes llevarla ni siquiera privadamente, tanto más que de suyo la comunión a los enfermos se debe llevar públicamente (can. 847). No está determinado por el derecho común si la primera comunión solemne de los niños pertenece a las f. parroquiales, depende del derecho particular, por lo que a este respecto se ha de estar a lo que dispongan los sínodos diocesanos. La comunión pascual no es función parroquial, si bien el Código exhorta a que se cumpla con el precepto en la parroquia propia o por lo menos se advierta al párroco.

c) El llevar pública o privadamente la Sma. Eucaristía en forma de viático a los enfermos y la administración de la Extremaunción dentro de los confines de la parroquia (can. 850).

En caso de necesidad, o con la licencia al menos presunta del párroco, cualquier sacerdote puede administrar todos los sacramentos aun en forma solemne (can. 848).

Exceptúanse los siguientes casos:

1) Al Obispo enfermo le administran los sacramentos las dignidades o los canónigos de la iglesia catedral (can. 397, n. 3).

2) En las religiones clericales corresponde el mismo derecho al Superior para con todos aquellos que habitan día y noche en la casa (can. 514, § 1); en los monasterios femeninos corresponde al confesor ordinario (can. 514, § 2); en las religiones laicales, al capellán si existe (can. 514); en el seminario, al rector.

d) Las publicaciones de las ordenaciones sagradas (can. 998, § 1) y de los matrimonios (cáns. 1022 ss.); y la bendición y asistencia al matrimonio (cáns. 1180, 1094).

e) Hacer los funerales. Ordinariamente el párroco propio del difunto tiene el derecho de hacer los funerales, esto es, de acompañar el cadáver de la casa a la iglesia, celebrar las exequias y conducir el cadáver al cementerio (can. 1216). Pero si el fiel muere lejos de la parroquia y sus herederos no tratan de trasladarlo, entonces el derecho pasa al párroco del lugar donde ocurrió la muerte (can. 1218).

f) La bendición de las casas el Sábado Santo u otro día según la costumbre local. Nos referimos a la bendición solemne de las casas que ha de hacer el párroco conforme al Ritual Romano. Por costumbre puede ser trasladada a otro día fuera del Sábado Santo.

g) La bendición de la pila bautismal el Sábado Santo. En las iglesias catedrales donde el Cabildo celebra sus funciones, ésta corresponde al Cabildo.

h) Presidir las procesiones públicas fuera de la iglesia, aunque salgan de otras iglesias, aun de religiosos, siempre que se inicien en el territorio de la parroquia propia.

Los religiosos tienen derecho a hacer su procesión durante la octava del Corpus Christi y el rector de la iglesia principal en la fiesta de San Marcos y en el Corpus Christi. Si los regulares llevan sus procesiones en torno de los muros de su iglesia, el párroco no puede oponer ni reclamar ningún derecho. El Cabildo tiene derecho a hacer sus procesiones en sus iglesias.

i) Impartir bendiciones fuera de la iglesia con solemnidad y pompa. No se consideran solemnes las bendiciones que se hacen con un solo ministro o sin ministros y sin concurso de fieles. Así las bendiciones en las casas de los seglares o de los religiosos no están reservadas al párroco.

j) Bendecir los objetos sagrados que según las disposiciones litúrgicas han de ser bendecidos antes de ser usados para la iglesia propia y también para las iglesias y oratorios del territorio propio (can. 1304), n. 3).

Sin embargo, si se opusiera el rector o el superior no podría hacerlo: 1) en las iglesias que tienen rector propio; 2) en las iglesias pertenecientes a una religión clerical; 3) en las iglesias de monjas; 4) en las iglesias de las casas pías o de los religiosos que en su jurisdicción ordinaria están exentos del Ordinario (can. 1304).

Esta facultad no puede ser subdelegada por ser potestad de orden (can. 210) y no estar implícitamente permitida la delegación (canon 1304, n. 3).

La bendición *post partum* no está reservada por el derecho común al párroco, pero puede estarlo por derecho particular.

Para los derechos de estola, v. *Tasas eclesiásticas* (v. también *Párroco*). *Pal.*

BIBL. — L. EISENHOFER, *Compendio de Liturgia católica*, Barcelona, 1957; E. F. REGATILLO, *Funciones parroquiales*, en *Sal Terræ*, 30 (1942), 622-624; E. M. KELLY, *The functions reserved to pastors*, Washington, 1947; E. FERNÁNDEZ REGATILLO, *Derecho parroquial*, Santander, 1951.

FUNDACIÓN PIADOSA. — 1. F. PIADOSA, CORPORACIÓN, CAUSA PÍA EN SU EVOLUCIÓN. - El término fundación es bastante discutido por

usarse promiscuamente para indicar entidades diversas. En la teoría de las personas morales la fundación tiene por término contrapuesto la corporación. El derecho romano en la época más antigua no conoció más que la corporación. En cambio, la fundación está ligada a las primeras formas instituídas por la Iglesia para el cuidado y asistencia de los enfermos, ancianos y necesitados. La Iglesia ha contribuído extraordinariamente al desarrollo de la persona jurídica como forma corporativa, como afirman muchos escritores, para quienes la persona jurídica se deriva de la misma estructura de la Iglesia que es una corporación (la misma palabra Iglesia en su significado originario lo dice) o más exactamente de la doctrina del Cuerpo místico. Además el cristianismo, poniendo en práctica sus conceptos de caridad y de piedad dió vida a la entidad cuyo substrato era una masa de bienes bajo la autoridad del Obispo; de esta masa se destinaba una cuarta parte a obras de caridad. La masa de bienes, su finalidad y administración cesó al crearse una nueva figura de persona jurídica: la causa pía. San Jerónimo describe como cosa notable el fervor de algunos nobles romanos cuyos patrimonios eran destinados a las causas pías. La causa pía fué acogida en la legislación de Justiniano. Éste en su Código habla de «herencias, legados, fideicomisos, donaciones, contratos» a favor de la Iglesia y de las causas pías (C. 1, 2, 23 pr.; cfr. también: C. 3, 45; Nov. 131, 11, 11). La Iglesia, haciendo que la propiedad se destinara a causas piadosas, no sólo daba vida a la fundación, sino que abría nuevos caminos y nuevos fines a la propiedad, adaptando los mismos negocios jurídicos romanos a sus necesidades y desenvolviéndolos hasta alcanzar sus realizaciones jurídicas. Baste recordar, p. ej., que no obstante el disfavor de la ley por la donación, ésta llegó a ser bajo el cristianismo el medio más común de favorecer las causas pías, abandonándose así muchos puntos que habían sido los bastiones jurídicos del derecho romano.

Se puede decir que cuando la actividad de la Iglesia en el campo de las personas morales llegó a su desenvolvimiento definitivo (y el patrimonio eclesiástico vino a dividirse en diversas entidades), la persona jurídica fué concebida como una *universitas personarum* (corporación) o como una *universitas bonorum* (f. piadosa). La corporación tenía por substrato constitutivo una colectividad de personas físicas, la f. piadosa una masa patrimonial, considerada como el centro de relaciones jurídicas y, mientras en la primera eran las personas las que administraban un patrimonio propio, en la f. piadosa (al menos en algunas formas menores) eran las personas quienes administraban un patrimonio confiado a ellas por otro, es decir, por un fundador.

El criterio señalado de distribución no siempre se verificaba en realidad. Se ha de observar con todo que en el derecho canónico se desarrolló poco a poco una selva de personas morales y de entidades privadas de personalidad, así como de conjuntos de bienes, formando categorías intermedias, de las que es difícil dar hoy una individuación precisa. Estos conceptos generales son, sin embargo, los que mejor retratan la evolución de los conceptos de causa pía, fundación y corporación.

2. La f. piadosa en el derecho canónico actual. - Conviene partir del concepto de causa pía. Causa pía en el actual derecho canónico significa en su verdadero concepto un patrimonio destinado a un fin de culto, de piedad o de caridad y comprende todas aquellas entidades no colegiales que la ley reconoce como sujetos de derecho (p. ej., un beneficio), así como aquellas entidades patrimoniales, privadas de personalidad jurídica adheridas de algún modo a los mismos sujetos (cáns. 1491, § 2; 1514-1517; 1544 y ss.) e igualmente los patrimonios destinados a un fin piadoso que por cualquier razón (p. ej., porque el disponente los ha destinado a una persona física o moral no eclesiástica) no pasan a formar parte de los bienes eclesiásticos, aunque caen bajo las normas canónicas precisamente por ser bienes destinados a causas piadosas (cáns. 1513, § 2; 1516). Causa pía es por lo tanto un concepto general; según las diversas figuras que tome podrá llamarse: f. piadosa, institución eclesiástica, legado piadoso (v.), etc.; pero la diferencia entre causa pía y estas otras entidades es sólo la que hay entre el género y la especie, es decir, que estas otras formas (f. piadosa, legado, etc.) no son sino una especie de causas pías, si bien no todas tienen personalidad jurídica.

En cuanto a la distinción entre corporación y f. piadosa puede considerarse que responde a la distinción establecida por el Código de derecho canónico entre persona moral colegial y no colegial (can. 99). Para dar una idea más concreta de la f. piadosa hay que proceder con diligente análisis.

3. Extensión del concepto de f. piadosa.

Los canonistas (y también los civilistas) usan indiferentemente diversos términos: fundación, institución, causa pía, lugar pío, legado piadoso, fundación piadosa, legado en favor del alma, fundación de misas, capellanía, etc. Si ordenamos un poco toda esta terminología (en la que en sustancia se confunde el negocio jurídico con la fundación y ésta con otras entidades que no son fundación) nos parece que pudiéramos decir que la f. piadosa abraza un concepto muy amplio y comprende: *a*) los beneficios; *b*) las instituciones piadosas o fundaciones autónomas; *c*) las fundaciones piadosas o fundaciones fiduciarias; *d*) los legados píos, en las cuales cuatro categorías quedan incluidas con su propia significación todas las entidades arriba mencionadas.

Respecto de los beneficios, v. *Beneficio*.

En cuanto al resto el fundador — persona física (o varias personas físicas) o moral que por acto *entre vivos* o por acto *por causa de muerte* (can. 1513) destina un patrimonio o parte del mismo a un fin religioso (cáns. 1489, § 1; 1515, § 1; 1410; 1544, etc.) — puede querer:

a) destinar tales bienes a dicho fin y *dirigir inmediatamente su declaración a erigir una entidad*, en cuanto que él hace su donación o disposición testamentaria directamente a favor de la persona jurídica que quiere sea erigida *ipso iure*, mediante la aceptación de la competente autoridad eclesiástica o por formal decreto de la misma (can. 100, § 1);

b) atribuir dicha masa de bienes a *una persona moral eclesiástica ya existente* con la carga (disposición modal) de realizar permanentemente cierta obra de culto o caridad mediante las rentas de los mismos bienes;

c) atribuir dichos bienes a una *persona física (eclesiástica* o *laica)* o a una *persona moral no eclesiástica* con la carga de cumplir determinados fines de religión o de caridad.

En el *primer caso* podríamos tener la creación de una persona moral eclesiástica (p. ej., un beneficio, un seminario, una iglesia), pero con más frecuencia se tiene una *fundación autónoma* o *institución piadosa* regida por las normas de los cáns. 1489-1494; en el *segundo caso* nos encontramos frente a una verdadera y propia *f. piadosa* o *fundación fiduciaria*, regida por los cáns. 1544-1551; en el *tercer caso* es un *legado pío* o *disposición modal simple*, regido por los cáns. 1513-1517.

En los dos primeros casos los bienes transmitidos por el fundador piadoso se convierten en bienes eclesiásticos a todos los efectos (cáns. 1495; 1499, § 2; 1497); en el tercer caso, al no verificarse la adquisición de los bienes por parte de una entidad eclesiástica, no puede hablarse ni de verdadera fundación eclesiástica ni de bienes eclesiásticos.

4. Fundación autónoma o instituto eclesiástico. - Limitándonos al caso de una fundación autónoma o instituto eclesiástico, hemos de decir que es necesario: un objeto permanente, un fin religioso (can. 100, § 1), un patrimonio suficiente de modo que sea posible el logro del fin, la intervención de la autoridad religiosa competente. Por lo tanto, el derecho canónico dicta las siguientes normas: el Ordinario publicará un decreto formal de constitución de la entidad solamente después de haberse cerciorado diligentemente del fin religioso querido por el fundador y de la dotación suficiente (canon 1489); el piadoso fundador en el instrumento de fundación consignara diligentemente la naturaleza del instituto, su fin, su dotación, la administración de las rentas, la sucesión en caso de extinción (cáns. 1490, 1591); el Ordinario tiene el derecho y el deber de vigilar, visitar, controlar, etc. (cáns. 1491-1493); los bienes transmitidos por el fundador pasarán a ser propiedad de la persona moral erigida y la administración será regulada por las tablas de fundación y por el CIC (can. 1489, § 3); la erección se presume hecha a tenor de las cláusulas expresas del documento de fundación y en caso de modificación concerniente a la entidad o a su fin, será precisa la licencia de la Santa Sede, a no ser que las tablas de fundación establezcan otra cosa (can. 1494).

Es evidente que si falta la intervención de la autoridad competente eclesiástica o si ésta no acepta el destino señalado por el fundador, los bienes podrán caer igualmente bajo las normas canónicas (cáns. 1513-1517) si son destinados a causas pías; o volver a la masa hereditaria del difunto (p. ej., si el fin no se considera eclesiástico); o también si interviene la autoridad civil como ejecutora, pudiéramos tener una fundación laical (llamada por otros *simple* f. piadosa) que aun podrá ser regulada por el derecho canónico si el destino de la misma es piadoso.

Pasemos ya a la segunda hipótesis.

5. F. piadosa o fundación fiduciaria. - La define de un modo inequívoco el can. 1544, § 1: «con el nombre de fundaciones piadosas entiéndense los bienes temporales transferidos de cualquier modo a una persona moral

eclesiástica, con la carga perpetua o por largo tiempo de emplear las rentas anuales en la celebración de algunas misas, o en cumplir determinadas funciones eclesiásticas u obras de piedad o de caridad».

Nos encontramos, pues, frente a una masa de bienes desprovista de personalidad jurídica, ya que estos bienes deben darse en propiedad a una persona moral ya existente y caer por lo mismo dentro del patrimonio de ésta convirtiéndose así en bienes eclesiásticos (can. 1499, § 2); y respecto al negocio por el cual los bienes son transferidos por el disponente, se trata de una disposición modal con imposición de cargas a la entidad aceptante.

El can. 1544, § 2, nos dice que una vez aceptada legítimamente la fundación se verifica un contrato bilateral innominado: *do ut facias;* mas con esto no se ha de entender que estos bienes se hayan de confundir con los del patrimonio preexistente de la persona moral, de manera que la entidad aceptante quede obligada solamente al cumplimiento de la carga y no a la conservación de los bienes recibidos, ya que el § 1 del mismo canon, al definir la f. piadosa, si es cierto que habla de bienes dados *(bona data)*, añade que la carga debe ser satisfecha con las rentas anuales *(ex reditibus annuis);* por donde para que exista la f. piadosa es necesario que el capital (en sentido jurídico, no económico) entregado o transferido, produzca rentas, por lo que no debe confundirse con el patrimonio preexistente, sino conservar una propia individualidad, que lo señale como bien cargado y vinculado al logro del fin indicado por el fundador y quede por lo tanto sustraído a la libre disposición del aceptante. Si llegaran a cesar los bienes propios de la persona moral, no por esto se extinguiría la obligación de la fundación, y aunque fuese suprimida o extinguida la persona beneficiada, no se extinguirían las cargas que pesan sobre ella en virtud de la f. piadosa, sino que se transmitirían a aquellas personas que la sucedieran (can. 1501); y esto aun en el caso de que el ente moral fuese suprimido por la autoridad civil, a la cual por lo tanto incumbiría la carga de la fundación. Por el contrario, en el caso de perecer los bienes de la f. pía, sin culpa del ente beneficiado, habría de juzgarse extinguida la carga fundada en aquellos bienes.

Para que la f. piadosa pueda tener lugar y sea satisfecha la carga es preciso acomodarse a las siguientes normas:

El Ordinario tiene derecho a establecer con relación a la dote la cuantía de la misma y el modo cómo se han de distribuir sus rentas (can. 1546); la aceptación de los bienes por parte de la persona moral debe ser autorizada con el consentimiento escrito del Ordinario, el cual habrá de cerciorarse antes de la capacidad del aceptante para cumplir la nueva carga, así como de la proporción entre los bienes dados y las cargas exigidas, excluída toda intervención, tanto para la aceptación como para la administración por parte del patrono (can. 1546). Por lo que toca a la administración si se trata de dinero o bienes muebles se depositarán cuanto antes en un lugar seguro designado por el Ordinario a fin de custodiarlo y hacerlo rentar (canon 1547); en toda iglesia deben estar consignadas por escrito todas las cargas que le incumben (can. 1549); cuando fuese necesaria una reducción de las cargas de las fundaciones piadosas se recurrirá a la Sta. Sede (can. 1551).

6. F. PIADOSA Y DERECHO CIVIL. - Aunque el CIC en materia contractual en general ha canonizado el derecho civil de cada nación, ha hecho una excepción (can. 1529) para el acto con que el fundador hace la destinación de sus bienes (*actus inter vivos*, donación *sub modo* o *mortis causa*, testamento, legado, fiducia, fideicomiso). Es decir, que el derecho canónico no reconoce las disposiciones del derecho civil sobre la capacidad de donar y de testar en favor de las causas pías, estableciendo que esta capacidad se ha de tomar sólo del derecho natural y canónico (canon 1513). La consecuencia de esto es que las disposiciones hechas contra la prohibición de la ley civil para el Estado no tiene ningún efecto mientras que para la Iglesia tienen plena eficacia, porque son materia de su competencia (causa pía). *Vio.*

En España el CCE reconoce personalidad jurídica a las fundaciones de interés público reconocidas por la Ley. Su personalidad comienza en el instante en que con arreglo a Derecho hubieren quedado válidamente constituídas (art. 35). La capacidad civil de las fundaciones se regulará por las reglas de su institución debidamente aprobadas por disposición administrativa, cuando este requisito fuere necesario (art. 37). Las personas jurídicas pueden adquirir y poseer bienes de todas clases, así como contraer obligaciones y ejercitar acciones civiles o criminales, conforme a las leyes y reglas de su constitución.

La Iglesia se regirá en este punto por lo concordado entre ambas potestades (art. 38).

Por otra parte, se reconoce a las iglesias, cabildos eclesiásticos, establecimientos de hospitalidad, beneficencia e instrucción pública, asociaciones autorizadas o reconocidas por la Ley y demás personas jurídicas la capacidad para adquirir por testamento (art. 746). El artículo siguiente del CCE establece el modo como se distribuirán los bienes legados por el testador para sufragios y obras piadosas en beneficio de su alma, en el caso de que lo hiciera indeterminadamente y sin especificar su aplicación, de donde se deduce la validez de la institución hereditaria en favor del alma.

En el Concordato de 1953 el Estado español reconoce la personalidad jurídica y la plena capacidad de adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes a todas las instituciones y asociaciones religiosas existentes en España a la entrada en vigor del Concordato y a las que posteriormente sean erigidas o aprobadas en España, correspondiendo la gestión ordinaria y extraordinaria de sus bienes y la vigilancia e inspección de dicha gestión a las autoridades eclesiásticas (artículo IV).

La Iglesia puede... recibir sumas y bienes, muebles e inmuebles, para la prosecución de sus propios fines (art. 18).

Las donaciones, legados o herencias destinados a la construcción de edificios del culto católico o de casas religiosas, o, en general, a finalidades del culto o religiosas, serán equiparados, a todos los efectos tributarios, a aquellos destinados a fines benéficos o beneficodocentes. *Tr.*

BIBL. — P. M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, II, Torino, 1931, p. 471-505; F. X. WERNZ y P. VIDAL, *Ius canonicum*, IV, Roma, 1935, p. 258-299; F. FERRARA, *Le persone giuridiche*, Torino, 1938; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di diritto canonico*, Milano, 1936, p. 228-235; L. BARASSI, *Istituzioni di diritto civile*, Milano, 1921, p. 90 ss., 597 ss.; G. FORCHIELLI, *Il diritto patrimoniale della Chiesa*, Padova, 1935; M. DÍAZ CRUZ, *Los legados*, Madrid, 1951.

G

GARANTÍA. — 1. Noción. - G. es en general el medio que ampara al derechohabiente, en cuanto que le proporciona una caución, adecuada para reforzar el vínculo obligatorio o asegurarse de otra manera el cumplimiento de la obligación. Tiene una existencia subordinada al derecho en cautela, por lo tanto tiene carácter accesorio y sólo en el caso de verificarse el daño sirve para repararlo.

La g. puede ser requerida por la ley o por el juez, o también puede ser convenida entre las partes; puede ser prestada por el mismo obligado o por otra persona por cuenta de él.

La g. puede prestarse de diversos modos y formas, con la constitución de derechos reales sobre cosas muebles (*empeño*, v.) o sobre cosas inmuebles (*hipoteca*, v.), o con la constitución de obligaciones, por las cuales otro deudor se agrega al obligado principal (*fideiyusión)* u obteniendo un anticipo de ejecución a título de arras o prenda, o un aumento de obligación como con la cláusula penal (una especie de pena por el incumplimiento o por el simple retraso).

El sistema de garantía que encuentra su más amplia aplicación en el campo de los derechos patrimoniales se coloca junto a la responsabilidad del deudor, como reforzamiento de los derechos del acreedor. La g. implica a veces una carga para el deudor, como en el caso del empeño; a veces en cambio lleva sólo consigo una ventaja para el acreedor, sin privación inmediata para otros, como ocurre en la fideiyusión y en la hipoteca.

3. Moralidad de la tutela de los derechos del acreedor. - Es conforme con el derecho natural el que el acreedor se defienda contra la posible lesión de sus derechos, cuando falta la confianza recíproca.

El derecho natural no determina sin embargo las formas de g., cuya formulación se debe sólo al derecho positivo. Las leyes civiles en esta materia, en cuanto completan el derecho natural, tienen normalmente valor en conciencia, a no ser que sean demasiado lesivas de los derechos del deudor.

El acreedor por su parte no ha de forzar tanto la tutela de sus derechos que llegue a faltar a la virtud de la caridad. *Pal.*

BIBL. — D. Barbero, *Sistema istituzionale del diritto privato italiano*, I, Torino, 1949, p. 126 ss.; II, Torino, 1949, p. 120 ss., 138 ss.; V. Heylen, *Tractatus de iure et iustitia*, Malines, 1949, p. 362 ss.

GEMELOS. — 1. Generalidad. - En la especie humana el producto de la concepción en cada embarazo suele ser único, pero pueden tenerse también la pluriparidad o multiparidad que generalmente está constituida por dos productos, los cuales toman el nombre de gemelos.

Los partos múltiples son más frecuentes en los países nórdicos que en los mediterráneos; la pluriparidad es frecuentemente hereditaria.

2. Notas embriológicas. - Los g. se distinguen en dos grandes categorías: biovulares y monovulares o uniovulares. En el primer caso los g. se originan del desarrollo independiente de dos huevos llegados simultáneamente a maduración y fecundados por dos distintos espermatozoos. En el segundo caso los g. se derivan de un único huevo fecundado por un solo espermatozoo; en las primeras fases del desarrollo embrional la masa celular se fracciona en partes iguales y vienen a constituirse de este modo dos distintos nodos embrionales, dotados de igual potencia evolutiva, de los cuales se desarrollan dos fetos.

En el embarazo biovular los g. (llamados *biovulares, fraternos* o *discigóticos*) pueden ser del mismo sexo o de sexo diverso y tienen entre sí las semejanzas que suelen encontrarse entre los hijos nacidos de los mismos progenitores. En efecto, cada uno de estos g. tiene su origen independiente del otro, proviniendo de elementos diferentes,

de manera que los dos organismos no poseen un idéntico patrimonio hereditario.

En la gravidez uniovular los g. tienen siempre el mismo sexo y presentan entre sí una grandísima semejanza no sólo en la fisonomía y en el aspecto general, sino hasta en minuciosas particularidades morfológicas, en las actitudes psíquicas y en las predisposiciones morbosas: esto se verifica sobre todo en los embarazos *monocoriales*, en los cuales los dos fetos están contenidos en un único revestimiento. En los g. pertenecientes a esta categoría (que toman el nombre de *monovulares, duplicados, idénticos, homólogos, monocigóticos*) algunos caracteres somáticos pueden presentarse de tal modo que el individuo sea la imagen especular del otro, es decir, que lo que en el uno se encuentra a la derecha en el otro se encuentra a la izquierda. Todas estas semejanzas que dependen de la existencia en los dos g. de un mismo patrimonio cromosómico hereditario no son nunca totalmente absolutas; entre los dos sujetos no existe nunca una verdadera identidad.

3. Cuestiones morales. - Son numerosos e importantes los problemas morales acerca de los g. Nos limitaremos aquí a recordar los que nos parecen los principales.

El problema primero y bastante grave se presenta ya en el acto del parto y se refiere a la conducta del obstétrico en los casos, afortunadamente raros, en que los dos fetos, como introducidos simultáneamente en el canal del parto, se obstaculizan mutuamente para salir a la luz. En estas tristes circunstancias — cuando el peligro sea grave y hayan resultado inútiles todas las tentativas — sugieren algunos tratados de obstetricia la degollación del feto más entorpecido a fin de poder extraer felizmente al otro. La moral católica, sin embargo, prohibe este procedimiento, dada la ilicitud de matar directamente a un individuo incluso a fin de salvar a otros. Convendrá, por lo tanto, que el obstétrico, consciente de no poder, en ningún caso, sacrificar a uno de los dos fetos, predisponga las cosas de modo que recurra oportunamente a la operación cesárea (v. *Feticidio*) o a otras maniobras que le den por lo menos la esperanza de salvar tanto a la madre como a las criaturas.

Otro gran problema se refiere al libre arbitrio. Si las facultades afectivas, intelectivas y volitivas dependen exclusivamente de las estructuras nerviosas y de su actividad funcional en los g. monocigóticos habría de existir con la casi identidad de estructura (o, como se dice, de terreno) una identidad casi absoluta de procesos psíquicos y de conducta. Por el contrario, la experiencia — obtenida tanto estudiando día por día la conducta de estos g., como examinando las desviaciones psicopatológicas (como hizo, p. ej., Luxemburgen para la esquizofrenia) y la criminalidad (Lauge, Stumpel, etc.) — muestra que indudablemente el peso de la herencia es muy fuerte, pero que, junto a ésta, existe una parte estrictamente individual, autónoma, dependiente del terreno, que puede modificar de diverso modo el patrimonio originario. Esta parte individual que se deriva en notable medida de factores educativoambientales, explica la diferencia más o menos notable de las historias de los g. adultos. Con esto se confirma la posibilidad del libre arbitrio, demostrando, una vez más, que la ciencia no contradice las conclusiones de la filosofía.

Por lo demás, la experiencia enseña que aun entre las parejas de g. monocigóticos, crecidos en el mismo ambiente y en las mismas condiciones, suele existir un dominador y un dominado; que a menudo al paso de los años las partes se invierten repetidamente; que nacen entre ellos notables sintonías y discordancias, atracciones y repulsiones, afectos ternísimos y rencores profundos, que pueden llevar incluso a acciones delictivas. Todo esto prueba que en dichos organismos puede haber una gran diferencia espiritual; aunque los instrumentos a disposición de las dos almas sean necesariamente idénticos o casi idénticos en los dos sujetos.

Por lo que se refiere a los llamados *g. conjuntos* o *adherentes*, denominados también monstruosidades dobles reunidas, v. *Cirugía* y *Sacramentos*. *Riz.*

BIBL. — L. Cattaneo, *Lezioni di clinica ostetrico-ginecologica*, II, Roma, 1950; L. Gerda, *La questione dell'infusione dell'anima e l'embriogenesi dei gemelli monozigotici*, en *Atti del IV Congresso internazionale dei medici cattolici*, Roma, 1949; Id., *Studio dei gemelli*, Roma, 1951.

GENERAL. — 1. Noción. - Es el superior máximo de una Orden o Congregación religiosa (Superior General, Ministro General, Prepósito General, Maestro General, Rector Mayor, Gran Maestre, Prior General, Abad General, Abad Primado, etc.). El primero de los Superiores Mayores (can. 488, n. 8).

2. Nombramientos y deberes. - Es nombrado ordinariamente por el Capítulo General; debe tener 40 años y 10 de profesión: su cargo es temporal, salvo que las Constituciones digan expresamente lo contrario (cá-

nones 504-505). Su poder es, en diversos grados, de carácter público y es también poder de jurisdicción en las religiones clericales exentas. A él compete todo poder sobre todas las personas, cosas y lugares de la religión (canon 502) según la norma de las Constituciones.

Tiene la obligación fundamental de hacer que la religión cumpla con su fin específico y procurar la santificación de todos sus miembros.

Las Congregaciones femeninas tienen también su Superiora General. con sólo la potestad dominativa.

En los monasterios *sui iuris* se les asimila la Abadesa (v.). *Pal.*

BIBL. — F. DEPRETER, *Le gouvernement des communautés religieuses*, Anvers, 1930; P. BASTIEN, *Directoire canonique*, Bruges, 1933, p. 198 ss.; L. FANFANI, *Catecismo del estado religioso*, ELE, Barcelona, 1935.

GENOCIDIO. — 1. NOCIÓN. - Neologismo que significa la destrucción de una nación o de una raza e implica, segun la declaración de la Asamblea de la ONU, diversas especies de actos practicados con una colectividad étnica, nacional o religiosa: *a)* matando a todos sus miembros; *b)* infligiéndoles graves daños, materiales o mentales, como la difusión de enfermedades, del alcoholismo, etc.; *c)* imponiendo tales condiciones de vida que por ellas se llegue a una destrucción total o parcial; *d)* impidiendo nuevos nacimientos; *e)* trasladando por la fuerza a los niños nacidos en un grupo determinado.

2. DATOS HISTÓRICOS. - Este hecho se ha repetido muchas veces en la historia. Generalmente las conquistas en los tiempos antiguos se consolidaban con el exterminio de los pueblos vencidos, o también con su reducción a la esclavitud; p. ej., los ilotas bajo el poder de los espartanos. Faraón pretendió la opresión de los israelitas en Egipto ordenando que fueran expuestos sus hijos varones. En tiempos más recientes Cromwell trató de doblegar a los irlandeses, que habían permanecido fieles a su fe católica, desposeyéndolos casi totalmente de su territorio, prohibiéndoles toda profesión liberal, privándolos de todos los derechos políticos e incluso limitándoles los derechos civiles (p. ej.: les prohibía poseer más de seis caballos, aun a los mercaderes, en tiempos en que estos animales eran los únicos medios de transporte), poniendo a los campesinos (mayoría de la población) a merced de los despiadados agentes de los lejanos propietarios ingleses: este régimen duró cerca de dos siglos.

En Turquía, en este siglo, el héroe nacional Ataturk trató de aniquilar a los armenios deportándolos en masa. En Alemania y en Polonia, Hitler hizo morir a millones de judíos.

El g., propiamente dicho, incluye la intención de proceder sistemáticamente a la destrucción de un pueblo determinado. En América las razas indígenas fueron destruídas al Norte por los colonos ingleses y se salvaron en cambio en las partes donde dominó España, de Méjico para abajo. Sucedió así no sólo por el influjo de la Iglesia católica que desde el principio de la conquista se hizo cargo de la defensa de los indígenas, sino también porque los pieles rojas del Norte, queriendo mantener sus costumbres nómadas, venian a ser un continuo peligro para la seguridad de los nuevos colonos: éstos organizaron una serie de acciones defensivas ante las cuales debieron sucumbir aquéllos. Es cierto que a los supervivientes se les concedió el vivir libremente en las llamadas reservas; a los que lo desean se les concede la plena ciudadanía en la república y hasta se les considera con cierto respeto por ser la raza originaria de América.

3. INMORALIDAD DEL G. Y PROVIDENCIAS JURÍDICAS. - En los últimos tiempos ha habido una reacción en forma jurídica contra el g. De él se ocupó la ONU después de la segunda guerra mundial contra el razismo elaborado por Rosenberg en el *Mito del siglo XX* y practicado por Hitler con una crueldad que llenó de indignación a todo el mundo. Es evidente que el g. es incompatible con los principios fundamentales del derecho natural. Como todo hombre, igualmente toda raza y toda nación tiene derecho a la existencia. Sólo Dios es superior a este derecho en cuanto que es creador y por lo tanto Señor absoluto de las existencias creadas. Su intervención directa al ordenar la destrucción de los cananeos y de los pueblos que se oponían a la entrada del pueblo elegido en la Tierra prometida, o que de alguna otra manera perturbaban su posesión pacífica, no puede considerarse más que como una providencia de excepción, ligada a un designio particular de Dios para con aquel pueblo. Aquellos hechos se justifican solamente fundándolos sobre una explícita revelación particular de la voluntad de Dios. Por esta razón nadie puede servirse de aquel ejemplo para aplicarlo de una manera análoga en otros casos, como pre-

tendían los protestantes, tan aficionados al Antiguo Testamento, durante las guerras de religión. La Revelación del Nuevo Testamento y el mensaje de Cristo han abolido el privilegio del pueblo otro tiempo escogido y excluyen toda posibilidad de nuevos privilegios, proclamando la igualdad del derecho de todas las razas y de todas las naciones humanas. La guerra de religión, como cualquier otra guerra, se puede justificar solamente como defensa contra un injusto agresor. En todo caso la defensa tiene siempre sus límites. Lo mismo se ha de decir con relación a las razas y naciones que con su conducta perturban la paz o ponen en peligro la civilización. Si merecen castigo, éste no ha de traspasar los límites de una *inculpata tutela:* siempre están en vigor ciertas normas inviolables de humanidad. Contra la actitud hostil a los hebreos, tan difundida en la Edad Media, la Iglesia proclamó constantemente estos principios: de hecho los hebreos encontraron siempre en sus Estados mejor trato que en ninguna otra parte, aunque sujetos a ciertas restricciones y sin derecho de ciudadanía, sino con sólo un *status* de extranjeros.

En el pensamiento cristiano el g. es condenable, no sólo por ser opuesto al derecho natural y a la universalidad del mensaje de Cristo que llama a todos los pueblos a la adopción de hijos de Dios, sino también por ser contrario a los designios de la Providencia divina. En efecto, ésta al llamar a todos los hombres a ser cooperadores suyos en el largo proceso de la realización en la tierra del reino de los cielos, se sirve no sólo de la acción individual, sino también de la actividad que los hombres pueden desenvolver en cuanto que forman una sociedad. Familias, naciones, imperios, cada uno con sus propios caracteres, tienen en cuanto tales su misión propia. Y Dios ordena las diversas cualidades de las razas a una determinada función especial dentro de aquel plan general que es su inescrutable designio. La destrucción de una raza o de una nación proyectada o decretada por una mente humana, bajo cualquier pretexto, incluso de bien común o por fines que pueden parecer de celo por la gloria de Dios constituye un acto de presunción ante la divina Sabiduría que se ha reservado el juzgar sobre el destino de los pueblos y de las naciones. Es, por lo tanto, un acto de intolerable soberbia y de sacrílega prepotencia. *Boz.*

BIBL. — R. BOREL, *Le crime des génocide principe nouveau de droit international*, en *Le Monde*, 5 diciembre 1945; S. LENER, *Delitti contro l'umanità*, en *Civiltà Cattolica* (1946), II, 186-197; A. DEGLI OCCHI, *Il processo di Norimberga*, Milano, 1947; P. PALAZZINI, *Genocidio*, en EC, VI, 15-19; N. GARCÍA SAMUDIO, *La convención sobre genocidio*, en *Rev. Javeriana*, 36 (1951), 36-39.

GERIATRÍA. — 1. INTRODUCCIÓN. - Con este vocablo de origen griego (γῆρας = vejez, y ἰατρική = ciencia médica) suele designarse la rama reciente de las disciplinas sanitarias que se refiere a las enfermedades de los viejos. Otros usan el término afín, pero no extensivo, de *gerontología*, ciencia que tiene por objeto a los viejos.

Que la medicina se ocupe también de curar las personas ancianas no es ciertamente una novedad. Lo que es nuevo es el concepto de elevar al grado de especialidad —separándolo de la medicina general— cuanto se refiere a la prevención y al tratamiento de las enfermedades de los viejos, a la hospitalización y asistencia de los mismos. Este concepto no ha nacido por una especie de lujo o peor para hacer algo original, sino que ha sido impuesto por las condiciones biológicas de la sociedad actual. De hecho, en estos últimos tiempos —a causa tanto del mejoramiento higiénico general, como de la difusión de los remedios antibióticos (sulfamidas, penicilina, etc.)— estamos asistiendo a una verdadera revolución en lo que se refiere a la distribución de las poblaciones respecto a la edad, a la morbilidad y la mortalidad de los individuos, etc., con el resultado de que mientras hasta hace pocos años los viejos representaban una minoría respecto de la población restante, hoy vienen a convertirse en mayoría y al mismo tiempo han aumentado enormemente las enfermedades crónicas propias de las personas ancianas, mientras que han disminuído las enfermedades infecciosas y agudas, si bien las providencias y reglamentos de la sanidad pública continúan dando la máxima importancia precisamente a las formas infecciosas.

2. NOCIONES ESTADÍSTICAS. - Hace un siglo las enfermedades infecciosas producían el 70 % de las defunciones; este porcentaje era todavía de cerca de 30 % en 1935, y actualmente ha bajado a la mitad. La mortalidad infantil en 50 años se ha reducido en dos tercios y la duración media de la vida ha superado los 60 años, llegando casi a doblarse.

Estos datos unidos a la circunstancia de que la mortalidad en todos los países civilizados va disminuyendo sensiblemente, ha hecho que la población anciana haya crecido en todas partes en una medida extraordinaria.

Esto ha llevado naturalmente al aumento en el número de las formas morbosas propias de la edad tardía que toman el nombre genérico de enfermedades crónicas degenerativas: cardiopatías, arteriopatías, hipertensión, nefritis crónicas, hepatopatías, diabetes, artritis, cáncer, etc. Una simple ojeada a las estadísticas norteamericanas muestra que en los úlimos cincuenta años la mortalidad por enfermedades crónicas y por enfermedades agudas ha tenido poco más o menos la marcha siguiente:

	1901	1920	1945
Formas crónicas ...	50	60	86
Formas agudas	50	40	14

Citemos, finalmente, los datos estadísticos de una gran compañía de seguros estadounidense, de los cuales se deduce que mientras en 1925 la mitad de las hospitalizaciones fué motivada por infecciones agudas y sólo el 5 % por enfermedades crónicas (típicas de las personas ancianas), en 1945 la hospitalización ha sido del 14 % para los casos agudos y del 28 % para los casos crónicos.

3. Consideraciones sanitarias. - Esta inversión de datos y proporciones justifica el grito de alarma de los adelantados de la g.: verdaderamente nos encontramos con una nueva posición de la medicina ante las enfermedades crónicas de la vejez «que han existido siempre, pero que por razón sobre todo de la composición de la población y por la misma dirección de la medicina no habían reclamado hasta ahora toda la atención que merecían». No se debe descuidar la circunstancia de que el número de los afectados por estas enfermedades crónicas es bastante superior a lo que pueden revelarnos las estadísticas, ya que a menudo estas enfermedades son ignoradas o descuidadas por necesidades económicas u omitidas en los certificados de muerte, donde suele indicarse sólo la manifestación final o más saliente.

La g., además de ocuparse de una masa cada vez mayor de sujetos, debe considerar que las enfermedades en los viejos suelen ser hoy prácticamente incurables y —lo que importa conocer también para la cura— asumen características particulares, teniendo en general un comienzo subrepticio, un decurso lento y una sintomatología suave, sin nada de dramático, tanto que a menudo pasan inobservadas. De aquí la necesidad de indagaciones particularmente cuidadosas para la prevención de estos males, de largas y pacientes curas, de dispensarios o sanatorios científicos y asistenciales para la profilaxia, el estudio, la recuperación y el tratamiento de las enfermedades de la senilidad.

De estos sanatorios, llámense gerontocomios o cronicarios, no existe prácticamente traza ninguna actualmente en la mayor parte de las naciones civilizadas, cuyos institutos hospitalarios se emplean todavía casi exclusivamente en la cura de las enfermedades agudas de modo que despiden al enfermo apenas el mal se hace crónico. Sin embargo, estos gerontocomios son actualmente indispensables (como hemos demostrado precedentemente) y de ellos ha de esperar mucho la sociedad, incluso para todo lo que concierne a las futuras y nada improbables posibilidades de prevención y cura de las enfermedades crónicas de los viejos. Es cierto que en casi todas las ciudades existen hospicios, refugios para los mendigos, casas de descanso y similares, pero estas laudables instituciones no tienen nada de común con los cronicarios, del mismo modo que no tienen nada en común los asilos infantiles con los hospitales para niños.

4. Gerocirugía. - La continua prolongación de la vida humana va modificando también las indicaciones de la «cirugía de los viejos», limitadas hasta hace algún tiempo a algunas pocas intervenciones de urgencia: hernias perforadas, apendicitis agudas, afecciones gastroentéricas perforativas u oclusivas, próstata. La restante patología quirúrgica de la vejez se dejaba de lado al juzgarse demasiado peligrosas las intervenciones, e incluso considerando que el que había alcanzado o superado los 70 años habia llegado al límite de la vida y era conveniente «dejarlo morir en paz».

Pero hoy que el número de los que pasan los 70 va aumentando incesantemente, la vejez ya no puede constituir un obstáculo a la cirugía activa, la cual por su parte debe emplear todo cuidado (preparaciones preoperatorias, higiene postoperatoria, etc.) para obtener que las operaciones de los ancianos sean tan poco peligrosas como las que se practican en los adultos.

5. Psicogeriatría. - Contra la creencia comun la declinación senil se debe más a causas psicológicas que a causas somáticas, que en ultimo caso son siempre favorecidas por factores de orden psicopatológico. En efecto, esta declinación es el resultado de la progresiva pérdida de interés por las actividades sociales y generales, y este desinterés creciente lo motivan, o al menos lo favore-

cen, las múltiples frustraciones y desilusiones de la vida moderna: pase al retiro, inutilización de los ancianos de un modo excesivamente burocratizado y mecanizado, etc. Esto contribuye a explicar el que la mujer —«reina de la casa» hasta la más tardía edad—, siendo utilizada por más largo tiempo en su propio ambiente, sufra menos que el hombre de los efectos nocivos del envejecimiento.

El viejo, consciente de haber sido dado de lado, asume necesariamente una actitud mortificada, que puede fácilmente desembocar en la melancolía, aun cuando él mismo trate de reaccionar contra esta condición depresiva con tres modalidades explicadas por M. H. Hollander: la *proyección* (el mundo ha empeorado, no es el anciano quien se ha hecho incapaz de adaptarse a él), la *rigidez* (el anciano rehuye adaptarse por principio, evitando así el admitir que la adaptación ha sido hecha imposible por la senescencia) y la *valoración del pasado* (para escapar a las dificultades del presente).

La comprensión de estos mecanismos defensivos le sirve al psicólogo y al psiquiatra para ayudar a los ancianos en su proceso de adaptación a la vejez.

En realidad la tragedia principal de los viejos no es tanto el dolor físico como la condena a una inercia desmoralizadora y a una mal tolerada dependencia de otros. La g. puede y debe tutelar las tendencias de una masa creciente de individuos que aspiran a una vejez sana para poder ser útiles a sí y a los demás.

6. CONSIDERACIONES MORALES. - El valor ético de la g. y de las instituciones culturales y sanitarias propugnadas por los gerontólogos es evidente. Se trata de alargar la duración de la vida y, lo que más importa, de luchar oportuna y eficazmente contra los ataques y las enfermedades que hacen penosa e infeliz la senectud; trátase en definitiva de incrementar el rendimiento de la sociedad y de asegurar un alivio y bienestar al que por tantos años se sacrificó en el trabajo.

Perspectivas altamente morales ciertamente son las de la g. si se considera lo que las familias y las naciones deben a los viejos, los cuales —después de toda una existencia dedicada al mantenimiento y mejoramiento familiar y social— vienen a encontrarse muy a menudo actualmente en una triste posición de tolerados, sino de malvistos, solo porque se han convertido en un peso improductivo por efecto de su edad y de sus enfermedades crónicas. Añádase que generalmente estos viejos ocultan o descuidan sus males y rehusan las curas para favorecer a los jóvenes hacia los cuales se vuelven preferentemente las atenciones de la familia y de la sociedad. Es, por lo tanto, obra de gran caridad cristiana que nos apresuremos a salir al paso, con toda suerte de auxilios, a esta muchedumbre cada vez más nutrida de individuos para aliviar sus muchos y graves males físicos: de donde podrán obtener una preciosa aportación de serenidad espiritual. *Riz.*

BIBL. — L. FERRANNINI, *Le basi della geriatria*, en *Gazzetta sanitaria*, abril 1951; M. BELTRÁN BÁGUENA, *Lecciones de Geriatría*, 3 vols., Valencia, 1947-1948; G. PIÉDROLA GIL, *La gerocultura, especialidad nueva de la Sanidad Nacional*, Madrid, 1955.

GESTIÓN DE NEGOCIO. — 1. NOCIÓN. - La g. de negocio es el acto del que sin estar obligado por la ley como el tutor o por convención, etc., por propia iniciativa y eventualmente sin conocimiento del interesado, trata asuntos jurídicos o de algún modo cuida de intereses ajenos.

Este instituto jurídico se considera comúnmente como un cuasicontrato bajo el aspecto de un presunto mandato. La gestión se diferencia sin embargo del mandato (aun presunto) por la intervención de un tercero en la esfera de actividades de otro, intervención generalmente de carácter patrimonial: además la causa del mandato es el contrato, en cambio, de la gestión lo es la voluntad del gerente que obra en nombre propio.

2. DERECHO NATURAL. - Este instituto jurídico tiene su fundamento ético en la misma caridad y fraternidad humana porque todos deben y pueden intervenir en ayuda del prójimo cuando se encuentra en necesidad. Tiene por lo tanto su fundamento en el derecho natural y de aquí nacen las principales obligaciones. El gestor está obligado por derecho natural a administrar diligentemente la cosa ajena y resarcir los daños que por su culpa se originasen al dueño, y no puede recurrir a compensaciones ocultas, porque su gestión fue espontánea y voluntaria. No puede sobrepasar los límites de su propia capacidad jurídica, revistiéndose de la personalidad (que no tiene) del dueño; ni puede tampoco seguir en su gestión si el dueño se la prohibe formalmente.

El dueño, una vez iniciada útilmente la gestión, está obligado: *a*) a cumplir las obligaciones contraidas en su nombre por el ges-

tor; *b)* a indemnizar al gestor por las obligaciones que asumió personalmente; *c)* a reembolsarle los gastos necesarios y útiles, o el *lucrum cessans*, con los intereses, desde el día en que fueron hechas.

El Derecho canónico, no legislando en esta materia, se atiene a los principios del derecho natural y civil, siempre que no contradiga al natural (can. 1529).

3. DERECHO CIVIL EN GENERAL. - Basándose en la eficacia de la máxima: se ha de imputar a culpa la intromisión en cosas que no nos pertenecen (*culpa est immiscere se rei ad se non pertinenti:* D. 50, 17, 36), el instituto de la g. de negocios no fué fácilmente reconocido y admitido por las leyes civiles, no sólo por resistirse a reconocer en él la razón de los cuasicontratos, sino también para prevenir abusos, no fácilmente controlables.

4. DERECHO CIVIL ESPAÑOL. - En España la g. de negocios se admite en el título XVI del libro IV del CCE entre los cuasicontratos.

5. NATURALEZA Y EXTENSIÓN. - Acerca de la naturaleza y extensión de la g. de negocios no están concordes los civilistas. Comúnmente se opina que para que exista la g. de negocios son necesarios algunos requisitos esenciales que la diferencien de la noción común de contrato, incluso implícito. Estos requisitos serían: *a)* la intención del gestor de obrar por cuenta del interesado *(animus aliena negotia gerendi)*. Lo que caracteriza la gestión es la voluntariedad del agente; en efecto, si hay obligación de hacerla no existe ya la gestión de negocios; si la obligación es convencional existiría el contrato. Esta intención incluye y requiere el conocimiento, esto es, el gestor debe saber tratar negocios ajenos, aunque sea en nombre propio (cfr. CCE, artículo 1889); *b)* emprender la gestión cuando era útil al interesado *(utiliter coeptum)*, al menos inicialmente; *c)* la ausencia o imposibilidad del propietario *(absentia domini)*.

6. OBJETO. - Los negocios que pueden constituir objeto de la g. de negocios pueden consistir en el desarrollo de una actividad puramente material, p. ej., la reparación personal de la casa del interesado; o en poner en marcha un negocio jurídico, p. ej., en un contrato de ajuste para la reparación de la casa del interesado. La g. de negocios puede además agotarse en un solo acto, como, p. ej., el pago de una deuda, así como puede requerir una serie de actos. Estos actos deben sin embargo referirse siempre a un único asunto. La g. de negocios en cuanto tal no está ligada a solos los actos de administración y de conservación, sino también a la enajenación de una cosa, cuando tenga utilidad para el dueño.

La g. de negocio puede referirse a los negocios de una persona física lo mismo que a los de una persona jurídica; y puede considerar tanto los asuntos de quien tiene capacidad de obrar como los asuntos del que está falto de esta capacidad. Se excluye la gestión de negocios en la administración pública, que tiene una organización propia para obrar; así como se excluye la gestión procesal.

7. OBLIGACIONES DEL GESTOR. - Las obligaciones del gestor no dependen de su voluntad, sino de la ley, ya que la voluntad del gestor importa sólo en cuanto se dirige a poner en marcha la gestión y no en cuanto pueda obligar al gestor y al dueño. Es suficiente que el gestor haya querido gestionar; mientras que carece de importancia el que haya querido obligarse. Por lo demás, en la g. del negocio no es necesaria la capacidad de obligarse, sino sólo la de obrar: la voluntad no se dirige a la obligación, sino sólo al hecho de la gestión. El gestor quedará por lo tanto obligado como gestor plenamente capaz en relación con el interesado. Sus obligaciones se derivan del hecho de la gestión y no de un precedente contrato de mandato que está totalmente excluido. Dado sin embargo que la gestión consiste en la conclusión de contratos por cuenta del dueño, aunque en nombre del gestor, ciertamente es necesario que el gestor tenga también la capacidad jurídica de obligarse que es necesaria para la conclusión de estos contratos. La ley que impone al gestor la obligación de continuar la gestión comenzada (cfr. CCE, art. 1888) y conducirla a su término prescinde de la voluntad del gestor mismo: esto en consideración al daño que puede originársele al dueño de una inoportuna interrupción de la gestión. Las demás obligaciones a cargo del gestor se asimilan por analogía a las de un mandatario común.

8. OBLIGACIONES DEL DUEÑO. - Al dueño le señala el derecho civil todas las obligaciones de que hemos hablado tratando del derecho natural. Estas obligaciones, sin embargo, cesan si es incapaz de obligarse y si prohibió al gestor injerirse en sus negocios (CCE, artículos 1888-1894). *Tar.-Tr.*

BIBL. — G. J. WAFFELAERT, *De iustitia*, I, Brugis, 1885; n. 784; MARC, GESTERMANN y RAUS, *Theol. mor.*, I, Lugduni, 1927, n. 1091; B. H. MERKELBACH, *Summa theol. mor.*, II, París, 1932, n. 588; BALBI, *Negozio gestorio*, Milano, 1940; CASATI y RUSSO, *Manuale di diritto civile*, Torino, 1948, p. 716.

GINECOLOGÍA. — 1. Definición. - Es la parte de la ciencia médica que estudia y cura las imperfecciones y enfermedades que tienen su sede u origen en el aparato genital femenino, fuera de los estados de embarazo, parto y sobreparto que son objeto de la Obstetricia (v.). Dejando de propósito cuanto concierne a los grandes progresos de la g. moderna nos fijaremos solamente en los problemas morales más importantes que tienen relación con este asunto.

2. Perturbaciones periódicas. - El ciclo genital femenino es muy complejo por interesar desde la pubertad al climaterio (o menopausia) durante unos siete lustros gran parte de la biología de la mujer. En este ciclo participan directamente la hipófisis y los ovarios e indirectamente, pero siempre de una manera más o menos importante la glándula tiroides y otras endocrinas, el sistema nervioso vegetativo y el de relación, con repercusiones una veces modestas y otras clarísimas en la timopsique y en la misma noopsique.

De los procesos hormonales y de las principales modificaciones que se verifican en la pubertad y en el climaterio se habla en la voz *Gónadas*. Aquí nos fijamos en las perturbaciones neuropsíquicas que surgen a menudo durante dicho ciclo porque tienen mucha importancia moral, ya que explican, y en parte justifican, las periódicas anomalías de la conducta que aparecen frecuentemente. Recordemos a este propósito que sólo en un 20 % aproximado de los casos transcurre el ciclo de una manera totalmente fisiológica; en el 60 % de los casos va precedido o acompañado de perturbaciones locales o generales, que por ser de poca importancia no influyen prácticamente en la actividad y comportamiento de los sujetos; en el restante 20 % las perturbaciones son tan importantes que impiden la actividad ordinaria de la persona y modifican transitoriamente sus reacciones nerviosas y a veces hasta sus condiciones psíquicas.

Unas veces se trata de cefaleas o jaquecas, penosísimas en ocasiones. Otras de dolores vivos y agudos; en no pocos casos estos fenómenos dolorosos van acompañados de perturbaciones reflejas (gastralgias, estreñimiento, palpitaciones cardíacas, etc.), y a veces, como hemos dicho, de trastornos neuropsíquicos: insomnios, pesadillas, erotismo nervioso, manifestaciones depresivas o ansiosas, obsesiones, amagos de manía persecutoria, etc.

El conocimiento de esta fenomenología y de su exacta individuación etiopatológica es importante no sólo para la cura, sino también para la comprensión y justificación moral de las episódicas desviaciones psíquicas de los sujetos. Trátase, en efecto, de mujeres caprichosas sólo en apariencia, inconstantes, lunáticas, pero en realidad enfermas, aunque sólo de un modo transitorio, cuya responsabilidad moral puede ser más o menos reducida porque los eventuales actos inconsiderados realizados por ellas en aquellos intervalos, dependen de estímulos anormales o de reacciones excesivas de naturaleza acentuadamente patológica.

3. Operaciones quirúrgicas de los órganos internos. - Cualquier intervención quirúrgica, incluso para extirpar los órganos genitales internos se justifica moralmente sólo cuando lo requiere el tratamiento de neoplasmas o de otras graves enfermedades locales que de otra manera no tendrían cura. Semejantes intervenciones son por lo tanto ilícitas en el caso de afecciones benignas o en general curables con técnicas conservativas, ya que determinarían mutilaciones o esterilidad sin justificación suficiente.

Para los reflejos morales de estas operaciones, v. *Cirugía, Esterilidad, Esterilización.*

4. Operaciones quirúrgicas en los órganos externos. - *a)* Aun cuando no siempre es válida la correlación entre defloración y pérdida de la virginidad, ya que puede darse el caso de que no exista la primera por una elasticidad no común del himen, o la segunda a causa de un trauma accidental, sin embargo, dada la antítesis habitual entre virginidad y defloración, suele darse una gran importancia al himen en el matrimonio, por lo que, como dice oportunamente Scremin, «no es lícito al médico prestar su cooperación o dar su consejo para reconstruir o simular las señales de virginidad a quien voluntaria y culpablemente las hubiera perdido y requiriese su ciencia y consejo para engañar a otro». Sólo en el caso en que el médico estuviese cierto de que el desgarro no ha sido culpable, estaría moralmente autorizado a tal reconstrucción.

Naturalmente al ginecólogo le es lícito igualmente practicar en el himen las incisiones que fueren necesarias para la vida conyugal o tratar quirúrgicamente otras ginecopatías, siempre que la operación sea requerida por el marido y en ella consienta el otro cónyuge.

b) Si el *vaginismo* (v. *Impotencia*) depende de una lesión inflamatoria o traumática local determinada lo mismo antes que después del matrimonio, el tratamiento cicatri-

zante de la lesión suele ser eficaz y definitivo. Otras veces la enfermedad depende de una defloración incompleta o de un himen fibroso que hace difícil y doloroso el acto conyugal y origina en seguida reflejos defensivos de naturaleza psíquica, difícilmente reversible: convendrá entonces proceder oportunamente a la escisión del himen y a cuanto eventualmente sea necesario a fin de eliminar una de las causas de impotencia.

c) La *frigidez* femenina, aunque no tiene valor ninguno en orden a la nulidad del matrimonio (v. *Impotencia*), constituye a menudo motivo de disgustos y desavenencias entre los cónyuges, por lo que moralmente es lícito curarla. A veces la cura es hormonal, o también consiste en eliminar diversas intoxicaciones o en remover la nociva influencia de enfermedades neuropsíquicas, etc. Otras veces la frigidez se debe a la situación del clítoris (teleclitoridia) o a su hipersensibilidad. En el primer caso es lícito corregir el defecto con la operación de Halban; y en el segundo es lícito proceder a la desensibilización y a la denervación propuesta por Serich y en caso extremo a la clitoridectomia.

Estas operaciones son también lícitas para alcanzar los fines del matrimonio.

La hiperestesia sexual femenina (v. *Perversiones sexuales*), por el contrario, puede ser síntoma de enfermedades nerviosas o mentales, o también puede ser producida (o por lo menos favorecida en grado notable) por perturbaciones endocrinas (hiperfoliculinismo, etc.), o por estímulos locales anormales: dermatosis, irritación debida a los oxiuros, etc. Todos estos casos entran en el campo de la medicina y es lógico y lícito curarlos. *Riz.*

BIBL. — A. MATELL, G., Milano, 1950; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953; A. SOBRADILLO, *Enquiridión de deontología médica*, Madrid, 1950; I. LÓPEZ IBOR, *Pensamiento médico y moral profesional*, Valencia, 1951; R. CAMACHO, *Moral íntima de los cónyuges*, Madrid, 1951.

GLORIA DE DIOS. — 1. NATURALEZA. - La g. formalmente entendida consiste en que la excelencia de un ser intelectual sea conocida y alabada; San Agustín la define *clara noticia con alabanza*. El fundamento de la g. formal (g. objetiva) es la excelencia de un ser intelectual, y también la manifestación de sus dotes egregias en las obras realizadas por él.

2. DISTINCIONES. - Conviene distinguir la g. interna de Dios de su g. externa. La g. interna de Dios consiste en el conocimiento infinito que tiene Dios de sí mismo y en el amor infinito con que se ama. Su g. externa objetiva, o sea fundamental, es la manifestación de los atributos divinos en las cosas creadas por Dios y en su actividad multiforme; la g. externa y formal de Dios consiste en que las criaturas intelectuales conocen a Dios y tienden libremente a Él como fin último: entre los actos que constituyen la g. formal de Dios, el amor del Señor sobre todas las cosas es en este mundo el principal.

3. OBLIGACIÓN DE GLORIFICAR A DIOS. - Dios que por sus infinitas perfecciones es digno de todo honor y que en sus obras no puede depender de ninguna criatura, hizo el mundo para su g. externa (Concilio Vaticano, Denz. 1805): pero como esta g. no es realmente distinta de la perfección de las criaturas, Dios no sólo no puede ser tachado de egoísmo, sino que sus obras son un acto de suma benevolencia. En particular el hombre que tiene obligación de glorificar formalmente a Dios en todas sus acciones libres, es perfecto en la medida en que da esta g. al Señor. *Man.*

BIBL. — C. TOUSSAINT, *Gloire de Dieu*, en DTC, VI, 1386-1393; H. LESETRE, *Gloire de Dieu*, en *Dict. de la Bible*, III, 251-252; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, París, 1923; J. PERINI, *Actus et potentia tamquam fundamentum ontologicum ordinis et obligationis moralis*, Albae, 1945, p. 71-76.

«GLORIA PATRI» (Gloria al Padre). — 1. ORIGEN E HISTORIA. - El G. Patri (Gloria al Padre), llamado también doxología menor, indica una fórmula litúrgica para glorificar a Dios uno y trino; se atribuye a San Dámaso Papa y tiene una riquísima tradición epigráfica y literaria. Según Orígenes (*De Oratione*, 33) toda oración ha de terminar con la alabanza a Dios por Cristo en el Espíritu Santo; con frecuencia los Santos Padres concluyen con ella sus discursos. La antigua fórmula de los Orientales era de hecho el *G. Patri per Filium in Spiritu Sancto;* contra este uso una inscripción siríaca de 369 y Flaviano, obispo de Antioquía (ca. 381), con muchos monjes usaron la fórmula G. *Patri et Filio et Spiritui Sancto*, para indicar mejor la consustancialidad de las tres Divinas Personas, fórmula que después se introdujo y llegó a ser común como distintivo contra los arrianos. En la liturgia mozarábica, según el Sal. 28, 3, y según un precepto de un Concilio de Toledo de 633, se dice *G. et honor Patri et Filio...* El final de la doxología menor fué por varios siglos en el Occidente, y lo es todavía en Oriente, según Rom., 16, 27, y

Hebr., 13, 21, simplemente *Nunc et semper et in sæcula sæculorum.* La adición *Sicut erat in principio* no se sabe precisamente cuándo y dónde fué introducida: se formó en Occidente al tiempo de las controversias arrianas y sólo aquí tuvo larguísima difusión; el sínodo de Vaison II (529) decreta que lo mismo que en Roma en las Galias se diga de esta forma por causa de los arrianos. El primero en testimoniar la conclusión doxológica de los salmos es Casiano (*De instit. coenobiorum*, 2, 8).

2. Uso. - El *G. Patri* se usa al fin de todos los salmos en la liturgia occidental: con esto los cantos del Antiguo Testamento aun externamente reciben una impronta cristiana y la alabanza contenida en ella se dirige expresamente a la Sma. Trinidad. Conservando el uso más primitivo de la Iglesia, se omite durante el tiempo de Pasión en la Misa y en los Responsorios del oficio divino, durante el Triduo Sagrado de la Semana Santa, también en los salmos del Oficio y además en las Misas y en el Oficio por los difuntos. *Pal.*

BIBL. — H. Leclercq, en DACL, IV, 1525-1536; I. A. Iungmann, *Missarum sollemnia*, I, Viena, 1949, p. 406-407.

GOBIERNO. — 1. Noción. - Cualquiera que sea la forma de g., monárquico o republicano, constitucional o parlamentario, es preciso ante todo que haya un g., de otra suerte ninguna sociedad podría subsistir. Por lo tanto, la existencia del g. la justifica el orden intrínseco que establece y conserva las relaciones de los hombres que han de vivir y de hecho viven en sociedad. El g. de una sociedad compleja como lo es la civil, debe ser fuerte, esto es, capaz de ordenar y dirigir todas las actividades de las familias y de los demás organismos que pueden desenvolverse dentro de esta sociedad; corporaciones, sindicatos, partidos, círculos, etc. El g. lo forman aquellos hombres que tienen en su mano la suma del poder social y disponen de él, bien concentrando la autoridad y responsabilidad en uno solo (monarquía absoluta, dictadura) o distribuyéndola armónicamente entre varios (rey constitucional o presidente, poder ejecutivo, cámaras parlamentarias, cortes, tribunales de justicia). Frecuentemente se entiende por g. el poder ejecutivo, es decir, el Consejo de Ministros, pero éste no puede funcionar, evidentemente, sino de acuerdo con los demás poderes.

2. Necesidad de un g. - La necesidad de que exista un g. lleva consigo la obligación moral de los ciudadanos de respetarlo, aun cuando sea un g. solamente de hecho. En este caso, sin embargo, el respeto que se le debe no se extiende tanto como el que se debe a un g. de derecho. Esto se verifica, p. ej., en tiempo de guerra, durante la ocupación de un enemigo invasor. La norma general entonces es que se debe obedecer a las providencias tomadas por él para la conservación del orden público y para las más inmediatas necesidades sociales (abastecimientos, comercio ordinario, etc.). Llámase g. de derecho o legítimo el que tiene el poder por una investidura directa o indirecta del pueblo efectuada según formas que tienen el consentimiento tácito o expreso del mismo. De suyo cesa de ser gobierno de derecho, cuando se convierte en tiránico de un modo habitual (v. *Tiranía*).

3. Participación en el g. - Según la ley natural divina todo ciudadano tiene derecho a participar en la autoridad estatal, esto es, en el gobierno, al menos para oponerse al abuso del poder. De este mínimo se puede llegar a otros grados de participación cada vez más elevados. Llámase democracia (v.) aquella forma de g. en que se trata de realizar esta fórmula al máximo, sea extendiendo esta participación al mayor número posible, sea aumentando los medios de una participación más directa. La verdadera democracia exige que a estos grados de participación corresponda una conciencia de la obligación que tienen los ciudadanos de procurar en la vida social antes que nada el bien común (v.) y de cuidar de adquirir todos aquellos conocimientos, sobre todo prácticos, que los hagan idóneos para ejercer tales derechos. Donde falta este sentido de responsabilidad social la extensión del voto puede llevar a un grave daño en el bien común y terminar en una situación antisocial. La participación de los ciudadanos en el g. se ejercita principalmente con el voto por el que el pueblo designa a aquellos que han de ejercitar la administración de los municipios, de las provincias o del Estado (v. *Elecciones políticas*), o también decide directamente la aprobación o no aprobación de una ley por medio del referéndum. Además del voto hay otra participación en el g. que es la crítica libre hecha en público de los actos de los gobernantes, por medio de la prensa o en reuniones libres, crítica que ejerce frecuentemente un influjo decisivo en las deliberaciones de las Cámaras (v. *Cámaras legislativas*).

4. G. y burocracia. - Por otra parte, se ha de tener presente que cualquier g. debe ser-

virse para obrar de instrumentos técnicamente capaces, que son los empleados que forman en su conjunto la llamada burocracia (v.). Su influjo práctico ha crecido mucho en los últimos tiempos en que la técnica en general, y la administrativa en particular ha alcanzado tan vasta importancia. Es cierto que los empleados son subordinados frente al Estado, pero a menudo por su competencia técnica y por el hecho de que la continuidad de la práctica está en sus manos se convierten en criados-amos, por lo que al hablar del g. no se puede, sobre todo en nuestros días, dejar de considerarlos como uno de los elementos indispensables del mismo. Su deber moral es servir al bien común y obrar como instrumento de la autoridad pública, sin pretender (especialmente los empleados más altos) sustituir las directrices de las Cámaras o de los Ministerios por sus propias ideas. Por otra parte, el pueblo y los jefes elegidos por él tienen el deber de reconocer la aportación cada vez más necesaria de la burocracia a la administración del Estado y de tratarlos por lo tanto no como criados, sino como colaboradores. En la práctica no es posible una buena administración estatal sin una burocracia eficiente y concienzuda, y hubo Estados que prosperaron y alcanzaron el consentimiento de las masas (como Austria, sobre todo en los tiempos de María Teresa) empleando como medio principal de soberanía precisamente una burocracia escogida, diligente y bien disciplinada.

5. Misión y deberes del g. - La misión de cualquier forma de g. es procurar lograr según las posibilidades del momento histórico el grado de bienestar social consentido por la capacidad material y espiritual del pueblo. El g. tiene a este fin el poder de regular las modalidades del derecho de los ciudadanos (libertad de conciencia, conservación y desarrollo de la vida y de las facultades humanas, trabajo y propiedad privada, libertad jurídica de movimiento y de iniciativa, de asociación, etc.); y sus disposiciones encaminadas a conseguir una vida social satisfactoria han de ser respetadas por todos, incluso con el sacrificio de los intereses privados individuales, siempre que con estas reglamentaciones no se ataque a la esencia misma de estos derechos. El juicio sobre esto debe ser garantizado por la existencia de un Tribunal Supremo, que debiera tener autoridad para vetar aquellas leyes, decretos o disposiciones del g., incluso los emanados con las formas requeridas de legalidad externa (aun con voto unánime de las Cámaras), que violaran la esencia de tales derechos. Un g., aun de forma democrática, culpable de tal violación, perdería en aquel momento su autoridad por cuanto que se pondría en oposición a la ley natural divina de la que se deriva toda autoridad. Ya no se le podría aplicar la sentencia sagrada de que todo poder viene de Dios *(omnis potestas a Deo)* (v. *Revolución*).

Fuera de esta hipótesis el poder del g. es universal, es decir, que se extiende con formas jurídicas, regulando todas las actividades que pueden nacer y desenvolverse en un pueblo, con una función no sólo negativa, como lo sería la del llamado *Estado policía*, que se limita a vigilar el orden público e impedir los abusos de un ciudadano sobre otro, sino también positiva como la que se defiende en los tiempos actuales, o sea, de intervención en los servicios de interés público (transportes, comunicaciones, bancos, escuelas, casas, higiene, etc.), en las relaciones entre capital y trabajo, y en la economía en general para lograr una mayor justicia social (v.). Es una característica de los gobiernos modernos una tendencia cada vez mayor hacia un sistema de planificación. que reduce al mínimo la iniciativa privada. Acerca de esto puede discutirse bajo dos puntos de vista, el primero es el de la inviolabilidad de los derechos esenciales, garantizados por el derecho natural, el segundo es el de la utilidad común de tales sistemas en la realidad. En el primer punto no se puede menos de excluir en nombre del derecho natural todo lo que se opone a aquella inviolabilidad. En el segundo la respuesta depende de los resultados prácticos. Pero no se puede decir que sea de suyo ilícito el intentarlos. En un régimen de democracia es la mayoría a quien corresponde decidir a este propósito.

6. Defensa del g. - Todo g. tiene derecho a defender el ejercicio de sus funciones (incluso el g. de hecho dentro de los límites señalados) y, por lo tanto, a reprimir con la fuerza las tentativas individuales o colectivas que pudieran surgir para sustraerse a su autoridad o para amenazarla con medios violentos. En particular un Estado democrático tiene derecho y deber de prevenir tal acción de los que tratan de destruir la base misma del Estado, esto es, el principio de la libertad política. Éstos no tienen derecho de organización en un Estado democrático. Boz.

BIBL. — G. PARDO, *Il conflitto costituzionale e la trasformazione del diritto pubblico inglese*, en *Rivista del diritto pubblico*, 1 (1910), 407-414; I. REDSLOP, *Le régime parlementaire*, París, 1924; E. CROSA, *Lo Stato parlamentare in Inghilterra e in Germania*, Padova, 1924; íd., *Sulla teoria delle forme di Stato*, en *Riv. intern. di filosofia del diritto*, 11 (1931), 232 ss.; M. DENDIAS, *La fonction gouvernementale et les actes de son exercice*, París, 1936; G. BALLADORE-PALLIERI, *Diritto costituzionale*, Milano, 1949, p. 215 ss.; C. CODACCI-PISANELLI, *Governo legislatore*, en *Civitas*, 2, n. 9 (1951), 19 ss.; L. ELIA, *Il Governo come comitato direttivo del Parlamento*, ibíd., 2, n. 4 (1951), 59 ss.; C. COLOMER MARQUÉS, *La Iglesia y la política*, Barcelona, 1955; L. VILLUENDA POLO, *La política y los católicos*, Barcelona, 1947; J. M. PEMÁN, *Cartas a un escéptico en materia de formas de gobierno...*, Madrid, 1937; M. RIQUET, *El cristiano ante el poder*, Bilbao, 1945.

GÓNADAS. — 1. DEFINICIÓN. - Es término derivado del griego (γόνος = reproducción) e indica las glándulas productoras de los elementos germinativos tanto masculinos (testículos) como femeninos (ovarios).

2. GÓNADAS MASCULINAS. - La gónada masculina está formada por dos tejidos separados:

a) el *tejido tubular* en el que se producen los espermatozoides, que representan el elemento fecundante, son emitidos con la secreción de glándulas accesorias y constituyen la secreción externa testicular;

b) el *tejido intersticial,* puramente endocrino, que realiza las siguientes acciones de la más alta importancia fisiológica: 1) acción tropomorfoexcitadora que favorece el desarrollo de los caracteres sexuales, aun secundarios y terciarios (timbre de la voz, distribución del pelo, proporciones corporales, características de la combatividad y agresividad); 2) acción estimuladora específica; 3) acción metabólica; 4) acción tónica sobre el sistema nervioso (incluído el biotono psíquico); relaciones con otras glándulas de secreción interna (sinergia con la prehipófisis, las suprarrenales, la tiroides; antagonismo con el timo). En la senectud las gónadas se van reduciendo en un proceso involutivo más o menos notable de atrofia simple o fibrosa, con alteración degenerativa de la espermatogénesis.

3. GÓNADAS FEMENINAS. - La gónada femenina tiene también una secreción externa (con producción de óvulos) y una secreción interna regulada por la evolución, o sea, por el desarrollo y maduración de los folículos, que bajo el influjo estimulante de ciertas hormonas de la prehipófisis, segregan el *liquor folliculi,* que contiene una hormona especial llamada *foliculina* o *estrona.* Cuando el folículo se rompe, el óvulo pasa por la trompa de Falopio a la cavidad uterina para ser fecundado. Las paredes del folículo sufren después notables modificaciones, dando origen a una formación que por su colorido toma el nombre de *cuerpo lúteo* y que elabora una hormona especial, la *luteína.* Si tiene lugar la fecundación el cuerpo lúteo se hipertrofia por varios meses y protege con su secreción hormónica el embrión, evitando la expulsión (aborto). Si la fecundación no llega a realizarse el cuerpo lúteo se retrae un par de semanas y madura otro folículo, repitiéndose este ciclo durante todo el tiempo de la capacidad genesíaca (unos 35 años).

La misión de la foliculina es gobernar la primera fase del ciclo mentruo (dos semanas), acentuando todos los caracteres somáticos y psíquicos de la femineidad; la hormona «prolán A» de la prehipófisis y la hormona tiroides obran correlativamente con la hormona folicular. La segunda fase del ciclo (otras dos semanas) es regida por la luteína que inhibe la maduración de un nuevo folículo y estimula los fenómenos relacionados con la función maternal. Con las hormonas del cuerpo lúteo obran sinérgicamente la hormona prehipofisaria «prolán B», la hormona de la corteza suprarrenal y la insulina.

Toda la endocrinología femenina se funda fisiológicamente en la secreción de las dos hormonas citadas, pero se ha de recordar también la existencia de una tercera hormona, virilogénica, que en determinadas condiciones puede favorecer la aparición de caracteres masculinos más o menos evidentes.

4. PUBERTAD Y CLIMATERIO. - En ambos sexos el período reproductivo va desde la pubertad al climaterio, fases de la vida sexual más evidentes y características en la mujer que en el hombre, pero que se observan también en éste.

La pubertad (más precoz en las muchachas que en los jóvenes, y en general más retardada cuanto más avanzamos hacia el norte) oscila en nuestros países entre los 10 y los 16 años. Se caracteriza por el desarrollo armónico de la individualidad sexual con el crecimiento y maduración de las g. y la aparición y afirmación definitiva de todo el conjunto de caracteres sexuales: cambio de voz, desarrollo inicial de vello y pelo en diversas partes del cuerpo, etc., en los hombres; desarrollo mamario y piloso y aparición de las reglas, etc., en la mujer. Este conjunto de manifestaciones depende de la evolución de las g. (en sus diversos compo-

nentes endo y exocrinos): evolución estimulada y guiada a su vez por las hormonas gonadotrópicas de la hipófisis anterior.

La vida sexual declina más o menos rápidamente con el climaterio: período que se presenta de una manera más clara en la mujer (con la cesación de las reglas o menopausia), aparece hacia los 50 años en el sexo femenino y hacia los 55 en el masculino y se caracteriza por la depresión funcional y la regresión de las g., así como por la disfunción (por lo común deficitaria) de la hipófisis y del tiroides. Origínase de aquí un desequilibrio endocrino, más o menos transitorio, que interesa a todo el organismo y justifica las conocidas manifestaciones somatopsíquicas que se observan en esta delicada fase biológica: perturbaciones neurovegetativas, cefalalgias, virilismo en la mujer, adiposidad, crisis nerviosas, depresión en el humor, etc. La clínica moderna, ayudada por la endocrinología, ha avanzado eficazmente en el estudio y tratamiento de los desórdenes del climaterio, con gran provecho para la humanidad.

5. Desórdenes causados por las g. - No es éste el lugar para hablar de las perturbaciones derivadas de la constitución defectuosa de las g. Observaremos tan sólo que el atribuir como se hace comúnmente, al útero *(sic et simpliciter)* cualquier trastorno de la esfera sexual femenina y del mismo equilibrio neuropsíquico de la mujer es, cuando menos, excesivo. El útero es sencillamente una especie de nido destinado a recoger y proteger el óvulo fecundado y a llevarlo a su madurez. Cuando el óvulo no es fecundado el utero sufre periódicamente modificaciones en su mucosa que dan lugar a las reglas. Pero el regulador de toda la actividad sexual es la g.; mientras que el ovario es regulado de diversas maneras por las restantes glándulas endocrinas, principalmente por la hipófisis y el tiroides.

Recordemos, finalmente, que la falta o ablación de las g. determina un cuadro típico de *agenitalismo*, cuyas líneas fundamentales damos en la palabra *Esterilización*. El *hipogenitalismo* produce cuadros clínicos menos graves, que, según el diverso grupo de síntomas que prevalezca, toma el nombre de *feminismo* (en el hombre), *virilismo* (en la mujer), senilismo, gigantismo, amenorrea, etc. El *criptorquidismo* (falta en el escroto de uno o de ambos testículos, situados en el abdomen, conducto inguinal) además de ser causa frecuente de hipogenitalismo masculino, es importante por constituir a menudo el punto de partida de impotencias funcionales (v. *Impotencia*). Finalmente, el *hipergenitalismo* puede dar lugar a un enanismo particular (enanismo hipergenital), a la pubertad precoz, etc.

Para otros desórdenes sexuales más relacionados con la moral, v. sobre todo las voces *Impotencia* y *Perversiones sexuales*. *Riz.*

BIBL. — R. Scotti Douglas, *Diagnostica funzionale endocrinologica*, Milano, 1937.

GOZO. — 1. Noción. - Los moralistas llaman g. a algunas formas especiales de complacencia voluntaria, particularmente la racional (es decir, de la voluntad y no del apetito sensitivo) que tiene por objeto un acto pasado nuestro o ajeno.

2. Valoración moral. - Su moralidad depende evidentemente de la del objeto; y cuando éste es un acto nuestro malo el g. reviste fácilmente la malicia de todas sus circunstancias, ya que el recuerdo suele ser circunstancial.

Los moralistas suelen preguntarse si es lícito gozarse de un acto objetivamente ilícito, pero cometido sin culpa (p. ej., de un homicidio debido a un error completamente involuntario). Responden que no es lícito, porque el g. versaría actual y voluntariamente sobre un acto contemplado ahora en su objetividad ilícita. Dicen, sin embargo, que no sería ilícito el g. que se limitase a las buenas consecuencias derivadas del acto ilícito, pero consideradas independientemente de sus causas. *Gra.*

BIBL. — F. Suárez, *De peccatis*, disp. V, sect. 7, n. 15; S. Alfonso, *Theol. mor.*, l. 5, n. 15; D. Pruemmer, *Manuale*, I, n. 399-401.

GRACIA. — 1. Naturaleza. - G. en el lenguaje corriente significa una cualidad que hace amable a uno o la benevolencia que inspira la amabilidad, o también un favor hecho por benevolencia y la gratitud por este favor; en el lenguaje teológico designa un don gratuito de Dios a la criatura racional en orden a la santificación y a la vida eterna.

2. Distinciones. - La g. en sentido teológico puede ser habitual o actual.

a) La g. *habitual* es una g. por su naturaleza permanente. Divídese en g. increada y g. creada. La g. *habitual increada* consiste en la presencia de las Personas divinas en el alma justificada, presencia que el alma puede conocer casi experimentalmente y de la que puede gozar: presencia que es una verda-

dera inhabitación y hace del justo el templo de Dios (Jn., 17, 23; Rom., 5, 5; I Cor., 3, 16 ss.; 6, 16 ss.; Efes., 1, 18; 4, 30; II Cor., 1, 22). La g. *habitual creada*, en sentido estricto es la g. santificante, esto es, una entidad física (hábito entitativo) producida por Dios en la esencia del alma que confiere un modo de ser divino, o sea, que hace al hombre participante de la naturaleza divina (II Ped., 1, 14), hijo adoptivo de Dios (Rom., 8, 15; Gál., 4, 5; I Jn., 9, 11), y heredero de la vida eterna (Rom., 8, 17); es la raíz de principios inmediatos de receptividad y actividad sobrenaturales, o sea, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo. La g. santificante se infunde en el acto de la justificación, comparado por Cristo a una regeneración (Jn., 1, 12 ss., 3, 5 ss.), y por S. Pablo a una nueva creación (II Cor., 5, 17); aumenta con las buenas obras y por medio de los sacramentos debidamente recibidos (Conc. Trid., Denz. n. 834, 849); cesa con el pecado mortal (ibid., n. 808). Al estado de gracia va unida la inhabitación de las Personas divinas. Gracias habituales en sentido más amplio son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que son la corona de la g. santificante. Todas estas gracias son de suyo ordenadas al bien de quien las recibe. La revelación enseña también la existencia de gracias habituales creadas, ordenadas principalmente al bien ajeno, cuales son el don de lenguas, de curación de enfermedades, de profecía y otros.

b) La g. *actual* es una g. de carácter transitorio; consiste en un auxilio relativo a la consecución de la vida eterna. De la Revelación se deduce la existencia de gracias actuales puramente suficientes, en relación con el acto deliberado y sobrenatural de la voluntad. Son gracias que preparan a este acto, dando el poder próximo de ponerlo; pero que en la práctica pueden no realizarse y a veces no lo realizan por una falta por parte de la voluntad, en ningún modo dependiente de la gracia misma. Estas gracias tienen formas muy diversas. Pueden consistir en un influjo externo de Dios sobre la mente: sea por medio de circunstancias o sucesos, aptos por su naturaleza a suscitar pensamientos y propensiones saludables o a alejar disposiciones no saludables, sea por medio de una acción especial y directa sobre las potencias sensitivas. Pueden también consistir en una moción interna del entendimiento o de la voluntad a un acto indeliberado: iluminación o incitación al bien, en sentido estricto. Estas gracias se llaman *prevenientes*. Molina y otros no admiten un influjo inmediato de Dios sobre la facultad operativa, sino sólo sobre su acto, al cual la Causa primera y la creatura cooperan simultáneamente bajo diversos aspectos. Además de la g. preveniente existe según los tomistas otra g. actual que por sí misma lleva efectivamente la voluntad al acto deliberado y saludable: ésta consiste en un impulso nuevo y positivo de Dios que sin quitar la facultad de querer lo contrario, ni atacar de ningún modo el ejercicio de la libertad, mueve internamente la voluntad a determinarse con plena indiferencia activa y sobrenaturalmente al bien. La voluntad de hecho no se resiste nunca a esta g., aun cuando pudiera resistirse. La necesidad de esta moción para todo acto deliberado y sobrenatural de la voluntad se deduce justamente del principio inconcuso de que ninguna potencia puede por sí sola pasar al acto y del hecho de que las virtudes infusas y la g. preveniente, por fuerte que sea, dejan la voluntad en un estado de potencialidad respecto al acto deliberado y saludable; muchos textos de la Sda. Escritura militan en favor de esta g. Los molinistas no admiten una g. actual distinta de la g. preveniente y eficaz por sí misma, sino que defienden que la g. preveniente de suficiente que era se convierte en eficaz por el hecho mismo del consentimiento de la voluntad que pudiera también resistir dejando por lo tanto a la g. suficiente sin su fruto.

3. Necesidad de la gracia. - La g. santificante es indispensable para poder poner actos meritorios y conseguir después de la muerte la vida eterna (Jn., 15, 5; Efes., 4, 15; Conc. II de Orange, Denz. n. 191; Concilio Trid., Denz. n. 803, 809, 842). Con solas las fuerzas de la naturaleza el hombre se encuentra en la imposibilidad absoluta de poner ningún acto proporcionado a la vida eterna, en particular de creer del modo debido en la palabra revelada de Dios, y una g. actual es físicamente necesaria para todo acto sobrenatural (Jn., 3, 27; 15, 5; I Cor., 15, 10; II Cor., 3, 5; Filip., 1, 6; 2, 13; Concilio Cartag., Denz. n. 105; Conc. II de Orange, Denz. n. 179, 180, 193; Conc. Trid., Denz. n. 809, 811, 812). La g. actual es también físicamente necesaria al adulto para poder prepararse del modo debido a la justificación (Conc. II de Orange, Denz. n. 176, 177, 179; Conc. Trid., Denz. n. 797, 798, 813). El hombre además, después del pecado original, sin especiales auxilios (gracias) del Señor se encuen-

tra en la imposibilidad moral de evitar por largo tiempo todos los pecados mortales (Conc. Cartag., Denz. n. 104, 105; Concilio Trid., Denz. n. 804, 823). Encuéntrase también en la imposibilidad de evitar todos los pecados veniales en conjunto, lo cual fué privilegio de María (Conc. Trid., Denz. n. 810, 833). Las consecuencias del pecado original no excluyen sin embargo la posibilidad de que el hombre pueda hacer algún bien con solas sus fuerzas naturales: posibilidad que fué negada por el luteranismo, bayanismo y jansenismo.

Todos tienen motivo suficiente para obrar bien y reciben gracias suficientes para evitar la culpa y observar los mandamientos. Pero la voluntad puede resistir a estas gracias y privarse así de la g. eficaz, que le fuera ofrecida en la g. suficiente y con la cual hubiera hecho efectivamente el bien (Oseas, 13, 8; Denz. n. 816).

4. COROLARIOS PRÁCTICOS. - Dios se ha dignado llamarnos a un fin sobrenatural. Tenemos que merecer este fin con acciones intrínsecamente proporcionadas a él y a la g. santificante que nos hace partícipes de la naturaleza divina. Sólo los actos sobrenaturales puestos en estado de g. son un título al premio de la vida eterna y en el que vive en g. todos los actos humanos son efectivamente sobrenaturales, o meritorios o pecaminosos. El tiempo transcurrido en estado de pecado mortal se pierde irreparablemente para la eternidad. Es necesario convencerse profundamente de estas verdades, así como también del valor inestimable de la g. actual y de la necesidad de la g. actual para todo acto sobrenatural. Es preciso también implorar humildemente y con frecuencia la ayuda de la g.: muchas gracias no se conceden sino a los que las piden con humildad y confianza. Es también muy importante no resistir nunca a las gracias prevenientes; quien resiste a la g. se hace indigno de recibir nuevos auxilios de Dios. *Man.*

BIBL. — I. VAN DER MEERSCH, *Grâce*, en DTC, VI, 1554-1687; B. FROGET, *De l'habitation du S. Esprit dans les âmes justes*, París, 1900; P. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 90-118, 124 ss., 645 ss.; M. J. SCHEEBEN, *Las maravillas de la gracia*, Barcelona, 1952; A. MEYNARD, *Trattato de la vita interiore*, I, Torino, 1936; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 55 ss., 97 ss., 1167 ss.; I. GROSS, *La divinisation du chrétien selon les Pères grecs*, París, 1938; F. DI SCIASCIO, *Fulgenzio di Ruspe e i massimi problemi della g.*, Roma, 1941; R. PIO, *La g. abituale in S. Agostino*, Roma, 1943; H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin*, París, 1944; P. PARENTE, *Causalità divina e libertà umana*, en *La Scuola Cattolica*, 75 (1947), 89-108; H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de la theologie dogmatique*, París, 1948; E. FERNÁNDEZ, *El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciones*, en *Ciencia Tomista* (1946); J. E. NIEREMBERG, *Aprecio y estima de la divina gracia*; R. SARABIA, *La gracia de Dios*, Madrid, 1949; S. MARIMÓN, *Vida sobrenatural*, Madrid, 1955. Véanse además los tratados dogmáticos de P. PESCH, S. SCHIFFINI, B. BERAZA, N. LANGE, C. BOYER, P. PARENTE, etc.

GRAFOLOGÍA. — 1. DEFINICIÓN Y PRINCIPIOS. - Con este término (del griego γραφή = escritura, y λόγος = tratado), propuesto por Michon hacia 1870, se entiende el arte de conocer el carácter de las personas por el estudio de su escritura.

El abate J. H. Michon, considerado como el fundador de la g., basó su sistema en la teoría de los llamados signos físicos, según la cual todos los detalles de la escritura correspondían siempre exclusivamente a una cualidad determinada del carácter. Así, p. ej., si las líneas de un escrito suben indican actividad y ambición; si bajan, tristeza y pereza, etc. Tratábase de un estudio analítico muy minucioso que se extendía no sólo a cada una de las letras, sino a las partes principales constitutivas de cada letra.

En cambio, los continuadores franceses de Michon sostienen preferentemente que toda cualidad psíquica se manifiesta a través de un conjunto de propiedades gráficas y en lugar de analizar minuciosamente las particularidades del escrito, tratan de poner de relieve sus caracteres generales agrupados en siete puntos de vista fundamentales: la velocidad (escritura rápida, retardada, dinámica, etc.), la presión (firme, débil, etc.), la forma (sencilla, armoniosa, confusa, etc.), la dimensión (pequeña, exagerada, etc.), la continuidad (igual, desigual, etc.), el orden (ordenada, descuidada, etc.).

Las demás escuelas disienten de la francesa en diversos detalles, pero todas están de acuerdo acerca del significado de la mayor parte de los elementos de la escritura. Existe, pues, una concordancia fundamental entre los grafólogos acerca de las características de un escrito en las que se revelan los motivos principales que determinan la conducta del que lo escribió, sea habitualmente, sea en el momento en que fué redactada la carta; afán de lucro, egoísmo, vanidad, cólera, etc. Es más incierto el precisar los talentos particulares: memoria, espíritu matemático, talento artístico, etc. Todo lo demás es muy problemático, de manera que para dar un

diagnóstico grafológico completo se requiere hasta cierto punto la sagacidad, intuición y habilidad particular del grafólogo, por lo cual la g. se ha de considerar todavía como un arte más que como una verdadera ciencia.

3. COROLARIOS ÉTICOS. - Es conocida la aplicación de la g. en el diagnóstico de las enfermedades mentales y de muchas enfermedades nerviosas: aplicaciones que han dado buenos resultados. Algunos psicoanalistas dan mucha importancia al aspecto de la escritura, por manifestarse en ella —como en otros muchos actos automáticos o semiautomáticos— la parte subconsciente de la personalidad.

No puede dudarse de que exista un fondo de verdad en las consideraciones sacadas del estudio de la escritura. Lo mismo que el gesto y la palabra, en condiciones de espontaneidad, la escritura es expresión personal del individuo y manifestación de su yo psicofísico. El punto práctico de la cuestión está en el valor indicial de cada signo gráfico.

Tal vez en el futuro se trate con mayor cautela la aplicación de los cánones deducidos del examen grafológico. No hemos de negar, sin embargo, su valor a las conclusiones deducidas científicamente de la grafología.

Desde el punto de vista moral los exámenes grafológicos — encaminados al diagnóstico neuropsiquiátrico o al estudio psicológico del carácter, tendencias y talentos de sujetos sanos— son lícitos siempre que el grafólogo no se sirva de sus propios conocimientos para dañar de algún modo a la persona cuya escritura ha sido analizada o para otros fines reprobables. Guárdese igualmente de excederse en la predicción del futuro comportamiento libre del individuo y en sobrepasar las previsiones genéricas razonables que pudieran formarse fundadas en las circunstancias y tendencias psicosomáticas. *Riz.*

BIBL. — S. LA COLLA, *Grafologia*, en EI, XVII, 641; G. MORETTI, *Grafologia pedagogica*, Padova, 1947; íd., *Trattato di grafologia*, Padova, 1947; M. RAS, *Historia de la escritura y grafología*, Madrid, 1957; íd., *Grafología*, Barcelona, 1957.

GRATITUD. — 1. NATURALEZA. - La g. consiste en reconocer internamente el valor de un beneficio recibido y la benévola intención del donador y en manifestar con palabras y hechos este reconocimiento, satisfaciendo a su vez, dada la ocasión, con algún beneficio sobre todo cuando el bienhechor se encontrara en necesidad.

2. MORALIDAD. - La g. es un deber. El reconocimiento interno debe ser constante; sin embargo no se ha de manifestar en todo momento, sino cuando las circunstancias lo exigen o lo hacen oportuno.

3. PECADOS CONTRARIOS. - Pécase contra la g. por exceso (falsa g.) recompensando un beneficio recibido cuando y como no es oportuno hacerlo. El grado de culpabilidad de la falsa g. depende de la gravedad del daño ocasionado al bienhechor.

Fáltase por defecto a la g. *(ingratitud)*: no reconociendo un don recibido y la benevolencia del donante; despreciando un beneficio recibido o al bienhechor; considerando perjudicial un don recibido; no manifestando en tiempo y de modo oportuno el reconocimiento propio, o, lo que es peor, haciendo algo contra el bienhechor.

La falta de reconocimiento de un beneficio o de la manifestación, en el tiempo oportuno, de los sentimientos de g. es de suyo culpa venial; sería sin embargo culpa grave no prestar a un bienhechor en grave necesidad la ayuda que se le podría dar sin excesivo incomodo. El desprecio de un beneficio recibido o de la benevolencia del bienhechor, puede ser también culpa grave: lo sería si constituyese un justo motivo de grave ofensa o tristeza o si se cometiese una acción grave contra el bienhechor.

4. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Dada la gran importancia de la g. en la vida social, conviene insistir mucho sobre ella en la educación. No se debe creer con demasiada facilidad que el beneficiado sea ingrato, e incluso en el caso de evidente ingratitud es cosa laudable conceder nuevos beneficios para hacer del desagradecido un agradecido, siempre que estos nuevos favores no aumenten su ingratitud. Debemos ser especialmente agradecidos a Dios y a nuestros padres. *Man.*

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 761 ss.; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 291-295.

GRUPOS SANGUÍNEOS. — 1. GENERALIDADES. - La *transfusión de la sangre*, operación por la cual se introduce por la vena en el sistema circulatorio de un individuo cierta cantidad de sangre tomada de otro llamado *donante*, es un procedimiento terapéutico usado ya desde la antigüedad. En los últimos cincuenta años esta operación ha tomado gran incremento merced a las investigaciones de Landsteiner y otros científicos que pusieron en claro la *constitución serológica* de la sangre, encontrando de este modo la causa de muchos fracasos, algunos mortales, observa-

dos anteriormente en la práctica hemotransfusional.

Se había observado que algunos sueros humanos (entendiéndose por *suero* la parte líquida que se separa del coágulo cuando se extrae sangre de un vaso) tenían la propiedad de aglomerar en mucosidades irregulares, es decir, de *aglutinar* los glóbulos rojos pertenecientes a otros hombres. Éste es el fenómeno de la *isoaglutinación*, e *isoaglutininas* son los anticuerpos aglutinados, en tanto que a ciertos antígenos existentes en los glóbulos rojos se les dió el nombre de *aglutinógenos*. Admítese la existencia de dos aglutinógenos (indicados con las letras A y B) y de dos isoaglutininas (α o anti-A y β o anti-B) presentes de modo diverso en la sangre, por lo que la humanidad entera se divide a este respecto en cuatro grupos, o, como vulgarmente se dice, existen cuatro grupos sanguíneos, denominados 0 (cero), A, B, AB.

Juzgamos superfluo descender a más detalles, que en lo que se refieren a las relaciones entre los aglutinógenos e isoaglutininas en cada uno de los grupos señalados podrán encontrarse sumariamente en la palabra *Paternidad (Investigación de la)*. Existen igualmente otros muchos subgrupos de los que prescindimos para no alargar nuestro trabajo.

Determinado el grupo sanguineo al que pertenecen los sujetos examinados se podrá proceder a la transfusión de la sangre: un individuo perteneciente al grupo A podrá recibir sangre solamente del que pertenece a los grupos A o 0; el perteneciente al grupo B podrá recibirlo de los grupos B o 0; al sujeto del grupo AB, por estar desprovisto de isoaglutininas se le podrá transfundir sangre de cualquier grupo (y se le denomina *receptor universal*), mientras que el sujeto del grupo 0 podrá recibir sólo sangre de su propio grupo (y se le llama *dador universal*, porque puede ceder su sangre a cualquier grupo).

2. El factor Rh. - Los descubrimientos científicos de Landsteiner y de Wiener llevaron a otras adquisiciones, muy importantes en el campo clínico y por sus reflejos morales, que trataremos de resumir.

Estos autores, inoculando en cobayos sangre de un mono *(Macacus Rhesus)*, obtuvieron en 1937 la producción de anticuerpos que aglutinaban los glóbulos rojos de tales monos. Dos años más tarde estos mismos científicos demostraron que los mismos anticuerpos de los cobayos aglutinaban también los glóbulos rojos de algunas sangres humanas. El nuevo aglutinógeno, semejante al existente en los glóbulos rojos del *Macacus Rhesus*, fué llamado *factor Rh*, de las dos primeras letras del nombre del mono, y sus correspondientes aglutininas se llamaron *anti-Rh*.

Investigaciones sucesivas mostraron que el factor Rh se encuentra en el 85 % de los individuos de raza blanca, en el 92 % de los negros y en el 100 % de los chinos. Así los hombres quedaron divididos en dos categorías: Rh positivos (o Rh+) y Rh negativos (o Rh—, o también Rh simplemente).

El factor Rh+ se transmite hereditariamente como carácter mendeliano dominante, mientras que el carácter Rh es recesivo. Por lo tanto, como enseña la genética, los sujetos Rh— son homocigotos, en tanto que los Rh+ pueden ser homocigotos o heterocigotos.

Más recientemente se descubrieron varios subgrupos de Rh.

Es interesante conocer la importancia del factor Rh en patología, ya por lo que se refiere a la transfusión de la sangre, ya por ciertas graves enfermedades del feto y del neonato.

En cuestión de transfusión sanguínea recordemos que el factor Rh es responsable de incidentes a veces mortales, incluso en casos en que la transfusión se ha verificado según todas las reglas del arte y teniendo en cuenta las incompatibilidades de algunos grupos sanguíneos descritos anteriormente. Estos incidentes dependen del hecho de que si en un individuo Rh— se transfunde sangre de un individuo Rh+ el receptor puede producir anticuerpos Rh sin ningún daño aparente, pero si ocurre, aunque sea algunos años después, tener que hacer nuevas transfusiones de sangre Rh+ (caso probable dado que la frecuencia de estos sujetos es como hemos dicho del 85 %) se podrán observar los síntomas cada vez más graves de incompatibilidad entre las dos sangres: crisis hemolíticas con fiebre, hemoglobinuria, hiperazotemia, etc.

En cuanto a la influencia del factor Rh en la patología del embarazo y del recién nacido puede verificarse cuando en una pareja de cónyuges el hombre sea Rh+ y la mujer Rh—. En este caso puede ocurrir que el producto de la concepción sea Rh+, siendo posible que especialmente en los últimos meses del embarazo entren pequeñas cantidades de glóbulos rojos fetales (Rh+) en la sangre de la gestante (Rh—), produciéndose entonces en esta última sustancias anti-Rh aptas para destruir aquellos glóbulos; pero semejantes sustancias al penetrar con los líqui-

dos nutritivos en el organismo fetal irán destruyendo en medida más o menos rápida y notable sus glóbulos rojos, de donde se produce una enfermedad llamada en un tiempo *eritoblastosis* y actualmente, que se conoce bien su causa, *morbo hemolítico* del recién nacido y también *anemia hemolítica congénita.*

Esta terrible enfermedad se caracteriza por una rápida y profunda anemia, por graves alteraciones del hígado y alteraciones cerebrales que pueden revelarse tardíamente, con trastornos más o menos claros del desarrollo somático y psíquico.

Dado que la sensibilización materna (es decir, la producción de sustancias anti-Rh en el plasma sanguíneo de una mujer Rh—) es lenta y gradual como lo es el paso de dichas sustancias al feto, el primogénito de una pareja *hombre Rh+ mujer Rh—* suele nacer libre de la enfermedad hemolítica, mientras que los sucesivos embarazos irán dando lugar a criaturas cada vez más enfermas e incluso a la muerte del feto con el correspondiente aborto de la gestante. Podrá darse también el caso de que a una serie de niños normales siga de pronto una serie de fetos más o menos gravemente enferma, cuando entre la primera y la segunda serie la mujer Rh— haya sufrido una transfusión de sangre Rh+, ya que semejante transfusión es capaz de determinar dicha sensibilización. Finalmente, si el padre Rh+ fuera heterocigoto, algunos hijos resultarían Rh— y otros Rh+, y se observaría una línea de hijos normales y enfermos entremezclados caprichosamente en apariencia.

3. Consideraciones terapéuticas y médico-legales. - Para combatir los daños que pueden derivarse de la influencia del factor Rh, recurren los médicos a dos clases de providencias: preventivas y curativas.

En materia preventiva se evitará practicar en las muchachas y en las mujeres aptas para procrear ninguna transfusión sin haber averiguado primero a qué grupo sanguíneo Rh pertenecen y en caso de pertenecer al grupo Rh— no se les transfundirá jamás sangre Rh+. Convendrá además conocer si la gestante es Rh— y en caso afirmativo examinar también la sangre del cónyuge; si este último fuera Rh+ se impondrá el examen periódico de las sustancias anti-Rh en la sangre materna para seguir su incremento y poder tomar a tiempo las debidas precauciones en bien del niño por nacer.

La cura de la enfermedad hemolítica es actualmente una sola, y consiste en la llamada *exanguino-transfusión* (sustitución de la sangre del enfermo por igual cantidad de sangre Rh—); la madre no deberá amamantar a su hijo, ya que la leche materna contiene también anticuerpos Rh. Las tentativas hechas para evitar que en el plasma de las mujeres Rh— se produzcan sustancias anti-Rh, y para que queden bloqueados los anticuerpos ya formados hasta hacerlos inocuos, no han dado hasta ahora resultados prácticos, pero éste será tal vez el camino mejor a seguir para la profilaxia de la enfermedad.

En cuanto al *aspecto médicolegal* la utilidad del estudio de los g. sanguíneos se ha revelado muy importante, tanto en la investigación de la paternidad como en el campo criminal. A este último respecto recordemos que es posible determinar mediante dicho estudio si una mancha determinada de sangre —incluso seca o antigua— pertenece a la víctima o al reo, etc.: hallazgos de fundamental importancia muchas veces para la justicia.

4. Consideraciones morales. - Es superfluo decir que la transfusión sanguínea es siempre moralmente lícita, al igual que cualquier otro subsidio terapéutico honesto de probada eficacia. Convendrá solamente que el médico ponga particular atención no sólo a la cuestión de los g. sanguíneos, sino también a la del factor Rh.

En el campo obstétrico el médico cuidará de tener presentes las ideas expuestas en el número anterior, teniendo en cuenta en particular que si ante una gestante que haya tenido anteriormente algún aborto espontáneo es siempre oportuno pensar en una sífilis eventual, existe también el factor Rh como posible responsable de tales accidentes.

Antes de terminar conviene que nos detengamos brevemente en dos problemas de notable importancia moral relativos al factor Rh.

Entre las personas cultas comienza a notarse la *preocupación del factor Rh:* ésta amenaza algunas veces la serenidad de los esposos llegando a sugerirles la limitación voluntaria de la prole a un solo hijo a fin de evitar desagradables sorpresas. Es conveniente y obligado tranquilizarles informándoles de que dada la gran desproporción entre los individuos del grupo Rh+ y los del grupo Rh—, solamente en un pequeño porcentaje de casos ocurren los matrimonios entre personas de diverso grupo; entre estos cónyuges los peligros quedan circunscritos a los pocos casos

en que el marido es Rh+ (única posibilidad susceptible de daños para la prole); que una ulterior y realmente notabilísima disminución del riesgo se tiene por efecto de causas hasta ahora oscuras, las cuales hacen que sólo el 5 % de los cónyuges en cuestión (mujer Rh— marido Rh+) tenga sus hijos afectados por el morbo hemolítico; y, finalmente, que dicho morbo suele manifestarse primero en forma leve y sólo en los embarazos sucesivos cada vez más grave. Se ha de concluir, por lo tanto, que en cualquier caso la probabilidad de tener hijos dañados con esta enfermedad es mínima y que sólo después de la verificación de un primero, y de ordinario benigno, accidente se tiene el deber de preocuparse y la posibilidad de evitar los graves daños que probablemente se verificarían de no poner remedio.

Las providencias en este caso (y con ello pasamos a hablar del segundo problema moral) se refieren a la conducta obstétrica a seguir cuando en la sangre de la gestante existen las aglutininas características y cuando haya habido tales antecedentes en su prole que den motivo a pensar que el marido sea homocigoto (en cuyo caso la criatura será ciertamente Rh+).

Descartada la idea del aborto terapéutico condenado por la moral y desprovisto de todo fundamento, ya que la vida de la madre no se encuentra en peligro), se aconseja el siguiente procedimiento: vigílese sistemáticamente la elevación del nivel de aglutininas en la sangre materna; efectúense periódicamente controles radiológicos del contenido uterino, para descubrir los primeros signos de una anasarca fetoplacentaria: premisa cierta de una próxima muerte fetal; váyase a la ejecución del parto prematuro que habrá de ser efectuado en una época en que el feto no esté ya comprometido (al menos presumiblemente) por el factor Rh de una manera irreparable y al mismo tiempo sea ya idóneo para una vida autónoma (teniendo también en cuenta los adelantos modernos en la cuestión: incubadoras, etc.).

Estas providencias, y en el caso de un grave morbo hemolítico ya declarado el recurso diligente a la mencionada exanguinotransfusión, hacen estadísticamente irrisorios los peligros del factor Rh y autorizan a los esposos a llevar su vida matrimonial sin ninguna de las preocupaciones que pueden insinuarse en sus ánimos por noticias inexactas o exageradas sobre los misteriosos daños originados a la prole por este particular elemento hematológico. *Riz.*

BIBL. — G. BOSIO, *Il fattore Rhesus nelle recenti scoperte e studi sul sangue*, en *Civiltà cattolica*, a. 101 (1950), 326 ss.; F. LEPAGE, *Le facteur Rh en pratique obstetricale*, en *Presse médicale*, LX (1952), 1457; P. ZANNELLI, *Fattori del sangue e trasfusione*, en *Rendiconti dell'Istituto Superiore di Sanità*, 11 (1948), 1391; G. FRONTALI, *Pediatria clinica*, Roma, 1945, p. 35.

GUERRA. — 1. NOCIÓN. - Todo derecho es coercible. Por esta razón todo Estado tiene derecho a usar la fuerza física necesaria para sostener (defender, obtener la reparación después de cometida la violación) los derechos propios frente a otros Estados. Y como no se ha llegado a conseguir una entidad superior a todos los Estados del mundo con una autoridad a la cual todos se sometan, y con una fuerza física de tal modo superior a la de cada uno de los Estados que pueda fácilmente obligarlos a observar lo que ella declara justo, este derecho de coercibilidad no puede ser ejercitado más que directamente por los mismos Estados para sostener sus propios derechos contra los violadores. El uso de este derecho es la g.

De aquí se sigue que de suyo la g. no es contra la moral. Es un acto de justicia lo mismo que la defensa del derecho y la punición del delincuente.

Pero para que la g. sea justa en un caso concreto requiérese que se verifiquen algunas condiciones. Existe, pues, una moral de la g. que vamos a proponer.

2. ERRORES ACERCA DE LA G. - Notemos ante todo que es un grave error predicado por los fautores del totalitarismo estatal que la g. es una cosa necesaria para el desenvolvimiento normal de la vida humana. La g. es necesaria tan sólo cuando otros cometen injurias y no existe otro medio de remediar este mal. Pero así como la injuria no es una cosa necesaria e inevitable, así tampoco lo es la g. Pero si un pueblo no trata de respetar los derechos de otro pueblo y no bastan para reprimir sus violaciones graves otros actos pacíficos, entonces la g. es lícita, por ser en tal caso el único medio de hacer respetar el derecho. Cometen un grave error los pacifistas exagerados (antimilitaristas, etc.) que, como los del último medio siglo, quieren abolir la g. declarándola siempre ilícita, suprimir los ejércitos y los armamentos, sin tener en cuenta la necesidad de hacer respetar el derecho. Es preciso tratar de eliminar de la vida de los pueblos la g. del mismo modo que se han de abolir las cárceles, esto es, haciendo-

las superfluas, bien por haber sido sustituidas por otros medios de salvaguardar el orden jurídico, bien porque los hombres se hagan tan buenos que no violen más los derechos ajenos ni cometan delitos que deban ser castigados con la cárcel. Por lo demás, de la Biblia, de la Tradición y de algunos documentos del magisterio de la Iglesia, se deduce indudablemente que un católico no puede defender que la g. en cuanto tal es contra la ley de Dios y mala en sí misma.

Para proponer bien la moral de la g. hay que considerar la g. como acto de una persona (un príncipe, un gobierno, un pueblo). En una g. ya se entiende que toma parte más de una persona, pero la moral sólo trata del acto individual. La g. como cosa de varios pueblos, uno contra otro, puede ser buena y mala al mismo tiempo, precisamente por ser un acto del pueblo A y un acto del pueblo B. Y todo acto tiene su moralidad propia. La cuestión moral debe ser propuesta de esta forma: ¿qué se requiere para que tal acto de un pueblo o gobierno determinado como es hacer la g. contra uno o más pueblos sea un acto moralmente bueno?

3. Doctrina católica. - La doctrina católica respecto de la guerra es muy venerable y antigua. Fué muy bien propuesta por San Agustín y claramente elaborada por Sto. Tomás. A fin de que la g. sea lícita se requiere: *a*) que sea hecha por la persona que tiene legítimamente la suprema autoridad en el Estado; *b*) que no sea hecha por motivos personales malos (venganza, conquistas, ambiciones, etc.), sino *c*) para salvaguardar los derechos propios contra el pueblo que los viola o ha violado sin querer dar satisfacción. El fin de la g. moralmente bueno es el mantenimiento de la justicia y por lo tanto de la paz. Parece una contradicción decir que el fin de la guerra es la paz. No lo es para el hombre que sabe que no perturba la paz el que declara la g., sino el que ha cometido la violación del orden jurídico haciendo necesario que el otro declare la g. La paz se basa en la justicia. Quien remueve la base destruye el edificio que se apoya en ella.

Éstas son las condiciones morales propias de la g.; por esto se estudian en el tratado especial de la moralidad de la g. Hay otras condiciones a observar, las cuales, sin embargo, son las condiciones generales requeridas para cualquier operación humana y especialmente para aquellas que traen consigo graves daños. La principal condición que se ha de tener en cuenta es que siendo la g. un medio que causa gravísimos daños a todos los pueblos que toman parte en ella y a menudo también, sobre todo en nuestros días, a otros terceros, no es lícita sino por motivos gravísimos. Las personas que inician una g., por otra parte justa, tienen una grandísima responsabilidad debiendo justificar los daños que de ella se siguen, incluso a los propios súbditos: soldados muertos, mutilados o prisioneros, familias arruinadas, pueblos y haciendas destruídos, etc.

Hay muchos, especialmente en los países protestantes, que defienden y propagan la doctrina de que la g. es por sí misma contra la ley de Dios (no matarás) y contra el Evangelio, y hay también católicos que han empezado a afirmar que la g. moderna causa daños tan enormes que actualmente no puede ser justificada ni siquiera como medio para defender cualquier bien o derecho.

Después de la última g. mundial nos hemos más que convencido de la enormidad de los daños que trae consigo la g. moderna. Pero también la última g. ha venido a demostrar que hay bienes que según el juicio de los buenos y honestos y según el sentido común de los pueblos son de tal valor que merecen ser defendidos incluso a costa de los horrores y daños de la g. moderna. Exceden cualquier ponderación los sufrimientos y daños que en muchos países han tenido que sufrir muchísimos hombres pacíficos, sobre todo mujeres, madres, niños, y sin embargo prácticamente todos, mientras que estaban sufriendo tantos males, no querían más que continuar la lucha por los bienes ideales en peligro: la religión, la libertad, etc. La doctrina teórica de los superpacifistas no se manifestó nunca tan evidentemente falsa como durante la g. La doctrina falsa se funda en una falta de sentido de la realidad. En tiempo de paz los fautores del error no tienen en cuenta los valores sublimes y eternos que el pueblo tiene que defender, mientras que por el contrario sacan a luz solamente los horrores de la g. Pero basta que la realidad se haga sentir para que las doctrinas falsas queden al momento sepultadas hasta que, pasada la g. y alejado el peligro próximo de perder dichos bienes, vuelven de nuevo a resurgir aquellas falaces teorías. En algunos países hemos visto como se repetía esta triste comedia hasta tres y cuatro veces. Muchos socialistas fueron antimilitaristas extremos hasta el momento en que sus enemigos, los nazis, comenzaron a ser fuertes.

No se ha de decir con esto que la g. se

justifica de hecho fácilmente. Más bien la doctrina católica es que la g. (y esto vale también para la g. moderna) *puede* ser justificada. Pero es también doctrina católica que los pueblos y los gobernantes deben hacer todo lo posible, incluso graves sacrificios, para evitar toda g. Nos encontramos ahora más lejos que nunca de la situación requerida para eliminar la g. Las condiciones indispensables a este fin son: la confianza recíproca, el sincero respeto por la justicia y los derechos de todos los pueblos, aun de los más pequeños y débiles, el respeto a la palabra dada y a los tratados firmados; fe, amor y temor saludable de Dios. No basta la mejor voluntad de evitar la g. cuando el peligro es próximo. Hay que educar a los pueblos para una convivencia nacional e internacional que haga inútil la g.

4. Derecho internacional sobre la g. La moral enseña también que en la g., declarada justamente, no todo es lícito para vencer o vencer más pronto. Los beligerantes de cualquier clase que sea tienen la estricta obligación de no causar daños inútiles a nadie, ni siquiera al enemigo. No es tampoco lícito matar o mutilar a personas no culpables; p. ej., para castigar un delito cometido por personas desconocidas o para aterrar y pacificar una población conquistada. Hay también la obligación de hacer menos dañosa y cruel la g., creando por medio de tratados internacionales un derecho de la g. sobre el trato a los heridos, prisioneros, personas civiles, sobre el uso de ciertas armas (p. ej., los gases, la bomba atómica), etc.

La experiencia, sin embargo, ha probado que todos estos tratados y medidas pierden mucho de su valor y de su eficacia cuando no todos los pueblos y gobernantes tienen el mismo sentido moral acerca del respeto al derecho. Este respeto no puede ser grande donde no hay una fe sobrenatural en Dios, supremo legislador y juez supremo de las injurias cometidas por los individuos y por los pueblos. Nadie ha luchado con más energía exhortando, enseñando y hasta indicando los medios eficaces contra la g. como los últimos Papas, sin que con todo hayan dicho nunca que toda g. es siempre contra la moral. La Iglesia es columna de la verdad y sabe que el error es un medio inmoral, pero también ineficaz. *Ben.*

BIBL. — L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, II, Roma, 1928, p. 176-190; G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale*, Ciudad del Vaticano, 1942; A. d'Ors, *De la guerra y de la paz*, Madrid, 1953; L. Segura, *Perfil moral de la bomba atómica*, en «*ECA*», 9 (1954), 291-297; J. M. Granero, *Sobre la moralidad de las guerras modernas*, en *Razón y Fe*, 145 (1952), 341-360; M. Zalba, *Guerra atómica y moral*, en *Ecclesia* (1950), p. 15-17; S. García, *La Iglesia y la guerra*, en *Esp. y América*, 43 (1914), 404-409.

GUERRA ECONÓMICA. — 1. Definición. La g. económica está constituída por el conjunto de medidas, sobre todo económicas, con que los Estados en g. tratan de vulnerar la economía de los Estados adversarios a fin de minar su resistencia.

2. Formas. - La g. económica es tan antigua como la humanidad. Con ésta se ha desarrollado acomodándose siempre a las nuevas formas de organización de la vida económica. La g. económica comprende hoy un conjunto de medidas que van desde la interrupción o perturbación de las relaciones comerciales de los países enemigos a través de las vías que se pueden controlar, hasta la presión ejercida sobre los neutrales (p. ej., mediante listas negras) para apartarlos del comercio con el enemigo por vías no controlables, desde el secuestro temporal de todos los bienes del enemigo y de sus ciudadanos sobre los que pueden poner la mano, hasta el acaparamiento de las mercancías que se juzgan necesarias al enemigo en los mercados neutrales accesibles a él. Se pueden también considerar como nacidas de la g. económica todas las medidas propiamente bélicas que tienden directamente a debilitar su economía, como los bombardeos de objetivos económicos.

3. Licitud. - Para el juicio moral sobre la licitud de la g. económica vale cuanto se ha dicho a propósito de la g. en general, advirtiendo, sin embargo, que se verifica más fácilmente daños de terceros en las medidas, a veces abusivas, que se toman contra los Estados neutrales, que no entran en el conflicto. *Mai.*

BIBL. — Paul Einzig, *Economic warfare*, Londres, 1940.

GUERRA FRÍA. — 1. Noción. - Frase nueva para indicar una serie sistemática de actos de guerra disfrazados con excusas y formalidades que les dan un ropaje legal para que no aparezcan lo que son en sustancia. El Estado que los comete se aprovecha de la situación psicológica especial del otro Estado contra el cual labora, por cuanto sabe que éste, al menos por el momento, no quiere la guerra declarada o no quiere aparecer como iniciador de la misma. Con este sistema se agrava la situación moral del mundo por lo que respecta a las relaciones internacionales.

2. Inmoralidad de la guerra fría. - Con las dos últimas grandes guerras ha habido un descenso evidente en el sentido y conciencia del vínculo de humanidad entre los Estados: descenso que ha sido al mismo tiempo causa y efecto de las mismas guerras. Todo lo que tiende a debilitar cada vez más este vínculo, disminuyendo la confianza recíproca, es un delito social. De él tienen la responsabilidad los jefes en cuyas manos está el gobierno y los pueblos en cuanto consienten en él, dado que está en su facultad el conocer suficientemente la acción del gobierno y concurrir a ella con un libre consentimiento. El vínculo moral que existe naturalmente entre los pueblos se formula y determina en pactos libres a los cuales se ha de aplicar la máxima de que los pactos deben ser guardados *(pacta sunt servanda);* pero esta máxima se convierte en palabra vana si no existe en el ánimo de los pueblos y de los gobernantes un sentido profundo y seguro de obligación basado en el reconocimiento de la sociabilidad común como atributo esencial del hombre. Es grave inmoralidad minar de cualquier modo que sea este sentido y aun es más grave, por ser más íntimamente deletérea en la formación de falsas conciencias, cuando se ampara en hipócritas justificaciones.

El nudo del problema de la paz es sobre todo de orden espiritual. Si hoy todavía sigue siendo una quimera y no una realidad es porque un conjunto de defectos de orden moral y espiritual vician en su fundamento la vida individual, familiar y social (cfr. Sumo Pontífice Pío XII, Enc. *Summi mœroris*, AAS, 42 [1950], 513-517; Enc. *Mirabile illud*, ibíd., 797-800; Enc. *Optatissisima pax*, ibíd., 39 [1947], 601-604; Enc. *Anni sacri*, ibíd., 42 [1950], 17-222).

Las armas que se fabrican en las factorías de Krupp o en cualquier otra fábrica de armas del mundo son la última contribución a la guerra, la que alimenta el «fuego» en los frentes, pero las primeras armas, las que crean la psicosis de guerra, las que alimentan «la g. fría», «la guerra económica», «las rivalidades nacionalistas», «los odios raciales y de clase», las verdaderas «bombas atómicas», que envenenan la causa de la paz son armas de orden espiritual.

La última causa de toda amenaza de guerra es la degradación de los valores morales por parte de todos y de cada uno en la calle, en la oficina, en el taller, en el libro, en la novela, en el teatro y cine, en los círculos de diversión, en el seno de la familia y de la escuela, en las relaciones familiares, en las relaciones laborales, en las cámaras legislativas, en la lucha política, inspirada en la exclusión de cualquier «escrúpulo» de orden superior.

El fenómeno de nuestro mundo en contradicción es ante todo un fenómeno de desangramiento moral: es una inflación total de valores que en el campo internacional desemboca finalmente en la guerra o en la inseguridad colectiva.

Para conseguir la solución del problema de la paz es preciso conseguir antes la restauración de un clima de moralidad individual y social. Cualquier otra solución es falaz, si no es belicismo enmascarado de pacifismo, que esgrime los mismos argumentos del lobo contra el cordero. *Boz.-Pal.*

BIBL. — M. Mourin, *Histoire des grandes puissances du Traité de Versailles aux Traités de Paris 1919-47*, París, 1947; P. E. Taviani, *La guerra si fermera in Corea?*, en *Civitas*, 1, n. 4 (1950), 23 ss.; E. Canevari, *La tensione russo-americana*, en *Nazionalismo sociale*, 1, n. 2 (1951), 9 ss.; P. E. Taviani, *Che cosa divide l'Occidente dall'Oriente*, en *Civitas*, 2, n. 3 (1951), 9 ss.; A., *Guerra fría*, Madrid, 1953; M. de Mulhacén, *La guerra fría*, Barcelona, 1951.

GULA. — 1. Naturaleza. - Consiste la g. en el apetito desordenado del placer que se experimenta en el comer y beber.

Puede uno exceder de diversos modos la medida justa respecto del placer del gusto: traspasando en la comida y bebida el límite de lo que viene bien a la buena disposición del cuerpo y del espíritu de manera que los perjudique; usando comidas y bebidas demasiado exquisitas y costosas en relación con su estado y circunstancias; procurándose manjares aderezados con exceso; tomando sin razón comida o bebida fuera de las horas; comiendo o bebiendo con voracidad; tomando bebidas alcohólicas hasta privarse del uso de la razón (v. *Templanza*).

Admiten además todos que es cosa desordenada el mirar, al tomar comida o bebida, al deleite del gusto excluyendo positivamente, aun con sola la intención, el fin primario del acto; hay teólogos, sin embargo, que juzgan igualmente ilícito el mirar al deleite sin subordinarlo, aunque sólo sea de un modo implícito, a un fin más alto y honesto (al acto nutritivo facilitado por él, o a la buena disposición del cuerpo y del espíritu), lo cual hace quien quiere conducirse de modo conforme a las exigencias de la razón.

2. Moralidad. - De suyo la g. es pecado venial. Sin embargo, es mortal: cuando se

está dispuesto a quebrantar un precepto grave antes de renunciar al placer del gusto; cuando se quebranta en materia notable la ley eclesiástica de la abstinencia de la carne o del ayuno; cuando se llega a excesos que causan daño notable a la salud, o crean un grave peligro de enfermedad seria; cuando los excesos son fuente de gastos que perjudican a la familia, o que ponen en la imposibilidad de pagar las deudas; cuando el exceso impide el cumplimiento de un deber importante o causa grave escándalo; cuando se usan bebidas alcohólicas hasta privarse totalmente del uso de la razón, o aunque sólo sea parcialmente, pero con grave escándalo.

3. Efectos. - La g. es un serio obstáculo para la perfección y fuente de otros muchos pecados. En efecto, al producir un estado de ofuscación del espíritu y de euforia, lleva a la falta de gravedad en el comportamiento, a la inconsideración en las palabras, a manifestar secretos que no deben ser revelados, a dañar el buen nombre del prójimo; la g. debilita también la voluntad y dispone a la incontinencia, que es hija de la glotonería. *Man.*

BIBL. — V. Oblet, *Gourmandise*, en DTC, VI, 1520-1526; E. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, v. XI, Torino, 1939; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 864-871; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 458-461.

H

HÁBITO (costumbre). — 1. CONCEPTO. - Modo de ser o de comportarse. En moral el modo de ser (h. sustantivo o entitativo) tiene sólo importancia secundaria y mediada, en cuanto que viene a influir sobre el modo de comportarse; de aquí que los moralistas consideren el h. preferente y directamente en su segundo sentido (h. operativo).

2. DIVISIÓN. - Bajo el aspecto moral los hábitos se dividen en buenos (virtudes) y malos (vicios), según que convengan o no a la naturaleza humana, perfeccionándola o depravándola.

En relación con su causa se distinguen los hábitos infusos y los adquiridos. Los primeros nos son dados por Dios y (ordinariamente) con la gracia santificante; no pueden ser más que hábitos buenos; no se limitan a las virtudes teologales, sino que se extienden también a las morales. Los hábitos adquiridos pueden ser buenos o malos; nacen en nosotros con la repetición de los actos, la cual es tanto más eficaz para crearlos cuanto es más frecuente y es más a menudo favorecida y facilitada por las predisposiciones naturales y congénitas.

3. VALOR MORAL. - El h. nos hace pronta, fácil y deleitable la ejecución de los actos respectivos y por consiguiente más difícil la abstención de los mismos; es, por lo tanto, uno de los elementos que se ha de considerar en la valoración de la moralidad del acto. A este fin se ha de tener presente también el grado de voluntariedad del h. mismo; es decir, un h. voluntariamente adquirido, mantenido, favorecido, hace que se juzguen voluntarios y libres (al menos en su causa, que es el h. mismo) los actos que nacen de él, aunque se realicen casi maquinalmente; en cambio, si el h. no es voluntariamente fomentado, sino que el individuo lo combate, los actos, que de él proceden como automáticamente, no tienen más que un ínfimo grado de imputabilidad moral, acaso ni siquiera sean imputables si el h. fué sinceramente retractado. *Gra.*

BIBL. — L. BARRE, *Tractatus de virtutibus*, París, 1886; A. OLDRA, *Virtù morali. Corso di conferenze*, Torino, 1918; A. CAPECELATRO, *Le virtù cristiani*, Roma, s. d.; I. CHEVALIER, *L'habitude, essai de métaphysique scientifique*, París, 1929; P. GUILLAUME, *La formation des habitudes*, París, 1936.

HÁBITO ECLESIÁSTICO. — 1. H. PROPIO DE LOS CLÉRIGOS. - El h. propio de los clérigos les confiere cierto decoro y dignidad. El derecho común establece que el h. sea eclesiástico, es decir, distinto del de los laicos, y decente, esto es, conveniente al estado y a la condición de los clérigos: correspondiendo al derecho particular el dar determinaciones más detalladas, es preciso observar las costumbres legítimas y los estatutos provinciales y diocesanos (can. 146, § 1), y no es lícito a los clérigos introducir por su propio arbitrio innovaciones (Exhort. Apost. *Menti Nostræ* de S. S. Pío XII, 23 septiembre 1950). En España, y en general en las demás regiones de la Europa meridional, el h. eclesiástico lo constituye la ropa talar de color negro: este traje se prescribe para todos en las funciones litúrgicas (can. 811, § 1). Como es sabido el Sumo Pontífice usa vestido talar blanco, lo mismo que el resto de su hábito; los Cardenales, rojo; los Obispos y Prelados, violáceo. Los alumnos de algunos Seminarios y Colegios Eclesiásticos, especialmente en Roma, usan colores diversos, del rojo al violáceo.

Es derecho exclusivo de los clérigos llevar el h. eclesiástico: el can. 683, que lo prohibe expresamente a los laicos, lo permite a los alumnos de los Seminarios y a los que aspiran a los órdenes sagrados, así como a los laicos adscritos al servicio de la Iglesia en el ejercicio de sus funciones. En España el art. 17 del Concordato prohibe el uso del hábito eclesiástico o religioso a los seglares y a aquellos clérigos o religiosos a quienes les haya sido prohibido por decisión de las autoridades ecle-

BIBL. — Cfr. todos los autores de Teología moral, cuando tratan del daño, p. ej., A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, Roma, 1937, n. 596 ss.

INCESTO. — 1. NOCIÓN. - El i. es la lujuria realizada entre personas ligadas por un vínculo de parentesco dentro de los grados en que el parentesco constituye un impedimento matrimonial, sea en virtud del derecho natural, sea en virtud del derecho positivo humano (este último determina y perfecciona la extensión del primero según las circunstancias actuales). Distínguese una triple especie de i. según los diversos parentescos: a) *natural:* en caso de vínculo de consanguinidad o afinidad natural. En la ley canónica (para los no cristianos vale la ley civil) este vínculo es impedimento matrimonial en todos los grados de la línea recta y para la línea colateral entre los consanguíneos hasta el tercer grado inclusive y entre los afines hasta el segundo grado inclusive (según el cómputo canónico, cáns. 1076-1077); b) *espiritual:* en caso de parentesco espiritual; como impedimento matrimonial este parentesco existe solamente entre el administrador del sacramento del bautismo y el padrino o madrina por una parte, y el bautizado o bautizada por la otra (can. 1079); c) *legal:* en caso de adopción legal; este parentesco está reconocido por la Iglesia como impedimento matrimonial solamente en aquellos países donde la ley civil lo reconoce como tal (cáns. 1059, 1080); tal es el caso de España.

2. MORALIDAD. - El i. es una especie de lujuria según la naturaleza que añade a la simple fornicación un pecado grave contra la piedad (v.). Como pecado especial se encuentra condenado en la Sda. Escritura (Lev., 18, 6-18; 20, 11-14; Deut., 22, 30; I Cor., 5, 1-5). Las razones principales son: *a*) de las uniones entre consanguíneos en grados próximos suele nacer prole más sujeta a taras hereditarias; *b*) la reverencia debida a los padres, sea directamente en su propia persona, sea indirectamente en las personas más íntimamente ligadas a ellos con el vínculo de sangre, se compone mal con las relaciones sexuales; *c*) la vida familiar exige para ser sana que de ella se aparte todo elemento sexual; en caso contrario el orden natural de la procreación se vería sujeto a numerosas infracciones por la excesiva intimidad de los parientes. La misma naturaleza manifiesta su tendencia a la aversión a tales relaciones en el horror instintivo que inspira la unión sexual, al menos en los grados más próximos y en la posibilidad, caso casi único, de mantener sin especial virtud un amor y conversación continua entre hombre y mujer sin concupiscencia carnal. Estas consideraciones morales están sujetas a mutaciones en los grados de parentesco según lugares y tiempos, como prueba la historia de este impedimento matrimonial de la consanguinidad. El i. espiritual añade al pecado contra la piedad una ofensa contra la religión (v. *Sacrilegio*).

3. DIVERSAS ESPECIES. - Se disputa la cuestión de si el i. con consanguíneos constituye una especie diversa del i. con afines; Santo Tomás con otros muchos teólogos lo niega, porque para ambos es el mismo el fundamento de la prohibición: la comunidad de sangre (los dos esposos se hacen *una caro*). Otra cuestión es hasta qué punto los diversos grados constituyen diversas especies. Casi unánimemente se admite que el i. con una persona consanguínea o afín en primer grado de línea recta constituye una especie aparte, porque aquí el vínculo de la sangre es inmediato por lo que esta prohibición es invariable en el orden de la naturaleza; en cambio, en los otros grados el vínculo es mediato, la indecencia de la relación sexual es más bien por participación, por lo que en estos grados la ley y la costumbre admiten variaciones. Sin embargo, muchos teólogos separan de los demás el i. entre hermano y hermana. En los demás grados no hay ciertamente diferencia de especie. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 154, a. 9; S. ALFONSO, *Theol. Mor.*, l. 3, n. 440-453; l. 6, n. 469-470; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 315; L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 37-38; B. MERKELBACH, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, n. 47-49; A. MANGENOT, *Inceste*, en DTC, VII, 1539-1555; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p 153-155.

INCÓMODO. — 1. NOCIÓN. - En moral y en derecho indica este término una condición de molestia particular en el sujeto para observar una ley y una obligación, molestia que puede ser mayor o menor y constituir en determinados casos una causa excusante de la observancia de la misma o del cumplimiento de la obligación.

2. DIVERSOS GRADOS. - El i. admite diversos grados.

En los casos extremos equivale a una imposibilidad moral. Se habla además de i. *grave*, si la dificultad es grave; *mediano* y *ligero*, si la dificultad, aun no siendo grave, es más o menos consistente.

Los moralistas hablan de i. en sentido genérico y en sentido específico. En sentido genérico para juzgar del valor del i. como causa excusante de la ley en general es preciso establecer en cada caso una comparación entre la ley (y la obligatoriedad derivada de ella) y la gravedad del i.

3. El i. como causa excusante. - Ningún i. puede excusar frente a la ley natural prohibitiva, ya que ésta prohibe los actos intrínsecamente malos y que por lo tanto no pueden ser permitidos jamás, como, p. ej., la blasfemia. Estas leyes obligan incluso con peligro de la vida, que es el mayor de los incómodos que pueden ocurrir.

El principio del i. vale sólo para las demás formas de leyes: natural precipiente, divino-positiva, humana (eclesiástica o civil); pero tampoco vale para éstas cuando su inobservancia implica desprecio a la autoridad, daño público, escándalo.

Vale además como causa excusante, cuando el i. es grave, y cuando se trata de una dificultad extrínseca, y no de la intrínseca, que es inseparable de la ejecución ordinaria de la ley.

4. I. y caridad. - En sentido específico se habla de i. en relación con la ley de la caridad frente al prójimo y con las obligaciones que de ellas se derivan. También en este caso, para juzgar del valor del i., como causa excusante del cumplimiento de la obligación, es preciso establecer una comparación entre la necesidad del prójimo que exige la prestación de un socorro, los diversos órdenes de bienes, la gravedad del i. que hay que afrontar para prestar esta ayuda, las relaciones en que se encuentra el necesitado y el socorredor y la eficacia prevista del socorro a prestar.

Los órdenes de bienes suelen reducirse por los moralistas a dos grandes clases: bienes espirituales y bienes materiales; de aquí se derivan en el prójimo las necesidades de orden espiritual y las de orden material.

En relación a los grados de indigencia del prójimo la necesidad puede ser *gravísima* o *extrema* en quien si no recibe ayuda perderá la vida eterna (necesidad espiritual extrema) o la presente (necesidad material extrema); *grave*, en quien si no recibe ayuda se encontrará en peligro serio de condenación eterna (grave necesidad espiritual) o de perder un bien temporal de gran importancia inferior a la vida (grave necesidad material); *ligera* u ordinaria en quien padece dificultades y los peligros propios de cualquier pecador (necesidad espiritual ordinaria) o se encuentra en dificultades económicas (necesidad material ordinaria).

Teniendo esto en cuenta:

a) Al que se encuentra en necesidad espiritual extrema se le ha de prestar ayuda, incluso con peligro de la vida (por lo tanto, con i. más que grave), siempre que haya esperanza fundada de tener éxito.

b) El que se encuentra en necesidad corporal extrema debe ser socorrido aun con mediano i.

c) El que se encuentra en grave necesidad espiritual o material debe ser socorrido incluso con i. mediano, si no existen además otros motivos particulares de relaciones más íntimas entre el socorredor y el necesitado.

d) El que se encuentra en necesidad ordinaria de orden material o espiritual debe ser socorrido aun con leve i.

Estas normas en orden a la necesidad espiritual encuentran su aplicación sobre todo en el campo de la administración de los sacramentos; en orden a la necesidad material encuentran su aplicación en el campo de la limosna (v.). *Pal.*

BIBL. — A. van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Romæ, 1930, p. 231-245; G. Michiels, *Normæ generales*, I, Lublin, 1929, p. 328-371; L. Rodrigo, *De legibus*, Santander, 1948.

INCONSCIENTE. — 1. Noción. - Nos hallamos en el campo del psicoanálisis (exploración del alma), que se podría considerar como una especialización de la psicología experimental si entre los estudiosos de ambas ciencias no existiese cierta incomprensión y hasta rivalidad, tal vez no desaparecidas todavía del todo. El psicoanálisis tiene por maestro a Segismundo Freud (1856-1939).

2. I. se opone a consciente. - Llamamos consciente tanto al sujeto que tiene conciencia de sus actos como a la actividad por la que el sujeto tiene esta conciencia. En ambos sentidos se opone a inconsciente.

Para evitar equívocos hacemos notar que damos a la voz conciencia un significado puramente psicológico.

Dejando, por lo tanto, a un lado todos los seres que por su naturaleza no serán nunca conscientes, así como toda conciencia puramente sensitiva, que no nos interesa, por estar excluídos los animales del campo de la moral, observémos que la conciencia tiene en el hombre varios grados. Permítasenos distinguir netamente tres campos: el campo de la conciencia en sentido específico que

podría compararse a un círculo en cuyo centro se concentra principalmente la atención y a partir del cual va disminuyendo a medida que se acerca a la periferia hasta desaparecer totalmente. Así entramos en el campo de la subconciencia, que comprende cuanto perteneció a la conciencia, pero que en este momento determinado ha caído en el olvido. El campo de la inconsciencia recoge todo aquello que jamás formó parte del campo de la conciencia por no haber sido nunca advertido.

Freud dice: «El i. es lo psíquico mismo y su realidad esencial. Su naturaleza íntima, lo mismo que la del mundo externo, nos es desconocida y la conciencia nos da de él informaciones incompletas, lo mismo que nuestros órganos hacen respecto del mundo exterior.» Freud concibe, por lo tanto, tres estados en la memoria: la *consciente*, que nos presenta los hechos conocidos; la *subconsciente*, que contiene los hechos olvidados, y el *inconsciente*, que sería el receptáculo de todos los recuerdos en general. Para evitar todo equívoco juzgamos más exacto conservar la primera distinción dada más arriba.

Viniendo al nudo del problema nos preguntamos si hay hechos psíquicos que puedan escapar y de hecho escapen a nuestra conciencia.

Los doctos en la materia no están de acuerdo porque al parecer no han propuesto el problema con claridad.

Algunos quieren probar *a priori* la imposibilidad del i., porque en tal caso se tendría un consciente i., lo cual es contradictorio. Pero, si bien se observa, esto, a no ser que no se quiera seguir la doctrina de Descartes, no es el caso de un hecho psíquico que cae y al mismo tiempo no cae bajo el control de la conciencia, sino el caso de un hecho psíquico que, pudiendo caer bajo el control de la conciencia, en realidad no ha caído bajo él.

Otros pretenden probar, siempre *a priori*, la existencia del i. Cítase, entre otros, el ejemplo de las vibraciones sonoras. Si para percibir un sonido se precisan, p. ej., doce vibraciones, si las vibraciones fuesen sólo once no se oiría nada. «Las primeras once vibraciones, dicen ellos, pertenecen al i.» Aquí notamos un doble error: la sensación no es efecto sólo de la duodécima vibración, sino del conjunto; además, si *a priori* se puede demostrar la posibilidad de un hecho, no se puede sin embargo demostrar su existencia, la cual se prueba *a posteriori*.

Dejando a un lado los hechos ciertamente espirituales y otros que parecen tales, ya que en tal caso nos encontraríamos con el sobrenatural, el preternatural u otro elemento igualmente misterioso, tratamos de considerar aquí solamente lo que ocurre en la vida natural. En la vida normal nuestros sentidos son continuamente estimulados por objetos circunstantes, pero bien por distracción, bien por hábito, bien por un esfuerzo de voluntad, no hacemos caso de ellos. Si hablamos con una persona puede suceder perfectamente que no advirtamos una voz que nos llama. «Mis perfumes, decía Montaigne, sirven primero a mi nariz, después sólo sirven a la nariz de los que se me acercan.» Un sabio puede absorberse de tal modo en sus cálculos que llegue a no sentir un dolor.

En la inteligencia existen también fenómenos inconscientes. En el sistema tomista, que explica maravillosamente nuestra cognición, nadie advierte la acción abstractiva del intelecto agente.

¡En la vida afectiva cuántas inclinaciones, pasiones, instintos se nos escapan, sobre todo en la infancia!

En la vida anormal se verifican fácilmente anestesias, sensaciones y actividades inconscientes.

Estos breves datos bastan para convencerse de la existencia del i. En nuestro caso nos permitimos añadir al i. también la ignorancia, que representa igualmente una especie de i.

3. Observaciones morales. - Si el i. suprime el voluntario en sí, porque donde no hay cognición intelectiva no hay voluntario, puede dejar el voluntario *in alio*, o sea, en causa, por parte del que opera y también por parte de quien tiene su cuidado y responsabilidad.

La inconsciencia puede depender de hábitos malos contraídos y en este caso, si el que los ha contraído advirtió, aunque sólo fuera en confuso, sus consecuencias, debe responder ante su propia conciencia y ante Dios, al menos hasta que haya retractado estos malos hábitos.

En los niños existe un triste bagaje de herencias, pasiones, inclinaciones, malos instintos, que pueden filtrarse en la educación, bien porque están en germen, bien porque el sujeto no se apercibe. Es necesario que el primer educador, los padres y en su falta quien tiene por razones de parentesco o de oficio el deber de proveer a la educación del niño conociendo su carácter y sus taras familiares procure que antes que las tendencias malsanas se desarrollen o tomen incremento,

surja el hábito contrario, la virtud, que puede combatirlas y vencerlas.

Un gran maestro de psicología y de pedagogía práctica, S. Juan Bosco, nos ha dado un admirable ejemplo de esta cura preventiva, y S. Pío X al dar a Jesús a los niños antes de que fueran presa del mal, partía de una convicción análoga.

Al i. añadiremos la ignorancia: los malos ejemplos deben ser contrarrestados por el conocimiento del deber propio y del amor a la virtud. *Ver.*

BIBL. — F. Bonillier, *La conscience en psychologie et en morale*, París, 1872; C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano, 1941; A. Gemelli y G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*, Milano, 1947.

INCONSTANCIA. — 1. Naturaleza. - I. es el defecto de perseverancia en la prosecución de una cosa buena, puede provenir de cierta mutabilidad de ánimo y de miedo al fastidio, originado por el hecho de que por largo tiempo se hayan de repetir los mismos esfuerzos y poner los mismos actos o por otras incomodidades.

2. Moralidad. - La i. es un pecado contrario a la perseverancia y a la prudencia: de suyo la i. es culpa venial, puede sin embargo llegar a ser mortal por razon de lo que es descuidado o por alguna otra circunstancia. *Man.*

BIBL. — B. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, II, París, 1938, n. 37, 38, 929; W. Iankelevitch, *Traité des vertus*, París, 1949, p. 608-620.

INCREDULIDAD. — 1. Noción. - Es la ausencia de la fe debida en aquellos a quienes ha sido suficientemente propuesta la Revelación y que sin embargo la han rechazado o no han tenido cuidado por conocerla.

El asentimiento de la fe es subjetivamente obligatorio, cuando existe certeza racional del origen divino de la religión cristiana (juicio cierto de credibilidad). El caso de que un hombre aunque tenga la certeza de que la religión cristiana es revelada le rehuse su propio asentimiento no es imposible, dada la distinción esencial en su objeto y en su motivo entre el juicio de fe y el juicio de credibilidad; pero es rarísimo.

Ordinariamente la falta de fe va acompañada de la falta de juicio de credibilidad. Para ver, por lo tanto, cuán culpable sea la falta de fe es necesario ver hasta qué punto es culpable la falta del juicio de credibilidad.

2. La i. problema psicológico. - Esta negativa a la revelación suscita problemas más graves desde el punto de vista tanto psicológico como teológico. Estos se pueden formular de esta manera: ¿En qué consiste esta negativa y cómo se explica psicológicamente? ¿Es posible perder la fe sin culpa propia?

a) ¿En qué consiste la negativa a la fe y de qué modo se explica psicológicamente? Que el hombre pueda, por culpa propia, no llegar al conocimiento de la verdad revelada es cosa que se explica fácilmente, pero en este caso la fe no se rechaza y si ha sido ya recibida mediante el bautismo no se pierde. Considérese el caso de un protestante que sólo por negligencia no llega al catolicismo: éste, sin embargo, puede estar habitualmente dispuesto a acoger la verdad cuando ésta se le manifieste claramente. Su actitud no es formalmente contraria a la autoridad de Dios revelador.

¿En qué consiste entonces esta negativa contraria a dicha autoridad? ¿Es necesario que el hombre, conocida la revelación, le niegue sin embargo su asentimiento? Algunos lo han pensado así; y que esto, hablando en absoluto, sea posible, lo demuestra la misma naturaleza del acto de fe, como hemos dicho. Se trata, sin embargo, de una monstruosidad psicológica apenas imaginable y por lo tanto en concreto rarísima.

Existe, en cambio, una verdadera negativa en el caso en que por odio contra la luz, o se quiere ignorar la revelación porque no se la quiere recibir, o se niega su verdad, aunque haya sido suficientemente conocida por la mente. Este último caso no es infrecuente y encuentra su explicación psicológica en el hecho de que la certeza metafísica acerca de las verdades religiosas de orden natural y la certeza moral acerca del hecho de la revelación y de sus pruebas no son como la certeza matemática, la cual no puede ser sombreada por ninguna duda verdaderamente seria, sino que deben hacerse camino en la mente, triunfando de las sombras que pueden surgir en torno a ellas y en contra de ellas. Sombras en las cuales algunas veces la inteligencia prefiere detenerse antes que llegar a las pruebas positivas de que goza la verdad. Esto ocurre sobre todo cuando se trata de verdades contrarias a las pasiones y a los intereses humanos. Así es como muchos se hacen culpables de rehusar la luz.

b) ¿Es posible perder la fe sin culpa propia? Que se puede perder la fe por culpa propia, que la incredulidad además de ser un error puede ser también un pecado, es una conclusión que se deduce fácilmente de

la solución del problema precedente. Pero aquí se nos presenta el problema opuesto. Si el hereje o el infiel pueden legítimamente dudar de sus creencias religiosas, iniciando así, con esta duda, su itinerario interno hacia Cristo y hacia la Iglesia, ¿por qué no puede ocurrir algo análogo al católico con respecto a su fe?

La comparación, si se entiende como equiparación objetiva de la verdad y del error, se ha de descartar en absoluto. Pero, aun considerado sólo desde un punto de vista subjetivo, no vale: porque una es la condición del que ha recibido el don de la fe en la verdadera Iglesia de Dios, y otra la del que sigue una falsa religión. Y esto por un doble motivo, de orden lógico el uno, de orden psicológico el otro.

El error no puede tener la misma fuerza que la verdad: las demás religiones y las demás iglesias no tienen en su favor todos aquellos signos de credibilidad y de verdad de que goza la Iglesia católica. Por otra parte, aquella misma gracia que excita y ayuda a los que yerran para que puedan conocer la verdad, confirma en la fe a aquellos que de las tinieblas pasaron a su luz. Aun en este caso se puede decir que Dios no abandona, y no es abandonado.

La pérdida de la fe está, por lo tanto, condicionada a un pecado: muy a menudo es toda una serie de culpas y de graduales transacciones la que prepara la apostasía.

La solución del problema, apoyándose no sólo en la ayuda de la gracia, sino también en la fuerza de la verdad, se refiere únicamente al creyente que, bajo la guía de la Iglesia, ha tenido conciencia de su fe. En cambio, no considera el caso extraordinario del *homo rudis*, preso en las mallas del error antes de darse cuenta de la verdad. La gracia no suple los motivos de credibilidad ni Dios está obligado a hacer milagros para colmar las lagunas causadas por la ignorancia. *Pal.*

BIBL. — R. LOMBARDI, *La salvación del que no tiene fe*, Barcelona, 1953; G. BARONI, *È possibile perdere la fede cattolica senza peccato?* (Doctrina de los teólogos de los siglos XVII-XVIII), Roma, 1937; G. B. GUZSETTI, *La perdita della fede nei cattolici* (estudio histórico-dogmatico), Venegono, 1940; M. F. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, Barcelona, 1950; G. RICCIOTTI, *Con Dios y contra Dios*, Barcelona, 1955.

ÍNDICE DE LIBROS PROHIBIDOS. — 1. NOCIÓN E HISTORIA. - El í. de libros prohibidos es el catálogo de los libros que la Sta. Sede ha condenado como perjudiciales para la fe o la moral y de los cuales, salvo especial dispensa, se prohibe tanto la lectura como la posesión (v. *Libros prohibidos*). Es necesario por tanto que haya una guía, ya que muchas veces no basta tener una conciencia recta e ilustrada para descubrir el error, sino que se precisa una autoridad que por su rectitud y ciencia esté en condiciones de dirigir las inteligencias y los corazones. Ya Inocencio VIII, en 1487, y más tarde Alejandro VI, en 1507, obligaron a los impresores de algunas provincias de Alemania a someter sus libros a una censura preventiva y ordenaron a los Obispos de aquellas provincias que recogieran los libros malos, los quemaran y prohibieran leerlos y conservarlos. El Concilio Lateranense V, bajo León X en 1513, extendía a toda la Iglesia una ley semejante. Así se compilaron en diversas ciudades por orden de los Obispos catálogos de los libros que no se debían leer ni conservar.

En 1542, poco después de la invención y gran difusión de la prensa, Paulo III nombró una comisión que examinara los libros que pudieran ser nocivos al pueblo cristiano y creyente. Esta comisión determinó o *indicó* los libros que contenían errores morales o dogmáticos en un libro que se publicó en 1557 por orden de Paulo IV, el cual llevó el nombre de Índice, es decir, *indicador*. Posteriormente y hasta nuestros días se han venido haciendo nuevas ediciones, la última en 1948.

2. MODALIDADES Y SIGNIFICADO DE LA INCLUSIÓN EN EL ÍNDICE. - La Iglesia obra con suma prudencia en esta cuestión. Un libro no se pone nunca en el í. si antes no ha sido cuidadosa y profundamente examinado por varios hombres doctos en la materia de que trata el libro. Esta revisión está inspirada por una imparcialidad, rectitud, prudencia y serenidad extraordinarias. Por lo cual podemos tener la certeza moral de que un libro es malo o al menos peligroso cuando se le incluye en el í. El juicio de la Iglesia es para un cristiano no sólo una advertencia, sino también un precepto al que debe obedecer todo fiel, ya que la Iglesia tiene la misión de salvar las almas e indicarlas el alimento moral justo y sano. No cumpliría con su misión si no indicase los peligros que amenazan la salvación de las almas.

La prohibición de un libro no constituye de suyo una nota personal de infamia o reproche contra el autor, ni siquiera propiamente un juicio sobre el mérito intrínseco del libro; sino solamente una conclusión práctica sobre el peligro que de él se teme que pueda deducirse razonable y directa-

mente para los fieles. Por esta razon la buena fama del autor y su ortodoxia no quedan comprometidas, cuando él cumple con su deber sometiéndose. Tampoco el juicio de inserción en el Índice se profiere igualmente para los libros de autor conocido y viviente, lo mismo que para los de autor desconocido o ya muerto; ni en este último caso se pretende atentar a su memoria o a su nombre. No es, por lo tanto, ni siquiera contra la justicia o el derecho proferir este juicio sin interrogar al autor y sin oír sus explicaciones; ni esto se puede comparar con la condena de un acusado sin escucharle, ya que no se pronuncia un juicio sobre el autor, sino sólo sobre el libro y sobre el efecto que puede producir en el ánimo de los lectores. Por la misma razón no se notifica al autor la sentencia, ni se publican los motivos, ni se citan los pasajes objeto de la condena. La Congr. del Índice, absorbida hoy por la Sda. Congr. del Sto. Oficio (v.), no tiene la misión de formular discusiones o conclusiones científicas para instrucción de los hombres de ciencia, sino de compilar un Índice o catálogo para advertencia de los fieles.

Contra la prohibición de un libro se admite el recurso, pero éste no tiene efecto suspensivo (can. 1395, § 2); y los decretos de condenación de los libros valen también para los fieles de la Iglesia Oriental (S. Congregatio pro Ecclesia Orientali, 26 mayo 1928).

3. Obligación de los fieles. - Las leyes del Índice obligan en conciencia y esta obligación es por su naturaleza grave, aunque admite parvedad de materia; y como son leyes promulgadas para evitar un peligro general, obligan a todos, aun en el caso particular en que puede parecer que no existe el peligro (can. 21). Por lo que hace a la entidad del pecado, v. *Libros prohibidos*.

Todos los fieles, y especialmente los clérigos, cuando juzgan que un libro es pernicioso deben denunciarlo al Ordinario o a la Sta. Sede, y esta obligación corresponde particularmente a los Legados de la Sta. Sede, a los Ordinarios, así como a los Rectores de las Universidades católicas (can. 1397).

4. Acusaciones y defensas. - Muchas son las acusaciones que se formulan contra el í., no sólo por parte de los escépticos, sino también de algunos cristianos de poca fe, a las que vamos a responder brevemente.

a) El i. no es contrario a la libertad de pensamiento, ya que ninguna autoridad, ningún gobierno puede reconocer como legítima la libertad de manifestar públicamente los pensamientos que pueden perturbar la paz del Estado, el orden social o excitar a delitos, rebeliones, sediciones. Ante la verdad, la justicia y la moralidad cesa el llamado derecho de libertad, porque sería un abuso de libertad. Ninguno tiene derecho a hacer el mal ni a sí ni a otros, ni de palabra ni de obra.

b) Que el pensamiento, mientras sea tal, no pueda ser juzgado por parte de ninguna autoridad humana es cierto: solamente la conciencia y Dios pueden juzgarlo; pero cuando se exterioriza y se manifiesta, sea de palabra, sea por escrito, cesa de ser pensamiento puramente interior y se convierte en acto externo y como tal debe responder ante la autoridad legítima.

c) Prohibir los libros malos no es obstaculizar el progreso ni mucho menos; es obstaculizar el mal. Jamás consistió el progreso en el error, sino en el conocimiento de la verdad y en el desarrollo de la ciencia; tanto más será ésta favorecida cuanto más sea reprimido el error y difundida la verdad. La verdad y el bien constituyen el progreso; el mal y el error llevan a la decadencia y a la ruina.

d) Que la prohibición incite a la lectura no es de suyo cierto; puede serlo para quien no tiene un sentido verdaderamente cristiano. Por otra parte, la autoridad cumple con su deber reprobando el mal y removiendo su peligro; si alguno toma ocasión de la prohibición de la Iglesia para leer aquello que de otra manera no hubiera leído, quiere decir que es tan malo que busca su propio daño aprovechándose de este deber de la Iglesia que le previene o le prohibe el mal y trata de alejar su peligro.

Es deber preciso del hombre emplear todos los medios disponibles para llegar a la fe y a la vida de la gracia, pero es también deber suyo conservarlas, haciéndolas más vivas, defendiéndolas a costa de cualquier sacrificio. La misma ley natural exige que huyamos del mal y aun de la ocasión próxima del mal. El que con todo conocimiento, de su libre voluntad sin motivo proporcionado se pone en peligro, indica que quiere el pecado y esta pronto a cometerlo, ya que admite su peligro próximo. *Tar.*

BIBL. — Peries, *L'Index*, París, 1898; Hilgers, *Der Index der Verbotenen Bücher*, Freiburg Brisg., 1904; A. Garmendía, *Lecturas buenas y malas*, Bilbao, 1949.

INDIFERENTE (Acto moral). — 1. Noción. Acto moralmente i. sería aquel que ni es bueno ni malo. Pregúntanse los moralistas

si puede existir tal acto; la respuesta no es fácil ni igual en todos los autores. Para más claridad distingamos las diversas cuestiones.

Todos admiten que ciertos actos considerados sólo en su especie, o sea en abstracto, pueden ser indiferentes, como, p. ej., escribir, andar. Esto es una verdad de sentido común.

Todos admiten igualmente que pueden ser indiferentes, aun en concreto, actos puestos por nosotros de un modo indeliberado.

2. EXISTENCIA DE ACTOS INDIFERENTES EN CONCRETO. - Las opiniones se dividen a propósito de los actos considerados en concreto, esto es, en el individuo que realmente los pone, cuando los realiza de un modo verdaderamente humano, o sea con deliberación. La doctrina más comúnmente admitida defiende con Sto. Tomás que en este sentido limitado y preciso no se dan actos indiferentes. El fundamento de esta sentencia está tomado de la consideración de que el sujeto operante no se determina nunca a tales actos por su indiferencia, sino por algún motivo (fin) que los hace salir de su indiferencia. Si este fin es conveniente a la naturaleza humana, el acto es bueno; si es inconveniente, el acto es malo. La sentencia que admite la posibilidad de actos indiferentes, incluso deliberados y en concreto, se atribuye a Escoto.

Siguiendo adelante pregúntanse los moralistas si, aun excluída la indiferencia del acto concreto, sea éste siempre meritorio o demeritorio; entre las diversas respuestas la más convincente parece la opinión de Sto. Tomás y de los tomistas, según los cuales para que el acto sea imputado a mérito sobrenatural, debe ser realizado bajo el influjo de la caridad (v. *Mérito*). *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I-II, q. 18, a. 9; *In II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 5; *De malo*, 2, a. 5; S. ALFONSO, *Theol. mor.*, l. 5, tract. præamb., n. 44; A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, I, n. 98.

INDIFERENTISMO RELIGIOSO. — 1. I. RELIGIOSO TEÓRICO. - El i. religioso puede ser teórico y práctico. En el primer caso, poniendo en el mismo plano todas las religiones, o predicando que la creencia religiosa no tiene importancia a los fines de la bondad y de la salvación del alma, constituye una de las más deletéreas herejías; sin tener en cuenta que al tratar de disociar la vida intelectiva de la conducta práctica es contrario a los principios más elementales de psicología y conduce a conclusiones pedagógicamente erróneas (*Syllabus*, n. 15).

Este subjetivismo trata de justificarse con las pretendidas exigencias de la libertad, desconociendo los derechos de la verdad objetiva, que se nos manifiesta ya con la luz de la razón, ya con la de la Revelación. Se concluye considerando la religión como un hecho totalmente individual, que se adapta a las condiciones de cada uno y sacando la consecuencia final de que todas las religiones son buenas, aunque sean contradictorias entre sí.

La oposición que el i. hace principalmente al catolicismo se explica por la aversión a una autoridad superior, que obliga naturalmente a una uniformidad de adhesión a la verdad única y absoluta, predicada en el catolicismo del modo más definido y concreto.

2. I. RELIGIOSO PRÁCTICO. - En el segundo caso el i. (práctico) es más bien contrario al espíritu que al contenido de la fe. Su manifestación se concreta en la negligencia y descuido de las prácticas de la vida religiosa y de la observancia de los preceptos de la Iglesia. *Pal.*

BIBL. — G. B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono, 1940; A. DAL COVOLO, *La psicologia dell'incredulo alla luce del IV Vangelo*, Milano, 1945; J. LECLERCQ, *Problema de la fe en los medios intelectuales del s. XX*, Bilbao, 1955.

INDIGNIDAD. — 1. NOCIÓN. - Dícense indignos en general aquellos a quienes faltan las cualidades morales o jurídicas necesarias para realizar lícitamente un acto útil. Nos referimos principalmente a la i. moral, porque ningún defecto físico puede hacer a nadie no apto para recibir los dones de Dios; mientras que la i. moral además de constituir frecuentemente un daño público por razón del escándalo, significa también para el individuo un aumento de responsabilidad moral ante Dios y la Iglesia por el nuevo pecado que se supone que comete.

2. EN RELACIÓN CON LOS SACRAMENTOS. - En la Iglesia se considera la i. en orden a los sacramentos que se han de recibir o administrar y el fundamento de la i. es el pecado, o sea el defecto de la gracia para aquellos sacramentos que la requieren (sacramentos de vivos) o la falta de disposición para recibirla en aquellos que la confieren (sacramentos de muertos). La i. supone la incapacidad de recibir o administrar un sacramento y puede ser solamente externa en el caso de que el pecado no exista.

Para algunos sacramentos, como son la Eucaristía, la Penitencia, la Extremaunción, vale el principio: «a nadie se ha de considerar malo sin antes probarlo» *(nemo malus nisi*

probetur). Por lo tanto, el que no es evidentemente indigno ha de ser considerado digno de recibir los sacramentos y no está obligado a demostrar positivamente su aptitud moral. En cambio, para otros sacramentos que no son solamente un acto transeúnte, sino que ponen al individuo en un estado particular dentro de la Iglesia, cuales son el Bautismo, la Confirmación, el Orden sagrado, el Matrimonio, no basta demostrar que no existen motivos de i. (demostración negativa), sino que es necesario probar que existen dotes y aptitudes que garanticen la satisfacción futura de los deberes inherentes al nuevo estado (demostración positiva).

La i. es pública cuando es el resultado de un delito cometido o conocido públicamente, o de una conducta mala pública. Tales son los autores de delitos graves comunes, condenados o no, las mujeres de mala vida, los concubinarios públicos (y así se consideran los cristianos unidos solamente con el matrimonio civil), los sancionados con penas eclesiásticas cuando haya habido sentencia pública. En cambio, es oculta cuando la vida desarreglada o el delito no es conocido en un lugar determinado o lo es solamente por un reducido número de personas.

Siendo deber de caridad no cooperar al pecado ajeno y evitar el escándalo de los fieles, el ministro sagrado debe rehusar los sacramentos al pecador público que los pida, lo mismo en público que en privado (can. 855, § 1); mientras que en el caso del pecador oculto que los pide en público prevalece el derecho a la propia fama, por lo cual no se le deben negar públicamente, si bien se le pueden y se le deben negar si los pide ocultamente (can. 855, § 2).

El ministro sagrado que no está en gracia de Dios administra válidamente los sacramentos, porque es verdad de fe que su valor no depende de la dignidad o indignidad del ministro; pero los administra ilícitamente y comete sacrilegio; pero mientras que para cualquier sacramento le basta con recobrar la gracia de Dios por un acto de contrición, para la celebración de la Sta. Misa y para recibir la Sda. Comunión es necesario que quien ha cometido un pecado mortal, aún no confesado, haga la Confesión sacramental (cáns. 807, 856), y para el sacerdote que no pudiese confesarse, aunque de momento le basta el acto de contrición, queda la obligación de confesarse cuanto antes (can. 807).

Son también excluídos de los sacramentos como indignos, en la presunción de pecado mortal, todos aquellos que están penados con alguna censura, o sea con la excomunión (2260, § 1) y el entredicho personal (canon 2275).

Por la misma razón reprueba la Iglesia severamente el matrimonio con apóstatas, censurados o pecadores públicos (cáns. 1065-1066). *M. d. C.*

BIBL. — S. Goyeneche, *An liceat confessario ex officio medici differre absolutionem pœnitenti rito disposito, qui eam petit, si prævideat ipsum relapsurum*, en *Comment. pro relig.*, 8 (1927), 184-91; I. Salsmans, *Donner ou differer l'absolution!*, en *Nouv. rev. théol.*, 57 (1930), 26-40; B. H. Merkelbach, *Quæstiones de variis pœnitentium categoriis*, Liège, 1928; A. Peinador, *Absolución de onanistas*, en *Il. del Cle.* (1950), 169-173; J. P. Rodrigo, *La absolución sacramental diferida*, en *Rev. Ecle.* (1921), 105.

INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO. — 1. Noción. - Cualquier matrimonio válidamente contraído, aun por los infieles, sea por derecho natural, sea por ley positiva divina, goza de i. intrínseca, de modo que no puede ser jamás disuelto por consentimiento de los contrayentes ni por ninguna otra autoridad humana. Esto vale aunque se considere el contrato matrimonial no elevado a la dignidad de sacramento (*Syllabus*, n. 67).

La perenne estabilidad del matrimonio tiende especialmente a proveer a la educación de la prole y es necesaria para el bienestar social y de los mismos cónyuges, aunque en casos particulares pueda acaso resultar dañosa para unos cónyuges determinados.

De aquí se deduce que la ley civil no puede disolver ningún matrimonio legítimo ni siquiera el contraído por dos infieles. El matrimonio-sacramento, esto es, el de dos bautizados, no puede ser disuelto más que por la muerte si ha sido consumado; si no ha sido consumado puede ser dispensado por el Sumo Pontífice, lo mismo que el matrimonio legítimo de los infieles. Éste puede ser disuelto después del bautismo de una de las partes por medio del Privilegio Paulino (v.), si la otra parte no está dispuesta a convivir sin injuria del Creador.

2. Efecto de la i. - Efecto de la ley de la i. es el impedimento de vínculo *(ligamen)*, por el cual es inválido todo matrimonio atentado por quien se encuentra ligado por un vínculo precedente. Tratándose de un impedimento de derecho divino, ni siquiera el Sumo Pontífice puede dispensar de él (canon 1069, § 1).

Las segundas nupcias serán válidas o no según que objetivamente subsista o no el primer vínculo (p. ej., cuando un cónyuge

está ausente y se le cree muerto). Cuando se obtiene una sentencia de nulidad, si la sentencia es justa el vínculo no subsiste, pero si es equivocada (o conseguida con dolo) el impedimento permanece y toda unión ulterior es inválida. Serán lícitas las nuevas nupcias solamente después que se haya establecido con certeza y legítimamente el fin del primer vínculo. Antes de admitir a la celebración del matrimonio se ha de realizar la investigación sobre la libertad de los contrayentes (can. 1019).

El que ligado por el vínculo atenta un nuevo matrimonio es bígamo (v.) y su matrimonio ha de ser declarado nulo de oficio por acusación del promotor de justicia. En general se procede sumariamente (cáns. 1990-1992) (v. también *Divorcio*). *Bar.*

BIBL. — LEÓN XIII, *Arcanum*, 10 febrero 1880; Pío XI, *Casti connubii*, 30 diciembre 1930; S. ALFONSO, *Indissolubilità del matrimonio*, en *Ciencia tomista*, 41 (1930), 342-74; G. SORANZO, *Il Papato per la difesa del matrimonio cristiano*, en *Il matrimonio cristiano*, Milano, 1931, p. 85-111; I. GIORDANI, *Il protestantisimo e la dissoluzione della famiglia*, ibíd., p. 140-63; V. HEYLEN, *Tractatus de matrimonio*, Malines-Roma, 1945; A. ALONSO ANTIMIO, *¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble?*, Madrid, 1953; E. MONTERO GUTIÉRREZ, *¿Puede disolverse el matrimonio canónico?*, Madrid, 1955; Id., *Disolución y nulidad en el matrimonio canónico y separación en el matrimonio canónico*, Deusto, 1955.

INDULGENCIA. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - Ya en los primeros tiempos de la Iglesia se encuentran algunas formas de i., tal se juzga comúnmente la mitigación del castigo concedida por S. Pablo al incestuoso de Corinto (II Cor., 2, 6-8).

La Iglesia, sin embargo, no ejerció siempre del mismo modo y de la misma forma este poder. En efecto, en los primeros siglos las indulgencias aparecen bajo forma de disminución o mitigación de las penas establecidas en los cánones penitenciales. A partir del s. VII tenemos las *redenciones* y las *peregrinaciones* romanas, que constituían un título para sustituir o reducir la pena. En el s. XI aparecen las indulgencias propiamente dichas, entre las cuales fueron de particular resonancia las concedidas con motivo de las Cruzadas. En el s. XV se tienen las indulgencias por los difuntos, cuyo uso comenzó a ser más frecuente hasta el Conc. de Trento, que definió la potestad de la Iglesia acerca de las indulgencias, su utilidad para el pueblo cristiano y eliminó todos los abusos que se habían venido verificando.

2. DEFINICIÓN Y NATURALEZA. - La i. se define: «La remisión ante Dios de la pena temporal debida por los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa, que la autoridad eclesiástica concede del tesoro de la Iglesia a los vivos a modo de absolución y a los difuntos a modo de sufragio» (can. 931). De esta definición se deduce que la i. puede decirse que es el complemento del sacramento de la penitencia: en efecto, en la confesión se remite la culpa y se condona la pena eterna, debida por cualquier culpa grave, pero no siempre, o por lo menos no del todo, se remite la pena temporal debida por el pecado. Esta pena temporal puede ser remitida en esta vida con las obras satisfactorias o con las indulgencias, o en la otra vida en el purgatorio.

La concesión de i. es un acto de jurisdicción que requiere en el concedente la potestad y en el adquirente el estado de gracia: mientras exista culpa mortal no puede haber remisión de la pena. Esta remisión de la pena, que obra no sólo en el foro externo, sino también en el foro interno, se concede a los vivos a modo de absolución, o sea de remisión por acto de potestad judicial que no puede ejercitarse más que sobre los súbditos propios: en cambio, a los difuntos se concede a modo de sufragio, por cuanto que según el dogma de la Comunión de los Santos la Iglesia o los fieles, haciendo uso de las largiciones de la Iglesia, ofrecen a Dios los méritos de Cristo y de los Santos hechos propios por el individuo por medio de la adquisición de la i., para que Dios los acepte como medio de satisfacción por la deuda de justicia que pudiera quedar por satisfacer todavía al difunto o a los difuntos (*Summa Theol.*, Suppl. 25, a. 2, ad 1).

3. FUNDAMENTO. - El fundamento de las indulgencias lo constituye el tesoro de la Iglesia, «tesoro de supererogación — como dice S. Alberto Magno — en que la Iglesia posee las riquezas de los méritos y de la pasión de Jesucristo y de su gloriosa Madre, de todos los Apóstoles y Mártires y de todos los Santos de Dios, vivos y difuntos» (Sto. Tomás, *In IV Sent.*, d. XX, q. 1, a. 2). Este tesoro se aplica por medio de la Comunión de los Santos, por la cual la Iglesia triunfante, purgante y militante constituyen un solo cuerpo cuya cabeza es Cristo y sus miembros los fieles, y al que el Espíritu Santo anima y vivifica con su gracia. En virtud de esta comunión los bienes de la familia cristiana son propios de cada uno y uno puede pagar por otro la deuda contraída ante la justicia divina (I Cor., 12, 26).

4. Potestad. - La potestad de conceder indulgencias reside en la Iglesia: afirmar lo contrario sería negar un dogma de fe. Esta verdad ha sido definida por el Conc. de Trento (Ses. XXV, decr. De indulg.), y se funda en la Sda. Escritura, en las palabras que dirigió Jesús a S. Pedro (Mat., 16, 19), con las cuales le dió las llaves del reino de los cielos prometiéndole ligar o soltar todo lo que él ligara o soltara en la tierra, es decir, que le confirió el poder de abrir el Paraíso a los pecadores penitentes. Ahora bien, para entrar en el Paraíso no basta obtener el perdón del pecado y la remisión de la pena eterna, sino que se precisa también la remisión de la pena temporal.

5. División. - Divídense las indulgencias: a) En plenarias y parciales. Es *plenaria* la que según la mente del concedente remite toda la pena temporal: puede ser plenaria de un modo absoluto o relativo según las disposiciones del adquirente (can. 926). Si no se dice expresamente lo contrario, la i. plenaria puede lucrarse una sola vez al día: cuando puede adquirirse varias veces al dia se la llama i. plenaria *toties quoties;* entre éstas es muy conocida la de la Porciúncula. Es *parcial* la i. que remite solamente una parte de la pena: de no decirse expresamente lo contrario puede lucrarse varias veces al día. b) En *personales, reales* y *locales,* según que se concedan directamente a ciertas personas o grupo de personas, o vayan anejas al uso de objetos de devoción, o finalmente se concedan por la visita a determinados lugares sagrados. c) En *perpetuas* y *temporales,* según que sean concedidas sin o con limitación de tiempo. d) En indulgencias para *vivos* o para *difuntos,* o también para *vivos y difuntos.*

6. Condiciones. - Las condiciones que suelen comúnmente imponerse para la adquisición de la i. plenaria son: confesión, comunión, visita a una iglesia u oratorio público, o también a un oratorio semipúblico para quienes usan de él legítimamente, y oración según la intención del Sumo Pontífice.

La confesión, cuando se impone, la han de hacer aun aquellos que no hayan pecado gravemente, dentro de los 8 días anteriores o posteriores al día fijado para la i. La comunión ha de ser sacramental: vale la comunión pascual, siempre que no se trate de Jubileo, y vale igualmente la recibida por viático. Debe hacerse dentro de los 9 dias, desde la vigilia a la octava del día señalado para la i. (can. 931, § 1).

La visita fué regulada por el decreto de la Sda. Penitenciaría Apostólica de 20 de septiembre de 1933: ha de ir acompañada de alguna oración mental o vocal. La oración, según el can. 934, § 1, ha de ser no sólo mental, sino también oral; se deja sin embargo al arbitrio del fiel. Según el decreto de la Sagrada Penitenciaría citado, basta el rezo de un Páter, Ave y Gloria; pero si se trata de i. plenaria *toties quoties,* es necesario rezar en cada visita seis Páter, Ave y Gloria (AAS, 25 [1933], 446; AAS, 22 [1930], 363).

En las indulgencias parciales se suele poner la cláusula *al menos con el corazón contrito,* la cual más que condición se ha de entender como disposición en el sentido de que es necesario el estado de gracia como requisito esencial para el lucro de cualquier i. (Decr. auth., n. 227).

7. Adversarios. - Los precursores de los enemigos de las indulgencias fueron los Valdenses, que aparecieron en el s. xiii; su jefe fué condenado en el III Conc. Lateranense (1179) y la bula de excomunión del papa Lucio III (1184) condenó a sus secuaces. Pero los verdaderos y directos adversarios de las indulgencias fueron los Wiclefitas y los Husitas, condenados en el Conc. de Constanza; esta condenación fué promulgada por el papa Martín V con la bula *Inter cunctas* del 22 febrero 1418 (Denz., 622, 676 ss.). En la segunda mitad del s. xv aparecieron en Alemania dos adversarios de las indulgencias, Juan Ruchrath de Wesel y Wesel Gansfort de Gröningen, y casi al mismo tiempo, en España, Pedro de Osma, que fué condenado por el papa Sixto IV con la bula *Licet ea* de 9 agosto 1478.

La discordia religiosa nacida a principios del s. xvi señaló la lucha más violenta contra las indulgencias por obra principalmente de Martín Lutero, que al principio pareció atacar solamente el comercio de las indulgencias, pero después impugnó las mismas indulgencias llamándolas fraudes piadosos inventados para sacar dinero. Fué condenado por León X con la bula *Exsurge Domine* de 15 junio 1520. Después de Lutero vinieron Miguel Bayo y Miguel Molinos a los que siguieron los jansenistas condenados por la bula *Auctorem fidei* de 28 agosto 1794.

8. Indulgencias apócrifas. - Fueron numerosas las indulgencias apócrifas que circularon en el pueblo cristiano por obra especialmente de los encargados de recoger limosnas para lucrar las indulgencias; la Iglesia, sin embargo, que tuvo siempre el mayor

cuidado en defender este hermosísimo tesoro de las indulgencias, usó de todos los medios posibles para evitar este mal, condenando en muchos Concilios las indulgencias falsas. Baste recordar el Conc. de Trento que abolió no sólo el oficio, sino hasta el nombre de los *quæstores*, y estableció que en el futuro las indulgencias habían de ser concedidas totalmente gratis. Algunas Congregaciones romanas, especialmente la del Sto. Oficio, continuaron esta obra de vigilancia declarando falsas no pocas indulgencias, obra proseguida por la Sda. Congregación de Indulgencias, creada para eliminar los abusos y condenar las indulgencias apócrifas. No fueron pocos los documentos a este respecto: baste recordar el decreto de 26 de mayo de 1898 con el cual se condenaron muchas estampas con oraciones a las que se atribuían indulgencias absolutamente exageradas, las cuales sin embargo se ven todavía en manos de los fieles (AAS, 31 [1939], 727). *De A.*

BIBL. — S. De Angelis, *De indulgentiis*, Ciudad del Vaticano, 1950; V. Heylen, *Tractatus de indulgentiis*, Mechliniæ, 1948; P. Moccheggiani, *Collectio indulgentiarum*, Quaracchi, 1897; Theodorus a Sp. S., *Tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis*, Roma, 1743; F. Beringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, París, 1926; E. F. Regatillo, *Las indulgencias*, Santander, 1941; F. Naval y G. Martínez de Antoñana, *Tesoro de indulgencias*, Madrid, 1941; J. M. Bover, *Tesoro de indulgencias*, Bilbao, 1945.

INDULTO. — 1. Concepto. - Palabra genérica y un poco vaga con la cual se suele indicar cualquier benigna concesión de la autoridad que exime a los súbditos de la obligación de observar una ley (v. *Dispensa*).

2. Especies. - Puede ser temporal, perpetuo; particular, general, universal, etc. *Gra.*

BIBL. — A. van Hove, *De legibus*, Mechliniæ-Romæ, 1930, p. 52-53.

INDUSTRIALISMO. — 1. Origen. - Carácter propio del mundo económico de la edad moderna, debido a la neta preponderancia en él de la máquina. La historia del mundo occidental en orden a la economía se suele dividir en cuatro períodos: esclavitud, servidumbre, artesanado, capitalismo. En los tres primeros períodos, que abrazan una larga sucesión de siglos, si bien profundamente diversos el uno del otro, la parte preponderante en la producción se debe a la actividad humana, aunque en ella el hombre, para potenciar su trabajo, se ha valido siempre de algún instrumento (cuchillo, martillo, aguja, arado etc.); en el último período, por el contrario, la producción y la circulación de la riqueza se han realizado en un porcentaje elevadísimo por complejos de máquinas accionados por fuerzas naturales: el hombre generalmente no ha tenido sino una parte accesoria, aunque de carácter directivo.

2. Desarrollo. - El i., aunque su primera aparición de algún relieve fué en el campo textil, se ha expresado y afirmado sobre todo en el sector minero, siderúrgico, metalúrgico, mecánico, químico y de los transportes; es decir, en sectores en que las materias primas y las energías accionadoras son suministradas por la naturaleza inorgánica; tanto que cuando se habla de industria se suele referir a una esfera económica opuesta, o al menos distinta, de la agrícola. Pero como consecuencia de los ingentes progresos químicobiológicos, el proceso de industrialización se ha ido extendiendo cada vez más, incluso en la agricultura, tanto en la realización de los cultivos como en la elaboración ulterior de los productos.

Más aún, puede decirse que ya no existe esfera ninguna de la vida social donde no tenga su puesto la industrialización (escuela, diversiones, medicina, bancos).

3. Defectos y virtudes. - El i. se suele decir que más que el triunfo del hombre sobre la naturaleza ha significado el triunfo de la máquina sobre el hombre. Urbanismo, desintegración del artesanado, régimen salarial en su configuración histórica, han sido y son hasta ahora sus aspectos humano-sociales de carácter netamente negativo. Pero el hombre, aunque entre alternativas fatigosas, se va levantando. El movimiento sindical cada vez más amplio y vigoroso, las corrientes políticas más acomodadas a los tiempos, una legislación social cada vez más rica en preocupaciones genuinamente humanas; la inserción progresiva de las relaciones laborales en la ordenación jurídica, el creciente interés de los obreros por la vida de las empresas, son otros tantos momentos del desquite del hombre sobre la máquina; desquite que no podrá menos de ser completo. La máquina de esta forma volverá a ser lo que debió ser siempre: un medio de que se sirve el hombre para poner las fuerzas de la naturaleza a su servicio; su liberación de las fatigas más humillantes y penosas; un margen más amplio para atender al enriquecimiento de su ser en la esfera del espíritu. *Pav.*

BIBL. — C. Barbagallo, *Le origini della grande industria contemporanea* (1750-1850), Perugia-Venezia, 1929-30; L. Pommery, *Breve visión de la historia económica contemporánea*, Barcelona, 1955.

INFAMIA. — 1. NOCIÓN. - Es lo contrario de la buena fama y consiste en la pérdida de la estima general que tenía una persona por motivo de su excelencia. La causa de esta pérdida puede ser la mala conducta propia públicamente conocida; puede ser la difamación (v.); puede ser una pena justa establecida en las leyes penales (*infamia iuris*, v.).

2. EFECTOS. - La i. es un daño grave. De aquí la obligación moral de evitarla en uno mismo y de no causarla al prójimo, cualquiera que él sea. *Ben.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 73, a. 2-3; P. CIPROTTI, *De iniuria ac diffamatione in iure pœnali canonico*, Roma, 1937.

INFAMIA DE DERECHO Y DE HECHO. — 1. NOCIÓN. - La infamia de derecho *(iuris)*, es en el Código de derecho canónico una de las penas vindicativas en que se incurre por determinados delitos (can. 2293, § 2). El legislador eclesiástico considera también la privación o disminución de la fama o de la estima ante los hombres prudentes y honestos, como condición de hecho, prescindiendo de cualquier pena y la señala algunos efectos jurídicos. La infamia de derecho no surge canónicamente por condenas a penas aun infamantes por parte del juez laico, a no ser que el derecho canónico tome expresamente en consideración dichas condenas (cfr., p. ej., can. 2354, § 2). Tales condenas pueden sin embargo producir la infamia de hecho *(facti)*. La infamia por lo tanto en el derecho canónico puede ser de derecho o de hecho (canon 2393, § 1).

a) La infamia de derecho surge directa e inmediatamente de la disposición de la ley por un delito al que por derecho común o automáticamente *(ipso facto)* sin ninguna sentencia declarativa, aun en caso de delitos ocultos (can. 2232, § 1), o también por sentencia condenatoria del juez, va aneja la pena de infamia.

Los casos en que la infamia surge automáticamente *(latæ sententiæ)* del delito son taxativos (cánones 2320; 2328; 2343, § 1, n. 2, § 2, n. 2; 2351, § 2; 2354, § 1), y afectan a los delitos más graves, como el de quien viola las especie sconsagradas (can. 2320) y las tumbas (2328). Los que han de ser declarados infames son también determinados por el legislador: se trata de los apóstatas, herejes y cismáticos que amonestados no den signos de enmienda (can. 2314, § 1, n. 2) y de los clérigos que después de haber recibido las órdenes mayores cometan delitos contra el sexto mandamiento (can. 2359, § 2).

b) La infamia de hecho se contrae cuando alguno por un delito cometido o por sus malas costumbres pierde la buena estima entre los fieles prudentes y honestos: el juicio de esto corresponde al Ordinario (canon 2293, § 3).

En ningún caso se extiende la infamia a los consanguíneos o a los afines del delincuente, aun cuando (cfr. can. 2147, § 2, n. 3) la pérdida de la estima de los consanguíneos del párroco que conviven con él puede ser causa suficiente para la remoción del mismo párroco (can. 2293, § 4; cfr. también canon 987, n. 1).

2. EFECTOS DE LA INFAMIA. - *a)* El sancionado con infamia de derecho no sólo es irregular (can. 984, n. 5), sino además inhábil para obtener los beneficios, pensiones, oficios y dignidades eclesiásticas, para realizar actos eclesiásticos legítimos, para ejercitar un derecho o un oficio eclesiástico y finalmente debe ser alejado del ejercicio del ministerio en las funciones sagradas (canon 2294, § 4).

Por lo tanto la colación de un beneficio, de un oficio, el ejercicio de un acto eclesiástico legítimo realizado por el infame de derecho están privados de valor. Los beneficios y las pensiones recibidas anteriormente no se pierden, sin embargo, automáticamente *(ipso facto)*, sino sólo después de pronunciada la sentencia (can. 2296, § 2).

b) A los infames con infamia de hecho no se les puede conferir órdenes (can. 987, n. 7), dignidades, beneficios, oficios eclesiásticos; más aún, se les debe apartar del ejercicio del sagrado ministerio y de los actos eclesiásticos legítimos (can. 2294, § 2).

La diferencia mayor que existe entre los efectos de ambas infamias es la validez de los actos (esto es, la validez de la colación del beneficio y del oficio) puestos por el infame de hecho, a diferencia de los puestos por el infame de derecho. Dichos actos y colación pueden, sin embargo, ser invalidados; más aún, deben serlo apenas se tenga conocimiento de la infamia.

3. CESACIÓN DE LA INFAMIA. - La infamia de derecho cesa solamente con la dispensa de la Sta. Sede; en cambio, la de hecho puede cesar y cesa cuando la buena fama o la estima son recobradas ante los fieles prudentes y honestos, especialmente con una larga demostración práctica de enmienda (can. 2295). *Pal.*

BIBL. — I. BUTTIGNONI, *L'infamia nel diritto canonico*, en *Palestra del clero*, 4 (1925), 108-109.

INFANTICIDIO. — 1. Noción. - Es la occisión violenta del infante y constituye un homicidio cualificado, en cuanto que además de la ofensa a la justicia y a la caridad que lleva consigo todo homicidio, se viola la virtud de la piedad para con un ser que no tiene posibilidad ninguna de defenderse.

2. Penas canónicas. - El i. directo y voluntario es, lo mismo que el homicidio, pecado grave y delito sancionado tanto por la ley canónica como civil. Si el i. es perpetrado cuando el infante se halla aún en el útero materno (más propiamente feticidio o embriotomia) juzgan muchos que no se deben aplicar las penas establecidas por los sagrados cánones para el aborto (v.), por cuanto e aborto en sentido propio es solamente la eyección del feto inmaturo y en las penas se ha de adoptar la interpretación más benigna: por otra parte, no faltan quienes con una interpretación más exacta, a nuestro juicio, aplican también al feticidio voluntario y directo las penas establecidas para el aborto. *Fel.*

3. El i. en el CPE. - El CPE considera el infanticidio como delito específico sólo en relación con la madre y los abuelos maternos que para ocultar la deshonra mataran al recién nacido, castigándoles con la pena de prisión menor (art. 410). Todos los demás que pudieran intervenir en el caso se considerarán autores o cómplices de asesinato (sent. del Trib. Sup., 21 octubre 1904) y el padre legítimo o ilegítimo en este caso sería perseguido por parricidio. *Tr.*

BIBL. — Albini, *L'infanzia abbandonata in Francia*, Roma, 1897; H. Leclerq, *Infanticide*, en DACL, VII, 542-546; I. Palazzini, *Ius fetus ad vitam...*, Urbaniæ, 1943; P. Felici, *De pœnali iure interpretando*, Roma, 1939, p. 95, nota 156.

INFIELES. — 1. Noción. - En un sentido general son i. todos aquellos que no tienen la verdadera fe, lo mismo bautizados que no bautizados, sea que no la hayan tenido nunca, sea que la hayan rechazado después de tenerla. En sentido más específico y en oposición a los herejes y apóstatas, los i. son solamente los no bautizados; y se dividen en monoteístas (hebreos y mahometanos), politeístas (hindúes, budistas, etc.) y ateos.

2. Notas morales. - Los i. (y lo mismo se diga de los herejes y cismáticos) pueden ser tales: a) en sentido puramente *negativo:* es decir, los que sin culpa propia desconocen la verdadera fe; b) en sentido *privativo:* los que no la conocen por culpa propia; c) en sentido *formal:* los que, teniendo de ella un conocimiento suficiente, la rechazan.

La infidelidad negativa cuando no proviene de culpa personal evidentemente no es pecado (Jn., 15, 22; Rom., 10, 14; Prop. 68 de Bayo, condenada por Pío V, Denz. 1068); a los i. de esta categoría, si observan fielmente los preceptos de la ley natural, el Señor ciertamente hará que no les falten los medios necesarios para salvarse, al menos con internas inspiraciones (Sto. Tomás, *De Verit.*, q. 14, a. 11, ad 1). La infidelidad privativa no se opone directamente a la fe, es un pecado de omisión más que de comisión, en cuanto se evita deliberadamente la ocasión de conocer la verdad de la fe; es pecado más o menos grave según la mayor o menor negligencia. La infidelidad formal que consiste en una negación o duda pertinaz de la verdad revelada por Dios y conocida suficientemente como tal es un pecado gravísimo (Marc., 16, 16; Jn., 3, 18; 3, 36; 12, 48; 8, 24; Rom., 11, 20; Hebr., 3, 18-19; Apoc., 21, 8) y es después del odio de Dios el pecado más grave posible.

3. Relaciones con la Iglesia. - Los i. no son súbditos de la Iglesia ni están sujetos a las leyes canónicas si no es indirectamente a causa de sus relaciones con los bautizados (p. ej., con ocasión de un matrimonio con un bautizado: cáns. 1070, 1119, etc.). Aunque los i. estén fuera de la Iglesia, ésta no les niega alguna participación en sus beneficios espirituales en cuanto son capaces de ellos. La Iglesia ruega por su conversión, les concede muchas de sus bendiciones para que obtengan la luz de la fe e incluso junto con ella la salud del cuerpo (can. 1149). Por los i. vivos se puede celebrar privadamente la Santa Misa e incluso públicamente, sea por su conversión, sea por otros fines, con la condición de que se evite el escándalo (S. C. S. Off., 12 julio 1848). En cambio, por los i. difuntos se puede celebrar sólo en privado (nunca públicamente, can. 1241) y se les excluye siempre de la sepultura eclesiástica (can. 1239). Para los catecúmenos, v. esta voz (v. también *Acatólicos*). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 10; E. Tamisy, *Infidélité*, en DTC, VII, 1930-1934; B. Merkelbach, *Summa theol. mor.*, I, París, 1936, n. 734-742.

INFLACIÓN. — 1. Noción. - Consiste en poner en circulación cantidades nuevas y excesivas de moneda papel de curso forzoso, en cantidades superiores a la necesidad del comercio; en cambio, se denomina *deflación* el fenómeno opuesto, es decir, la reducción del volumen de la moneda papel en circulación. La i. se verifica principalmente cuando los

Estados, faltos de ingresos inmediatos, se encuentran en la necesidad improrrogable de hacer frente a gastos indispensables, lo cual sucede en tiempo de guerra o en otras situaciones de emergencia.

2. Efectos. - La i., especialmente cuando es muy pronunciada, afecta y conmueve todas las relaciones económicas. El poder adquisitivo de la moneda decrece y sube el precio de todos los productos y servicios. Resultan perjudicados todos los que viven de rentas fijas, sobre todo, pensionistas y obreros: porque, aun cuando las pensiones y los salarios se eleven, nunca llegan a alcanzar el nivel de los precios. Se perjudican igualmente los acreedores, mientras que sacan ventaja los deudores y por lo tanto también el Estado, cuya deuda pública pierde consistencia en proporción a la depreciación de la moneda.

3. Reflejos éticosociales. - La i. tiene también reflejos éticosociales de la mayor importancia. En primer lugar provoca un descontento más o menos profundo en las clases trabajadoras al dañar el valor real de sus retribuciones. Disuelve modestos patrimonios consistentes en ahorros inmovilizados en títulos públicos y obligaciones o confiados a instituciones bancarias; ahorros realizados a lo largo de años y años de trabajo, mientras que quedan a salvo los poseedores de bienes inmuebles o muebles no pecuniarios; de manera que las diferencias económicosociales se agudizan, ya que los unos se ven arrojados nuevamente a aquel estado de pobreza de que habían salido con tanta fatiga, mientras que los otros se elevan desmesuradamente en su posición. Hiere mortalmente el amor al ahorro, fomenta la especulación y trastorna la confianza en los poderes públicos. *Pav.*

BIBL. — A. Canaletti-Gaudenti, *Elementi di economia politica generale e corporativa*, Roma, 1942; G. U. Papi, *Elementi di economia politica*, Milano, 1946; P. Vito, *Economia Politica*, Milano, 1948; E. R. de Linares, *Curso de economía política*, Burgos, 1952.

INHIBICIÓN DE UN DERECHO. — 1. Noción. - I. de un derecho es la suspensión del ejercicio de un derecho. Acción inhibitoria es el derecho de pedir al juez la prohibición suspensiva del ejercicio de un derecho controvertido por el peligro que de su ejercicio puede originarse para uno mismo o para los otros.

La acción es similar al secuestro (v.), del cual se distingue en que en la inhibición tiene por objeto no la cosa, como en el secuestro, sino el ejercicio de un derecho, del cual se pide la suspensión, aun manteniéndose como titular suyo su actual poseedor (en el secuestro, en cambio, la cosa es depositada en poder de un tercero).

2. Varias formas de inhibición. - La inhibición se puede obtener por iniciativa de parte cada vez que se demuestre tener un derecho sobre una cosa tenida por otro, o que se ha de temer un daño a causa del ejercicio de un derecho ajeno (can. 1672, § 1); a no ser que el daño pueda ser reparado de otra manera o se dé garantía de reparación (can. 1674). Puede ser también establecida de oficio, especialmente a instancia del promotor de justicia o defensor del vínculo, siempre que lo exija el bien público (canon 1672, § 3).

La violación de la i. del ejercicio de un derecho constituye un atentado y contra éste la otra parte puede proceder con acción de nulidad o rescisoria (1854 ss.).

Ejemplos de i. de derechos existen también en el campo matrimonial, donde, pendiente la acción judiciaria de nulidad, puede (y a veces debe) ser prohibido el uso del matrimonio o la comunidad de lecho y mesa (cfr. Congr. de Sacr., Instrucción de 15 agosto 1936, art. 63 y 323). *Pal.*

BIBL. — F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, 1956, p. 608 ss.

INHUMACIÓN. — 1. Naturaleza. - En el sentido más estricto es la deposición del cuerpo humano privado de vida en la tierra. En sentido más amplio puede entenderse la deposición del cadáver en un nicho, en que queda definitivamente encerrado, dejado a la corrupción de las fuerzas naturales. La i. se opone a otros modos de tratar los cuerpos de los muertos: inmersión en el mar, deposición al aire libre, destrucción violenta, determinada principalmente por el fuego. Todos estos modos son antiquísimos, aunque el más usado ha sido siempre la i.

2. Doctrina moral. - La Iglesia no permite más que la i. en el sentido amplio. Solamente por razones de urgencia permite la destrucción violenta del cuerpo (graves epidemias, guerras). El uso de la i. lo heredó del pueblo hebreo y lo ha conservado como uso tradicional. A su juicio la i. está más en armonía con la reverencia debida al cuerpo que estuvo unido al alma y fué santificado con ella como templo del Espíritu Santo. No podemos salvar el cuerpo de la corrupción natural, pero debemos depositarlo intacto y con la

debida reverencia en la tierra dejando a la naturaleza que realice su destrucción.

En los casos comunes el católico tiene la obligación de enterrar los muertos, y en cuanto es posible con la asistencia del sacerdote y con las ceremonias litúrgicas de la Iglesia. Aunque el cadáver haya sido usado por razones graves y justas para algún fin, p. ej., para investigaciones necesarias al progreso de la ciencia o para fines judiciales, terminada la operación, el cuerpo y sus partes deben ser inhumados con reverencia y decencia. Esto sirve también para los miembros enteros amputados de un hombre vivo y para un feto abortivo. *Ben.*

BIBL. — A. PIOLANTI, *De novissimis*, Roma, 1947; B. BIONDELLI, *La cremazione dei cadaveri umani esaminata nella sua ragione morale, religiosa e politica*, Milano, 1874; I. BESSON, *Incinération*, en DAFC, II; H. LECLERCQ, *Incinération*, en DACL, VII; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, Madrid, 1930.

INICIACIÓN SEXUAL. — 1. CONCEPTO. - La *iniciación* consiste en un conjunto de ritos que expresa y consagra el paso de un individuo de un estado de vida religiosa o social a otro que puede considerarse como una nueva vida respecto al precedente.

Se puede ser iniciado en una sociedad religiosa, en una sociedad secreta o en la clase de los adultos. De esta última iniciación es de la que nos vamos a ocupar.

2. ETNOLOGÍA. - La *iniciación juvenil* es antiquísima, como se comprueba por el hecho de que se encuentra en poblaciones salvajes de civilización preagrícola, como son los Fueguinos y los Australianos. Llegado el joven a la época de la pubertad se le saca de la compañía de las mujeres y de los niños y se le introduce en la de los adultos, recibiendo de esta suerte la dignidad viril que le consentirá contraer matrimonio, tomar parte en las discusiones de los ancianos e ir a la guerra. Esta iniciación es la más importante en la vida del individuo y constituye el momento más notable de la vida social del clan o de la tribu. Las ceremonias correspondientes comprenden habitualmente tres series de ritos: ritos de *separación* (del grupo de niños al que pertenecía el sujeto), de *prueba* (consistentes en distintas instrucciones, ayunos y otras pruebas dolorosas), de *agregación* (a la sociedad de los adultos).

En algunas poblaciones salvajes las mismas muchachas, llegadas a la edad puberal, se someten a ritos especiales de iniciación que les permiten participar en las reuniones de las mujeres ancianas y contraer matrimonio.

3. ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN. - La iniciación juvenil de las poblaciones primitivas implica en medida notable la i. sexual.

Actualmente la i. sexual no está ligada a ritos especiales y generalmente sucede aisladamente. Puede dividirse en i. *teórica* y en i. *práctica*, que suelen efectuarse separadamente.

De la i. sexual tratamos de propósito en las voces *Psiconeurosis sexual* y *Educación sexual*.

La i. sexual práctica es generalmente la torpe hazaña de personas adultas que no se avergüenzan de manchar la pureza de los jóvenes. Por otra parte, cada vez se extiende más la práctica del «amor libre», índice del moderno desenfreno en las costumbres. Este espectáculo deplorable, limitado un tiempo a los estratos inferiores de la sociedad, se va difundiendo en las clases superiores, ya por efecto de la promiscuidad sexual, ya por aquella especie de masculinización espiritual de la mujer, nacida de su creciente penetración en el ámbito de las profesiones y empleos reservados antiguamente a los hombres. Síguese de aquí una relativa independencia económica que lleva fatalmente a la mujer a emanciparse de la sujeción doméstica y a crearse una vida autónoma con las tristes consecuencias morales de todos conocidas.

4. OBSERVACIONES MORALES. - La i. sexual prematrimonial no tiene ninguna justificación moral. Su condena, aun desde el punto de vista estrictamente médico, se deduce de la consideración de que la i. sexual práctica es a menudo fuente de enfermedades venéreas, con graves consecuencias aun para la salud de la estirpe, así como también de vida disoluta, de abortos, de infanticidios y de otros gravísimos delitos.

La medicina, aun por esta razón, no puede menos de asociarse a la Iglesia, la cual ha insistido siempre y especialmente por la palabra augusta de los dos últimos Sumos Pontífices, sobre el valor éticorreligioso y conveniencia incluso higiénicobiológica de la castidad prematrimonial (cfr. Enc. *Casti Connubii:* AAS, 22 [1930], 558 ss.; Discurso a las comadronas, 29 octubre 1951: AAS, 43 [1951], 835 ss.). Sepan los jóvenes y las jóvenes que el llegar al matrimonio puros de cuerpo y de corazón no es solamente una noble expresión de elevada conciencia moral y de virtud cristiana, sino también la más segura garantía de una vida matrimonial feliz y de una descendencia sana, dado que la castidad es el verdadero fundamento de la euge-

nesia prematrimonial (v. *Selección humana*). *Riz.*

BIBL. — A. CASTILLO DE LUCAS, *Eugenesia prematrimonial*, en *Atti del IV Congresso internazionale dei medici cattolici*, Roma, 1950; R. CORSO, *Sessuologia. Etnologia*, en EI, XXXI, 499; N. TURCHI, *Iniziazione*, ibid., XIX, 313.

INJERTOS Y TRASPLANTES. — 1. TERMINOLOGÍA E INDICACIONES. - Aun cuando ambos términos se usan promiscuamente, existe entre ellos en patología quirúrgica una diferencia: el *injerto* es el traslado de una porción más o menos amplia de tejido o de órgano de un territorio a otro de un mismo individuo (y a veces de un individuo a otro) sin que existan conexiones inmediatas vasales; en cambio, en el *trasplante* se mantienen o se efectúan relaciones circulatorias inmediatas entre el huésped y la porción de tejido o el órgano trasplantado.

Las indicaciones para el injerto (o para el trasplante) las da la necesidad de colmar pérdidas de sustancia no fácilmente reparables de otra manera (como en la cura de vastas llagas cutáneas) o de sustituir en parte o en todo órganos funcionalmente indispensables, que acaso falten congénitamente o se hallen atrofiados.

2. CLASIFICACIÓN. - Tanto los injertos como los trasplantes se dividen desde el punto de vista biológico en *autoplásticos*, *homoplásticos*, *aleloplásticos* y *heteroplásticos*, según que el donante sea el mismo individuo, u otro ser, pero de la misma raza, o de raza diversa o finalmente de diversa especie.

En cierto modo corresponde a un trasplante homoplástico también la transfusión de sangre.

Se ha averiguado recientemente que los tejidos poseen los mismos grupos de factores que la sangre del organismo a que pertenecen. Por lo tanto, en las operaciones de injerto o de trasplante homoplástico se ha de tener en cuenta también el grupo sanguíneo (v.) lo mismo que en la transfusión de sangre. Otras investigaciones se encuentran en curso para mejorar la técnica de los injertos.

3. CUESTIONES MORALES. - El uso de injertos (o de trasplantes) es siempre lícito cuando sirve para curar a un enfermo (v. también *Cirugía*, donde se hace referencia a los modernos Bancos de órganos), empleando algunas cautelas cuando se trata de elementos tomados de cadáveres (S. P. Pío XII, Alocución 11 abril 1956).

No es lícito cuando se utiliza en la especie humana para realizar experimentos a puro título de curiosidad sin fines terapéuticos directos, sobre todo cuando se trata de órganos nobles (como alguna vez se ha intentado con locos o con delincuentes condenados a muerte).

Este uso no es lícito tampoco cuando se pide la intervención para poder pecar más fácilmente o cuando el cirujano tenga la sospecha fundada de que ésta sea su finalidad. Estas intervenciones se solicitan sobre todo para reactivar funciones de glándulas endocrinas extinguidas o en vía de extinción. Fuera de estos casos es objeto de controversia entre los teólogos si es lícito y cuándo lo sea, por lo que mientras subsista esta disputa no se puede condenar su aplicación. *Riz.*

BIBL. — G. RAZZABONI, *Innesti e trapianti*, en EI, XIX, 317; J. MARTÍNEZ BALIRACH, *Cotejo de opiniones sobre trasplantes humanos*, en *Sal Terræ* (1956), 84-91; M. ZALBA, *La mutilación y el trasplante de órganos a la luz del Magisterio eclesiástico*, en *Razón y Fe* (1956), 523-548.

INJURIA. — 1. NATURALEZA. - Se usa con frecuencia esta palabra en un sentido muy limitado para indicar una especial categoría de pecados contra el prójimo, esto es, los pecados que consisten en palabras injuriosas (insulto, contumelia).

El sentido propio es mucho más general y significa cualquier violación de un derecho ajeno, siendo sinónimo de injusticia. Aquí tomamos la palabra en un sentido general. La i. es la violación de un derecho ajeno. Todos sabemos qué es la violación de un derecho. Pero es posible y útil dar algunas explicaciones indirectas. No todo acto que ocasiona daño al prójimo es una i. Hay actos que están perfectamente en armonía con las leyes divinas y humanas y sin embargo ocasionan daño al prójimo, p. ej., construir una casa en terreno propio de manera que se quite el sol a la huerta del vecino. El acto es dañoso para el vecino, pero siendo el uso de un derecho, no puede ser una i. Por la misma razón es falso hablar de i. (de injusto agresor) en el caso del feto en el seno materno, que por su permanencia y actividad sea nocivo a la madre. Donde no hay acto contra una ley justa, sea divina o humana, no existe i. Sin discordia entre *ley* y *acto* no hay i. Puede, por lo tanto, darse el caso de que sin perjuicio del derecho *general* a un bien, no sea ilícito un acto que destruya el mismo bien: esto sucede cuando el acto destructor no se halla en contradicción con ninguna ley natural. Un ejemplo es la occisión del prójimo para defender la vida propia contra su violencia injusta. El agresor tiene de-

recho a la vida, pero no tiene derecho a que yo no me defienda, incluso matándole, si fuera necesario. La defensa está de acuerdo con la ley, no existe por lo tanto i., aunque ocasione daño a un bien al cual tiene el otro derecho en general.

2. División. - La I. puede consistir en un acto positivo (hacer aquello que viola un derecho) y en una omisión (no hacer lo que es debido al prójimo). El acto positivo es quitar o retener (poseer) un bien del prójimo o destruir un bien del prójimo. En el primer caso el bien del prójimo queda salvo en sí mismo o en un bien equivalente, p. ej., el precio obtenido en su venta. En el segundo caso el bien deja de existir. En terminología técnica estos casos se señalan como posesión de un bien ajeno y daño injusto. La distinción de los casos es muy importante para la restitución (v.).

La i. puede ser objetiva o subjetiva. La i. es objetiva cuando la conducta como hecho está en contradicción con las normas del derecho (natural o positivo). Comúnmente esta i. es también subjetiva, esto es, personalmente imputable y tal que hace culpable al agente, sea moralmente (pecado), sea al menos jurídicamente (culpa jurídica). Cuando la i. es solamente objetiva hay siempre una causa accidental que impide la culpa, p. ej., ignorancia, error, locura. Aunque la i. sea solamente objetiva existe el derecho a defenderse contra el injusto agresor. Para tener derecho a castigar es necesario que la injusticia cometida sea también subjetiva, o sea, imputable.

3. Prohibida siempre. - La i. está siempre prohibida y no puede ser jamás justificada con ningún motivo. La regla: *la i. debe ser evitada* no admite ninguna excepción; esta doctrina es clara. No es otra cosa que la regla primera del orden moral: el mal se ha de evitar *(malum est vitandum)*, aplicada a una sola parte de la actividad humana, esto es, a los actos para con el prójimo. La regla: *se debe evitar la i. (iniuria est vitanda)* equivale a: *malum est vitandum* en nuestra actividad para con el prójimo.

Hay casos, sin embargo, que tienen la apariencia de excepción, p. ej., es lícito tomar un bien ajeno cuando se está en extrema necesidad; en realidad no se trata de una verdadera excepción, ya que tomar el pan ajeno para salvar la vida propia está permitido no porque la i. esté permitida en caso de extrema necesidad, sino porque tomar el pan ajeno en extrema necesidad no es i. En extrema necesidad algunos actos son lícitos, los cuales serían i. fuera de este caso. La extrema necesidad elimina el impedimento que el dominio privado pone al uso de los bienes necesarios para salvarse.

4. El axioma: *a quien quiere o consiente no se hace i.* es cierto si se interpreta en su sentido justo. El cual es un poco menos general de lo que expresan las palabras. Es cierto si el consentimiento se da libremente y no se obtiene con engaño, dolo, amenazas o con el abuso de la necesidad ajena o con otros medios injustos, y si, por otra parte, la persona que consiente es capaz de ceder su derecho. Quien mata a un hombre con su consentimiento (p. ej., la eutanasia con consentimiento del paciente) comete una gravísima i., y no puede justificar su acto con el axioma indicado porque nadie tiene derecho a quitarse la vida.

5. Gravedad del pecado. - La i. es un pecado mortal; a veces, sin embargo, es pecado venial, cuando el daño ocasionado al prójimo no es grave, consideradas todas las circunstancias, y entre éstas el efecto que el acto pueda producir en el orden social.

Para la i. en sentido limitado, v. *Contumelia, Difamación, Fama, Honor.* Ben.

BIBL. — G. I. Vaffelaert, *Tractatus de iustitia*, II, p. 1 ss.; P. Ciprotti, *De iniuria ac diffamatione in iure pœnali canonico*, Roma, 1937.

INMORALIDAD CONSTITUCIONAL. — 1. Concepto. - Muchos psiquiatras, penalistas, etcétera, juzgaban en otros tiempos que era imposible la existencia de graves defectos éticos sin deficiencias o desórdenes de la esfera intelectiva. El eco de esta concepción lo encontramos tanto en la denominación de *imbecilidad moral* con que algunos científicos designaban la psicopatía (a la que daban también los nombres de locura moral, delincuencia congénita, perversión instintiva), como en algunas legislaciones, como la inglesa, que define de esta forma a los individuos afectados por esta anomalía: «personas que desde su más tierna edad demostraron alguna deficiencia mental permanente junto con fuertes inclinaciones viciosas y criminales, en los cuales los castigos tenían un efecto mínimo o nulo».

Parece, sin embargo, que pueden existir desórdenes en la esfera éticoafectiva sin anomalías al menos aparentes en la inteligencia. A estos desórdenes éticoafectivos, no acompañados de epilepsia o de otras manifestaciones psicopatológicas, se ha dado el nombre de *inmoralidad constitucional.*

Pero tanto este apelativo como los anteriores son totalmente impropios e inadecuados para indicar las formas morbosas a que se refieren. En efecto, la expresión i. constitucional parece excluir por principio toda imputabilidad moral, haciendo del mal moral la consecuencia fatal de una constitución determinada, sin ninguna intervención de la voluntad libre (escuela positiva). Ahora bien, en el llamado inmoral constitucional, si la determinación libre de la voluntad puede ser perturbada por anomalías de orden psíquico, ordinariamente no queda completamente anulada. Queda, por lo tanto, un margen más o menos amplio de imputabilidad que habrá de ser cuidadosamente valorado en cada caso.

El nombre, sin embargo, ha quedado y lo usan muchos en nuestros días para indicar una anomalía en la esfera éticoafectiva sin ningún desorden apreciable en la inteligencia. Cuando existen también trastornos intelectuales se tratará de alguna forma de demencia (v.) y en los casos frecuentes en que aquellos trastornos son de orden deficitario, se tratará de frenastenia (v.).

2. Causas. - No conocemos bien las causas de las aberraciones éticocaracteriológicas de los llamados inmorales constitucionales; dado que el sistema nervioso vegetativo y las glándulas endocrinas tienen tanta parte en la afectividad y en la emoción, se ha de juzgar por lo menos muy probable que en la base de la anomalía constitucional haya algún pequeño desorden neurohumoral producido acaso por insignificantes tóxicos infecciosos que hayan obrado sobre el individuo en el curso de su desarrollo. También el factor hereditario (probablemente por la transmisión de anomalías neurohormónicas) tiene una importancia no despreciable en la determinación de la enfermedad. Lo mismo se ha de decir del factor ambiental.

3. Sintomatología. - Los llamados inmorales constitucionales tienen una serie común de características psicopatológicas: éstas —siguiendo en parte a Régis— son principalmente la amoralidad (la cual, sin embargo, no es casi nunca una ausencia completa de la valoración moral), la inafectividad, la inadaptabilidad, la impulsividad y una prepotente instintividad. Estas características, con todo, no están nunca presentes en igual medida en los diversos enfermos, lo cual da lugar a diversos tipos clínicos.

Así Levy-Valensi distingue: a) los *instintivos simples* en los que los instintos no sienten el freno de la educación y de la ética privada y social; b) los *instintivos perversos* en los que los instintos se encuentran originariamente desviados y deformados; otros proponen otras distinciones.

4. Cuestiones morales. - No se ha de creer que el dictamen normativo de la conciencia se encuentre totalmente extinguido en éstos, a no ser que se trate de ciertas formas extremas de demencia; pero ciertamente se halla obnubilado más o menos gravemente. Trátase sobre todo de recuperarlo con una sabia y paciente educación; trátase de volver al individuo a la advertencia de la responsabilidad propia, ayudando al psiquiatra en su labor. Naturalmente, abandonados a sí mismos estos deficientes agravan con la repetición de las culpas su ya inestable equilibrio moral. De todos modos la imputabilidad de los actos es en ellos proporcional a la advertencia y consentimiento de que son capaces.

5. Cuestiones médicolegales y terapéuticas. - Estos anormales de que tratamos representan a menudo un motivo fundado de discusión, incluso en los tribunales, sobre todo cuando el perito o la defensa siguen los dictados de la antropología criminal (v.), en tanto que los jueces son fieles a los principios del derecho penal clásico. En efecto, para los primeros el reo es un enfermo mental y como tal no puede caer bajo el rigor de la ley; en cambio, para los segundos no es un loco, sino un criminal —aunque sea «por tendencia» (v. *Delincuencia*)— y debe sufrir la pena que le corresponde por el delito conocido. Para hallarse en la verdad conviene distinguir los diversos casos que pueden darse y determinar si en el individuo existe o no la forma morbosa que disminuya y hasta qué punto la responsabilidad moral.

Si se atiende a la consideración de que dichos inmorales no son de ordinario insensibles al dictamen de la conciencia y al freno del código, que por el contrario ejerce sobre ellos una influencia más sensible por la materialidad de las penas, estos anormales de carácter pueden considerarse como delincuentes comunes en el foro penal, aun cuando con circunstancias atenuantes.

En asunto penal y correccional debiera darse grande importancia a la elección racional del lugar y del modo de la detención: las cárceles y reclusiones ordinarias son con frecuencia un sitio de peligroso contagio por parte de los delincuentes más graves para con los demás detenidos; estos lugares debieran ser sustituidos por adecuadas casas de custodia donde estos enfermos fueran con-

venientemente estudiados y curados con una prudente aplicación de medios psicoterapéuticos y neuroendocrinos con una conveniente instrucción religiosa y asistencia espiritual. Sólo con estos medios podrá esperarse al término de la detención la recuperación de estos sujetos destinados de otra suerte a recaer en el vicio y en el delito con peligro constante para la sociedad.

La terapia de estos anormales adultos (frecuentemente demasiado naturalistas) ha obtenido hasta el presente escasos resultados, mientras que el tratamiento preventivo de los candidatos a la i. ha logrado ya prometedores resultados, por lo que hay que augurar que esta prevención se perfeccione y extienda al mayor número posible de niños anormales.

Conviene recordar a propósito de esta prevención que el anormal se revela a menudo desde los primeros años de su vida. El niño no tiene para con sus padres los acostumbrados gestos de ternura, sino que les trata con indiferencia; a veces se abandona a cóleras violentas e incoercibles; otras se muestra taciturno, hipócrita, mentiroso. ladrón; casi siempre desahoga sus instintos de crueldad en los animales o en otros niños más débiles que él; huye de la escuela, es incorregible, indisciplinado y rebelde y suele también presentar instintos sexuales precoces y pervertidos.

El tratamiento de estos sujetos habrá de consistir en su internamiento en casas de corrección oportunamente preparadas en las que el niño sea guiado — con firmeza no exenta de afectuoso interés — en el estudio y trabajo, realizados a ser posible al aire libre y alternados con ejercicios físicos. El ocio habrá de ser combatido rigurosamente. Un alimento sano y abundante y la adopción de sanos métodos pedagógicos y educativos que favorezcan la formación y desarrollo del sentido del honor y del autocontrol y suscite el interés social de los jóvenes por su ambiente contribuirán eficazmente al robustecimiento somático y espiritual de estos anormales. Éstos serán cuidadosamente estudiados (bajo el aspecto anamnéstico, constitucional, psicológico, etc.) por médicos especializados, los cuales pondrán por obra todo medio posible con el fin ya de corregir las desviaciones fisiopsíquicas, ya de dirigirlos a las actividades laborales más en consonancia con sus inclinaciones y sus posibilidades psicosomáticas.

No se ha de olvidar la instrucción y formación religiosa que es la fuente principal para la recuperación por la sociedad de estos tarados. *Riz.*

BIBL. — Levy-Valensi, *Précis de psychiatrie*, París, 1926; E. Tanzi y E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, II, Milano, 1916; íd., *Immoralità costituzionale*, en EI, XVIII, 889; H. Bles, *Psiquiatría pastoral*, Madrid, 1942.

INMUNIDAD ECLESIÁSTICA. — 1. Concepto. - La i. de la Iglesia es el derecho que exime a los edificios del culto y a la personas y cosas eclesiásticas de algunas obligaciones y gravámenes seculares, así como de aquellos actos que desdicen de su venerabilidad y santidad. Se trata en otras palabras no sólo de ejecuciones éticas y convenientes, sino también de exigencias jurídicas y naturales. Ya que en último análisis el fundamento de la i. eclesiástica es divino, aun cuando su formulación concreta pertenezca al derecho positivo.

2. Las i. eclesiásticas y sus formas. La i. eclesiástica es de tres especies: personal, local y real.

La *personal* exime a las personas eclesiásticas de la jurisdicción y de las cargas impuestas por una autoridad local; tales son la exención de los oficios públicos incompatibles con el carácter sagrado de su ministerio; la exención de ciertas cargas personales como tasas e impuestos, etc.; la de ciertas cargas patrimoniales y ciertas leyes civiles; el llamado privilegio del foro, que tutela la dignidad de los eclesiásticos en el tribunal; el llamado privilegio del canon, cuyo fin es protegerlos de las injurias materiales y morales; el llamado privilegio de competencia que protege su dignidad permitiéndoles conservar los medios necesarios para una existencia conveniente en el caso de insolvencia no fraudulenta (v. *Clérigos, privilegio de los*).

La i. *local* preserva los lugares sagrados y edificios del culto de eventuales contaminaciones profanas y les reconoce el derecho de asilo.

Finalmente, la *real* libera bajo ciertos límites el patrimonio eclesiástico de algunos impuestos y tasas con que comúnmente están gravados los patrimonios públicos y privados.

4. Justificación jurídicomoral de las i. eclesiásticas. - Las i. eclesiásticas en su formulación concreta se han ido afirmando poco a poco en la Iglesia, unas veces extendiéndose y otras restringiéndose, según el clima social de la época. Justifícanse por el decoro de que debe rodearse a los eclesiás-

ticos frente a los laicos, como consecuencia de su carácter sacro y como exigencia de su estado particular. Por la misma razón se extienden las i. a los lugares y al patrimonio sagrado. La Iglesia castiga su violación con penas canónicas proporcionadas y en los Concordatos procura obtener su reconocimiento. Pero los Estados modernos, inspirados en un sentido de libertad mal entendido, tratan con frecuencia de poner obstáculos a la libre gestión de la Iglesia y a la extensión de su misión en el mundo, mostrándose reacios a reconocerle sus derechos y desinteresándose de ellos. *Pug.*

BIBL. — G. MENOCHIO, *De immunitate ecclesiæ pro ad eam confugientibus*, Lugduni, 1695; M. CONTE A CORONATA, *Ius publicum ecclesiasticum*, Torino, 1924; A. BERTOLA, *Intorno al privilegium immunitatis dei chierici nel C. J. C.*, en *Acta Congressus Jur. Internationalis*, IV, Roma, 1934, p. 135-144; R. DANIELI, P. S. LEICHT y P. PALAZZINI, *Immunità ecclesiastica*, en EC, VI, 1696-1700.

INNOVACIÓN. — 1. NOCIÓN. - El CIC no emplea la palabra i., pero según la doctrina canónica tradicional, i. significa cualquier mutación o modificación de un beneficio eclesiástico.

2. EL DERECHO VIGENTE DISTINGUE LAS SIGUIENTES FORMAS DE I. - a) La *unión*, que tiene diversas formas. Llámase unión extintiva cuando de dos o más beneficios suprimidos se constituye uno nuevo o cuando se unen uno o más beneficios a otro de manera que éstos pierden su existencia jurídica. Al nuevo beneficio o al único restante corresponden todos los derechos y deberes de los beneficios extintos. Llámase unión *æque principalis* cuando los beneficios unidos conservan su existencia jurídica, cual la tenían antes de la unión, sin hacerse el uno sujeto del otro; pero en virtud de la unión deben ser concedidos a la misma persona. La tercera forma es la unión *minus principalis* o *per subiectionem*, es decir, cuando los beneficios unidos, aun conservando su propia existencia jurídica, quedan subordinados a uno de ellos (principal) siguiendo como accesorios su suerte en todo, de modo que quien ha obtenido el beneficio principal es por lo mismo *(eo ipso)* titular del accesorio o de los accesorios (cáns. 1419-1420).

Una unión especial *(sui generis)* es la unión de un beneficio (ordinariamente se trataba de una parroquia) con una persona moral no beneficial (antiguamente se llamaba *incorporatio*), p. ej., con un monasterio. La unión de una parroquia con un monasterio puede hacerse o *ad temporalia tantum*, esto es, en cuanto a las rentas de la parroquia, o a todos los efectos *(pleno iure)*; en el último caso la parroquia se convierte en un beneficio religioso y la cura de almas se ha de confiar a un religioso (cáns. 1423-1425).

b) La *traslación*, que consiste en mudar la sede del beneficio de un lugar a otro, diversa de la traslación del beneficiado (v. *Beneficiado*).

c) La *división*, cuando de un beneficio se crean dos o más.

d) La *desmembración*, cuando una parte del territorio o una parte de los bienes del beneficio se separa de un beneficio y se asigna a otro beneficio o a otro instituto eclesiástico.

e) La *conversión*, cuando se cambia la naturaleza del beneficio, p. ej., cuando un beneficio secular se transforma en beneficio religioso.

f) La *supresión*, es decir, la extinción total del beneficio (can. 1421).

g) Puede igualmente considerarse como i. la *imposición de una pensión*, es decir, la concesión del derecho a una parte de las rentas del beneficio, hecha a una persona distinta del titular del beneficio (can. 1429).

3. AUTORIDAD COMPETENTE PARA HACER LA I. - *a)* Se reservan a la Sta. Sede las siguientes innovaciones: toda i. de beneficios consistoriales (cáns. 1423, § 1; 1414; 215); la unión extintiva y la supresión de cualquier beneficio; la desmembración de sólo los bienes de un beneficio sin que se erija un nuevo beneficio; la unión *æque* o *minus principaliter* entre un beneficio secular y un beneficio religioso; la traslación, división y cualquier desmembración de beneficios religiosos (can. 1422); la unión de una parroquia con la mesa capitular o episcopal o con los beneficios de las iglesias catedrales o colegiales; la incorporación de una parroquia a una persona jurídica (salvo el derecho del Obispo de incorporar sólo en cuanto a las rentas — *ad temporalia tantum* — a una iglesia catedral o colegial la parroquia en cuyo territorio se encuentra esta iglesia (cánones 1423, § 2; 1425); cualquier unión entre beneficios pertenecientes a diócesis diversas o de las cuales uno es exento o reservado a la Sta. Sede (can. 1424); la imposición de pensión a un beneficio salvo el derecho del Obispo en los casos establecidos por derecho (can. 1429); la conversión de los beneficios curados en no curados, religiosos en seculares, seculares en religiosos (can. 1430).

b) Para las demás innovaciones es competente el Ordinario, el cual puede (por señalar los casos más prácticos) unir *æque* o *minus principaliter* las parroquias entre sí o con un beneficio no curado (can. 1423); trasladar las parroquias seculares a otro lugar de la misma parroquia (can. 1426); dividir las parroquias o desmembrar su territorio, aun contra la voluntad de los párrocos y sin consentimiento de los feligreses (canon 1427); convertir un beneficio simple en otro curado (can. 1430, § 2). El Ordinario, sin embargo, está obligado a observar en estos actos las prescripciones canónicas, de las cuales algunas están prescritas para la validez de la provisión, p. ej., la existencia de una causa canónica para la unión, traslación, división y desmembración (can. 1428, § 2). Son causas canónicas en general la necesidad o la utilidad grande y evidente de la iglesia (canon 1423, § 1). Para la división y desmembración de las parroquias admite sin embargo el CIC solamente dos causas canónicas, que son la gran dificultad de acceso a la iglesia parroquial (p. ej., por estar muy lejos, separada por una frontera, etc.) o un número excesivo de fieles a cuyo cuidado espiritual no se puede acudir por medio de vicarios cooperadores (can. 1427, § 2). *Led.*

BIBL. — M. PISTOCCHI, *De re beneficiali iuxta canones*, Torino, 1928; P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico*, Padova, 1943; E. MAGNIN, *Bénéfice*, en DDC, II, 679-686; WERNZ-VIDAL, *Ius canonicum*, II, Roma, 1928, 154-204; A. POESCHL, *Die Inkorporation und ihre geschichtlichen Grundlagen*, en *Archiv f. cath. Kirchenr.*, 107 (1927), 44-177, 447-560; 108 (1928), 24-86; F. S., *Circa la dismembrazione e divisione di parrocchia*, en *Il mon. eccl.*, 36 (1924), 82-90; E. SUÁREZ, *De pensionibus beneficiis parœcialibus imponendis*, en *Angelicum*, 6 (1929), 217-228.

INOCENCIA (Estado de). — 1. NOCIÓN. - Es la condición primitiva en que Dios puso a nuestros primeros padres después de crearlos: se llama también estado de justicia original.

Nuestros progenitores fueron entonces elevados al orden sobrenatural por la gracia santificante con sus virtudes y dones infusos correspondientes, y además fueron adornados de los dones sobrenaturales, esto es, de algunos privilegios integrantes de nuestra naturaleza humana (dones de integridad), que la purificaban de todos sus defectos y la hacían completamente perfecta en sí (orden preternatural). El estado de i. es un don totalmente gratuito de Dios, al cual el hombre no tenía derecho ninguno. Pero en tanto que la elevación por la gracia supera toda la naturaleza creada y creable humana o angélica los dones preternaturales son mucho más inferiores, aun cuando sólo Dios puede producirlos en nosotros, sin que nos sean debidos; constituyen la integridad de nuestra naturaleza humana. Los dones preternaturales según la Revelación eran cuatro: en el estado de inocencia el hombre era preservado en su cuerpo de la muerte y del dolor y el alma estaba preservada de la concupiscencia desordenada y de la ignorancia.

Así en el estado de justicia original existía una triple armonía: *a*) el cuerpo estaba sujeto al alma; *b*) la vida sensitiva (pasiones) sujeta a la razón por medio del don preternatural de la integridad; *c*) el alma estaba sujeta y unida a Dios por medio del don sobrenatural de la gracia.

El pecado en nuestros primeros padres, dada esta ordenación, era difícil, pero no imposible, ya que no estaban confirmados en gracia, ni veían a Dios directamente en su esencia, como los bienaventurados. Pecaron y su pecado, teniendo en cuenta su estado de plena iluminación, fué enorme. Además, como las dos subordinaciones inferiores del cuerpo al alma y de la vida sensitiva a la razón dependían de la unión del alma con Dios por medio de la gracia, destruída esta unión, desaparecieron también las otras dos subordinaciones.

2. EXISTENCIA Y ESENCIA. - Además de la elevación por la gracia (v.) la revelación es clara (Gén., 1 y 2) también en cuanto a la existencia de los dones preternaturales en nuestros progenitores: más explícita en la existencia de la preservación de la muerte y del dolor, indica también suficientemente los privilegios más excelsos y menos manifiestos de la inmunidad de la concupiscencia y de la ignorancia.

Admitido, por lo tanto, el hecho de la existencia del estado de i. primitiva, los teólogos discuten acerca de la esencia de la justicia orginal.

Dejando a un lado la teoría de San Anselmo que, distinguiendo adecuadamente el estado de inocencia de la gracia, lo describe como una rectitud natural de la voluntad, es oportuno atenernos como a la mejor exposición a la doctrina de Sto. Tomás, que es también hasta ahora la que hemos seguido en esta síntesis.

Según Sto. Tomás: *a*) la justicia original es un don gratuito, concedido a la naturaleza humana por la liberalidad de Dios; *b*) el elemento material de esta justicia es el don

de la integridad, que implica la sujeción de las pasiones, y especialmente de la concupiscencia; el elemento formal es la gracia santificante, que implica la sujeción del alma a Dios; c) la causa y raíz de toda sujeción es la gracia.

3. PÉRDIDA DEL ESTADO DE I. Y EFECTOS DE ESTA PÉRDIDA. - Con el pecado de nuestros progenitores vino la pérdida del estado de i. de los mismos progenitores y por consecuencia de todos nosotros, sus descendientes. La redención de N. S. Jesucristo, aun cuando no reintegró las dos subordinaciones del cuerpo al alma y de la vida sensitiva a la razón, como estaban en el estado de i., nos dió, sin embargo, la posibilidad de superarlas con el dominio de la gracia. *Pal.*

BIBL. — J. B. KORS, *La justice primitive et le peché original d'après St. Thomas*, París, 1930; A. THOUVENIN, *Innocence (état d')*, en DTC, VII, 1939-1940; A. HERRANZ Y ESTABLÉS, *Creación y caída*, Barcelona, 1945; F. SOLANO, *Pecado original y conocimiento de Dios*, en *Estudios Franciscanos*, 280 (1951), 97-102.

INQUISICIÓN. — 1. NOCIÓN. - Tribunal eclesiástico de carácter extraordinario, nacido, como medio de defensa, no sólo represiva, sino también preventiva de la religión, en el s. XII, y ordenado en su organización final por obra del Sumo Pontífice Gregorio IX (1227-1241), el gran amigo de San Francisco de Asís. Se acomodaba a la mentalidad de la época, que consideraba la ortodoxia en la fe una condición necesaria de la misma vida social y veía, por lo tanto, en la herejía un peligro público, que los gobiernos debían remover procediendo de acuerdo con la autoridad eclesiástica.

2. PROCEDIMIENTO. - El método inquisitorial, aun cuando seguía una forma simple y sin ruido (procedimiento sumario), debía seguir rigurosamente las normas del derecho, que entonces precisamente estaba en su primer florecimiento. Muchos Pontífices establecieron que los inquisidores se sirviesen de los cultivadores del derecho, los cuales debían asistir al proceso y examinar los autos. Al reo se le concedía la defensa, aun cuando le fuese prohibido el uso del abogado defensor (esta disposición se modificó más tarde). Los nombres de los testigos, aunque se ocultaban al reo (al cual, sin embargo, se le interrogaba sobre sus enemigos personales) se comunicaban a los jurisconsultos. El reo podía presentar su defensa, que debía ser escuchada cada vez que se creyese necesario: podía rechazar al juez inquisidor; apelar contra su procedimiento y sobre todo apelar al Papa. La función del inquisidor era confiada a jueces elegidos entre personas dignas (generalmente entre religiosos de Ordenes beneméritas, como eran los Dominicos y Franciscanos). La impopularidad de la i. se debió sobre todo a los escritores posteriores y a la confusión entre la i. medieval y la i. española.

En esta última los reyes, después de la expulsión definitiva de los moros (1492), tomaron la dirección a pesar de la oposición de los Papas. Las preocupaciones políticas contra los hebreos y moriscos, falsos convertidos, creaba una situación de continua sospecha que se hizo casi costumbre. Pero como es evidente no se trataba de un tribunal confiado a la Iglesia y por motivos sólo religiosos. El juicio de la i. española se ha de apartar del juicio sobre la verdadera i. eclesiástica. Sobre ésta no es posible dar un juicio sereno, si no es en el cuadro del tiempo en que surgió y vivió. Se ha de notar, además, que la i. no tuvo larga y enérgica aplicación y en muchos países de Europa no llegó a entrar en vigor. El mismo Felipe II, con todo su celo, no consiguió introducirla en sus posesiones de Italia y Flandes.

3. JUICIO HISTÓRICO. - Partiendo de un dato positivo, es históricamente cierto que la i. contribuyó a salvar la unidad del mundo cristiano en el período más floreciente de la civilización medieval, el que va de San Francisco a Dante. Hoy se insiste mucho en la libertad de conciencia. Pero se olvida que libertad de conciencia no puede significar licencia absoluta y que la herejía es un mal social de la cual el mundo cristiano, incapaz a menudo de orientarse por sí mismo, ha de ser amparado y defendido.

Hoy, naturalmente, se prefieren otros métodos más en consonancia con el espíritu del tiempo. Pero al pasado hay que juzgarlo según los caracteres de su tiempo. No se ha de olvidar que muchas exageraciones e incluso calumnias se difundieron a propósito de la i. por el anticlericalismo del siglo pasado. *Boz.*

BIBL. — I. GIRAND, *Histoire de l'inquisition au moyenage*, París, 1935; A. S. TURBEVILLE, *Mediaeval heresy and the Inquisition*, Londres, 1920; G. MOLLET, *Inquisition*, en EC, VII, 43-49; M. DE LA PINTA, *La inquisición española*, Madrid, 1949; B. LLORCA, *La inquisición española*, Comillas, 1953.

INSCRIPCIÓN DEL MATRIMONIO. — 1. NATURALEZA Y EFECTOS DE LA I. - Es la inscripción del matrimonio canónico en el registro

civil. En España esta inscripción se halla regulada por los arts. 76 y ss. del CCE, el art. XXIII del Concordato de 1953 y la declaración a este art. en el Protocolo final del mismo Concordato.

El Estado reconoce efectos civiles al matrimonio canónico, siempre que el acta del matrimonio sea transcrita en el Registro Civil correspondiente. A este efecto los contrayentes habrán de avisar con 24 horas de anticipación por lo menos y por escrito al Juzgado municipal correspondiente el día, hora y sitio en que habrán de celebrar el matrimonio. El Juez municipal habrá de asistir a la ceremonia con el solo fin de verificar la inmediata inscripción en el Registro Civil. En ningún caso la presencia del funcionario del Estado en la celebración del matrimonio canónico será considerada condición necesaria para el reconocimiento de sus efectos civiles. Si un matrimonio canónico no hubiere sido anotado inmediatamente después de su celebración podrá efectuarse su inscripción en cualquier momento a requerimiento de cualquiera de las partes o de quien tenga interés legítimo en ello, no siendo obstáculo para efectuar esta inscripción la muerte de uno o de ambos cónyuges. A este efecto será suficiente la presentación de una copia auténtica del acta del matrimonio extendida por el párroco en cuya parroquia se celebró aquél. Los efectos civiles del matrimonio debidamente transcrito rigen a partir de la fecha de la celebración canónica de dicho matrimonio. Sin embargo, cuando esta inscripción se solicite después de transcurridos cinco días de la celebración del matrimonio, dicha inscripción no perjudicará los derechos adquiridos legítimamente por terceras personas. *Tr.*

BIBL. — A. DE FUENMAYOR CHAMPIN, *La inscripción del matrimonio canónico en el registro civil*, Madrid, 1955.

INSENSIBILIDAD. — 1. NOCIÓN. - Teológicamente el pecar por defecto contra la virtud de la templanza (v.) se dice i. Peca por defecto contra la templanza aquel que quebranta el orden de la razón, absteniéndose indebidamente del alimento necesario o útil, o también del uso del matrimonio por cualquier motivo no honesto dañando de esta manera la salud o descuidando los deberes de su estado. Sto. Tomás parece tachar de i. solamente el modo de obrar del que omite estos actos obligatorios, porque juzga malos en sí los placeres inherentes a los mismos. Pero las virtudes suelen tutelar en toda la materia sujeta a ellas el recto orden de la razón contra cualquier defecto, por consiguiente peca de i. también el que no regula rectamente la abstinencia cuando por vanagloria (por apuesta o por superar a un competidor) se abstiene por largo tiempo de todo alimento nutritivo; o la mujer que no regula rectamente la castidad conyugal, negando sin motivo razonable el débito al marido.

Por el contrario, el que por razón laudable y honesta se abstiene del uso de algunos alimentos, bebidas, o actos venéreos, no incurre en la i., más aún, puede alcanzar la templanza más perfecta. Por lo tanto, el que por motivo de religión se abstiene de ciertos alimentos que le son agradables cumple una obra más perfecta siempre que no le sea prohibida aquella abstinencia por otro motivo y observe el modo impuesto por la razón y por la fe. Este modo de obrar dicen los teólogos es en este caso acto ilícito de la virtud de la abstinencia, de la cual es materia propia, aunque ordenado por la virtud de la religión.

Así cuando Dios o la autoridad constituída por él prescribe cierto uso de la abstinencia (como en el caso de la ley eclesiástica de la abstinencia y el ayuno) es propio de la abstinencia hacer que ninguno, por placer o por otro motivo reprobable, se aparte de aquella abstinencia ordenada. Pero como la virtud está en el medio (establecido por la razón y por la fe) y no en la mediocridad, el privarse de cualquier bebida embriagante y la inmunidad voluntaria de todo uso de los placeres venéreos por motivo de virtud sobrenatural se llama no sin razón acto propio de la templanza más perfecta.

2. DIVERSAS ESPECIES DE I. - La templanza modera los placeres del sentido, esto es, los del gusto y de la carne. Son partes subjetivas de la templanza las virtudes de la abstinencia y sobriedad y de la castidad. El objeto material de la abstinencia y sobriedad es la actuación normal de los actos por los cuales se conserva el individuo. El objeto formal es el decoro particular que hay en este dominio equilibrado de los actos del gusto.

Peca, por lo tanto, de i. contra la virtud de la abstinencia y sobriedad el que se abstiene indebidamente de los actos del gusto o porque los juzga malos o por otro motivo irracional.

El objeto material de la virtud de la castidad es la actuación normal de la facultad generativa o los actos mismos ordenados de

suyo a la propagación de la especie. Su objeto formal es la actuación de la facultad generativa en cuanto se debe moderar según la razón y la fe. Su motivo formal es la honestidad especial que consiste en moderar los mismos actos sexuales.

Por este motivo en cuanto a la castidad, la i. se opone, por defecto, a la virtud, cuando el hombre juzga el hecho carnal, incluso en legítimo matrimonio, con su placer inherente, malo en sí, o rehusa indebidamente el deber positivo de la castidad conyugal por cualquier otro motivo deshonesto, como para huir el tedio, por odio o infidelidad para con la otra parte. *Pal.*

BIBL. — S. LYONNET, *De ieiunio et abstinentia ut fontibus caritatis*, en *Verbum Domini* (1952), 92-100; P. MAGNIER, *Abstinence*, en DS, 1, 115-133; V. VANCHELUWE, *De temperantia stricte dicta eiusque partibus subiectivis*, en *Collart. Brugenses*, 47 (1951), 38-48.

INSIGNIAS. — 1. NOCIÓN. - Comprendemos en este nombre todos aquellos objetos que sirven para indicar una dignidad, oficio o grado; una nación, asociación, comunidad, ciudad o familia; una industria, profesión o comercio, etc.

2. LEGISLACIÓN CANÓNICA. - La Iglesia prohibe las insignias falaces e inmorales. Prohibe igualmente la bendición de todas aquellas insignias que se inspiren en movimientos sectarios contra el orden público, las buenas costumbres, la intgridad y pureza de la fe, así como las insignias escandalosas e inmorales. La Iglesia excluye de las manifestaciones del culto público las insignias de las sociedades o asociaciones que se manifiesten hostiles a la religión (cfr. can. 1233, § 2; S. C. S. Off., 4 abril 1887; 24 noviembre 1897; 22 marzo 1911). Finalmente, para evitar cualquier mal entendido respecto de las insignias, el Sto. Oficio prohibió con su decreto de 20 marzo 1947, la bendición de las banderas o estandartes de cualquier partido político. *Tar.*

BIBL. — M. AMAR, *Dei nomi, dei marchi e degli altri segni e della concorrenza sleale nell'industria e nel commercio*, Torino, 1893; P. M. A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, II, De rebus, n. 808.

INSOLVENCIA. — 1. NOCIÓN. - Significa la imposibilidad de satisfacer las deudas contraídas.

2. MORALIDAD. - La i. o imposibilidad actual y real no libera al deudor de su obligación, sino que queda tan sólo diferida para tiempos mejores, es decir, para cuando pueda. La quiebra es una institución legal con fundamento natural para evitar el daño de los acreedores e incluso el del mismo deudor por parte de los acreedores. En la quiebra el deudor no puede ocultar sus bienes, pero puede retener lo que sea necesario para la manutención propia y de su familia (para no verse obligado a mendigar). En cuanto a si la quiebra (o la cesión de bienes) judicial libere al deudor de toda obligación ulterior, de suyo se ha de responder negativamente.

En algunos países donde la ley libera expresamente al deudor que haya hecho cesión de sus bienes de toda obligación ulterior (p. ej., en los Estados Unidos), algunos moralistas juzgan que el deudor, aun en conciencia, queda libre de toda obligación.

En España el art. 1920 del Código Civil prescribe: No mediando pacto expreso en contrario entre deudor y acreedores, conservarán éstos su derecho, terminado el concurso, para cobrar de los bienes que el deudor pueda ulteriormente adquirir la parte de crédito no realizada.

Para los demás países se ha de ver la legislación de cada uno. *Tar.*

BIBL. — D. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, II, Friburgi Br.; A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, Roma, 1928, n. 682; G. BICCHIERAI, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935.

INSPIRACIÓN. — 1. NOCIÓN. - Con el nombre de i. divina (del lat. *inspirare* = soplar en, en sentido traslaticio *infundir*), en teología se entiende una moción o ilustración divina en el alma humana.

Las inspiraciones divinas pertenecen al orden de las gracias actuales y consisten en iluminaciones particulares del entendimiento y mociones de la voluntad. No son necesariamente advertidas, por lo cual el hombre puede también engañarse o no atenderlas; de donde la necesidad de examinarse y de aconsejarse.

Más propiamente se suele indicar con este término un impulso carismático que mueve al hombre a comunicar a los demás cuanto Dios quiere que sea comunicado. Si la comunicación es oral, entonces tenemos la inspiración profética; si es escrita, la i. hagiográfica bíblica.

2. I. BÍBLICA. - La define así León XIII (Enc. *Providentissimus Deus*, 18 noviembre 1893): «Es una acción sobrenatural por medio de la cual Dios excitó y movió a los escritores sagrados a escribir, los asistió mientras escribían de modo que ellos concibieran rectamente con el pensamiento, quisieran escribir fielmente y expresaran cuidadosamente

con infalible verdad todo lo que Él quiso que expresaran» (*Enchiridion biblicum*, n. 110).

San Pablo afirmaba que toda la Escritura es inspirada por Dios (II Tim., 3, 16-17) y San Pedro indicaba la razón de esta i.: «los hombres de Dios han hablado movidos por el Espíritu Santo» (II Ped., 1, 2).

3. Modo de conducirse con las inspiraciones divinas. - Es necesario ser dóciles a las inspiraciones divinas, pero es temerario presumir de haberlas tenido antes de haberlas valorado atentamente con ayuda de personas prudentes, especialmente del confesor propio y del director espiritual. *Pal.*

BIBL. — J. De Guibert, *Theologia spiritualis*, Roma, 1946, n. 126-182; E. Florit, *Ispirazione e inerranza biblica*, Roma, 1943.

INSTIGACIÓN. — 1. Noción. - La i. en general es un estímulo o incitación al mal. El que instiga puede ser o una criatura humana (la instigación que viene de las criaturas irracionales tiene sólo carácter de ocasión [v.] al mal, al faltar la voluntariedad en la provocación), o una criatura superior, orientada al mal. En este caso, sin embargo, cuando se trata de incitación al mal por parte del demonio, se suele llamar con vocablo técnico más bien tentación (v.).

En sentido más restringido la i. es, por lo tanto, la incitación por parte de uno o varios individuos (instigadores) a mover a otros por el camino del mal moral, esto es, del pecado o delito. En este último caso la i. interesa también el campo jurídico, esto es, el derecho penal. Moral y derecho condenan la i. (el derecho aplica además la pena, que de ordinario se disminuye), aun cuando el pecado o reato no se siga. La i., en efecto, aunque sea inatendida, es siempre una violación del orden moral, como exaltación, al menos implícita, del mal y como elemento de peligrosidad social, por ser siempre posible encontrar inconsiderados que pongan en acto la proposición del instigador.

La i. puede ser realizada por cualquier medio, no excluída una simple manifestación de ideas. El derecho, sin embargo, suele determinar los medios de i. en orden a la configuración del delito y suele también atender en general a la publicidad de la i.

2. Sanciones morales y sanciones canónicas. - En el campo de la teología moral la i. se ha de juzgar sobre los principios de la cooperación al mal (v.), los principios de la caridad para con el prójimo y los de la justicia como reparación de los daños ocasionados.

En el derecho canónico el hecho de la i. se considera en muchos cánones, p. ej., cánones 2316-2317, acerca de la herejía; can. 2318, respecto de la difusión de teorías heréticas; can. 2331, sobre la i. a la desobediencia al Sumo Pontífice; can. 2337, sobre la rebelión a los pastores legítimos; can. 2351, acerca de la i. al duelo; can. 2355, respecto a la difamación, etc.

3. La i. en los derechos civiles. - En las legislaciones civiles el término instigación tiene el mismo significado y efecto, esto es, mover a otros a cometer el mal o una acción delictiva. La i. tiene el significado de incitar a otros a delinquir, esto es, tratar de hacer surgir en otros un propósito criminal o si ya existe reforzarlo. Se puede, por lo tanto, instigar con discursos, escritos, hechos, esto es, con cualquier medio idóneo al fin; la i. puede referirse al tiempo presente lo mismo que al futuro, y se puede igualmente sacar motivo para incitar al ejemplo de sucesos pasados (v. *Cooperación*).

La i. tanto en su forma directa como en su forma indirecta produce aprensión e inquietud. Por este motivo este delito generalmente lo colocan los códigos penales de las naciones civilizadas entre los delitos contra el bien público (cfr., p. ej., CPE, tít. II).

Como la i. es por sí misma motivo de perturbación pública independientemente de la comisión del delito fomentado, no rara vez, como hemos dicho, se castiga como delito por sí mismo, por lo tanto, aun cuando la i. no haya sido atendida o aunque haya sido atendida no se siga el delito.

El CPE reconoce varias especies de i.: *a*) instigación a delinquir en general (art. 14, n. 2); *b*) a desobedecer a las leyes (arts. 268, 566, n. 4); *c*) a cometer delitos contra el Estado (arts. 163, 164); *d*) a la corrupción de un funcionario público (art. 391); *e*) a la prostitución (art. 431); *f*) al aborto (art. 548); *g*) al suicidio (art. 409).

4. Responsabilidad moral. - La responsabilidad moral del instigador es del mismo género que la violación a que se dirige; varía según el grado de influencia ejercitado en la misma violación (v. *Cooperadores al mal*). *Tar.*

BIBL. — F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1940, 207 ss.; I. A. McHugh, *The censure for instigation of abortion*, en *The hom. and past. rev.*, 34 (1933-1934), 80-84.

INSTINTO. — 1. Noción. - Impulso natural interior que nos lleva a cualquier acto sin reflexión precedente ni determinación voluntaria.

2. En sentido propio. - En sentido propio y restringido pertenece a la vida animal; más aún, en estado puro se encuentra sólo en los animales que guiados sólo por su instinto realizan acciones y complejos de acciones admirables, señal cierta de una inteligencia superior que los guía. En nosotros el i. animal sufre la influencia de las facultades racionales, que interfiriéndolo lo modifican y en parte lo someten; por lo que el hombre es más pobre en instintos que muchos animales, pero en compensación tiene la razón, que es un guía superior.

3. En sentido amplio. - En sentido más amplio se llama i. cualquier tendencia natural que obra de modo irreflexivo, aunque pertenezca a las facultades psíquicas superiores; por lo que se habla de movimientos instintivos de la voluntad al bien y de la inteligencia a la verdad. Más aún, hay teólogos que hablan de instintos sobrenaturales, queriendo indicar con esto los movimientos que la gracia de Dios suscita en nosotros llevándonos de un modo que se diría irresistible al ejercicio, incluso heroico, de la virtud. *Gra.*

BIBL. — M. Liberatore, *Del composto umano*, Roma, 1862; E. Butta, *Ereditarietà umana e libero arbitrio*, Bergamo, 1942; M. Barbera, *Ortogenesi e Biotipologia*, Roma, 1943.

INSTITUTOS ECLESIÁSTICOS. — 1. Noción. - Se entiende aquí por instituto el lugar o la cosa dedicada a un fin determinado, como la casa, la fundación de alguna obra, etc.

El instituto o fundación puede ser piadoso o profano, según el fin para el cual haya sido erigido. Si se destina a las obras de una virtud cristiana, de religión, de piedad o caridad, como los hospitales de cualquier clase, las residencias para señoras piadosas, el instituto se llama piadoso.

La fundación piadosa puede ser eclesiástica o laica. Es eclesiástica la fundada por la autoridad de la Iglesia o al menos formalmente aprobada por ella.

2. Diversas especies de i. eclesiásticos y su personalidad jurídica. - La institución eclesiástica puede ser colegial y no colegial: *colegial*, si varias personas físicas se unen en un solo cuerpo social, viviendo en la vida social, como los cabildos y monasterios; *no colegial*, si es una universidad de cosas o de bienes, los cuales, destinados a ciertas obras de religión o de caridad, por disposición de la ley son una entidad formalmente distinta de los demás patrimonios y existe como por sí. Nada obsta para que el instituto no colegial exista en una institución colegial.

Los no colegiales pueden ser lugares destinados a alimentar, educar, sostener cualquier persona que tiene necesidad de ayuda. Según la diversa especie de necesidades que socorren, se llaman: orfanotrofios, nosocomios u hospitales, manicomios.

Tales son también las casas en que públicamente se ejercita la caridad, la piedad, la religión, p. ej., las casas destinadas a los ejercicios espirituales, las casas de retiro para los eclesiásticos, los antiguos Montes de piedad, etc.

Y si en la erección o fundación de estas instituciones interviene la autoridad eclesiástica se convierten en institutos eclesiásticos.

Estas fundaciones o instituciones eclesiásticas no colegiales pueden, pero no deben constituirse en persona jurídica.

El Ordinario del lugar puede, observando las condiciones prescritas, erigir semejantes institutos, aprobarlos y también erigirlos, con decreto formal según la norma del can. 100, § 1, en persona jurídica. Si han sido erigidos en la Iglesia como persona jurídica, gozan de todos los derechos que corresponden a las entidades morales por derecho, especialmente el derecho de poseer bienes.

3. Administración. - La administración de los bienes de estos institutos corresponde al rector; el rector debe administrar según las normas fijadas en la tabla de fundación, instrumento que constituye la ley particular de la institución. El rector está sujeto a las obligaciones y goza de los mismos derechos de que gozan los administradores de los demás bienes eclesiásticos (can. 1489, § 2).

Al Ordinario del lugar, por cuya autoridad consiguió la fundación el carácter de institución eclesiástica, y que es el superior moderador y ejecutor de las voluntades pías, competen amplios derechos y deberes con respecto a dichos institutos.

El Ordinario del lugar puede y debe visitar todos estos institutos, erigidos también en personal moral y en cierto modo exentos (canon 1491, § 1).

Más aún, las instituciones piadosas, aunque no estén erigidas en personas morales y confiadas a una casa religiosa se someten en todo a la jurisdicción del Ordinario del lugar, si se trata de casa religiosa de derecho diocesano; si se trata de casa religiosa de derecho pontificio están sometidas a la vigilancia del Obispo en lo que respecta al magisterio de la religión, la honestidad de las

costumbres, los ejercicios de piedad, la administración de las cosas sagradas (can. 1491, § 2), no obstante la exención.

Aunque por fundación, prescripción o privilegio apostólico el instituto piadoso esté exento de la jurisdicción y visita del Ordinario, sin embargo, el Ordinario tiene derecho a exigir cuentas, reprobada cualquier costumbre en contrario (can. 1492, § 1), y si el fundador quiere que los administradores no den cuenta al Ordinario, la fundación no se puede aceptar (can. 1492, § 2).

El Ordinario debe vigilar que las piadosas voluntades de los fieles, expresadas en estas fundaciones, se observen plenamente (canon 1493).

Sin licencia de la Sede Apostólica estos institutos no pueden ser suprimidos, unidos o convertidos en uso diverso de la fundación, a no ser que se haya establecido de otra manera en las tablas de fundación (canon 1949). *Pal.*

BIBL. — V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di diritto canonico*, Milano, 1936, p. 228-235; G. TORCHIELLI, *Il diritto patrimoniale della Chiesa*, Padova, 1935.

INSTITUTOS SECULARES. — 1. NOCIÓN. Son sociedades, clericales o laicales, cuyos miembros, para conseguir la perfección cristiana y para el ejercicio del apostolado, aunque permanecen en el siglo, profesan los consejos evangélicos.

Estos institutos existentes ya hace mucho tiempo en la Iglesia han recibido forma jurídica sólo en 1947 con la Constitución *Provida Mater Ecclesia* de 2 febrero de aquel año, a la cual siguió el Motu proprio *Primo feliciter* de 2 marzo 1948, completado por la Instrucción de la Sda. Congr. de Religiosos, de 19 marzo 1948, *Cum Sanctissimus*.

Actualmente existen en 15 naciones de Europa y de América distribuídas así: Alemania (9), Austria (4), Bélgica (4), Colombia (3), España (8), Estados Unidos (1), Francia (12), Italia (45), Holanda (2), Hungría (1), Méjico (4), Rumania (1), Suiza (1), Uruguay (1). De los 97 i. seculares que han pedido a la Sta. Sede su aprobación, 25 son de hombres (10 clericales), 72 de mujeres. El decreto de alabanza *(decretum laudis)* ha sido concedido sólo a 4; el *Nihil obstat* para la erección, a 24 i. seculares.

2. ORGANIZACIÓN. - De los documentos citados, los i. seculares se organizan en sus líneas fundamentales del modo siguiente:

a) No hay votos públicos ni vida común bajo el mismo techo, por lo tanto no son propiamente religiones ni sociedades de vida común, ni puede aplicárseles el derecho común de los institutos religiosos de cualquier género; se rigen por la constitución apostólica citada, por las normas dadas o que se den por la Sda. Congr. de Religiosos y por el derecho particular o Constituciones de cada instituto, aprobadas por la autoridad legítima. Sin embargo, cualquiera que sea la norma que los rige tienen y han de mantener el carácter secular y la perfección a que tienden se ha de profesar y ejercitar en el siglo, y toda su vida se ha de desarrollar en el apostolado de las profesiones honestas o estados de vida que tenga cada uno en el siglo.

b) Para la erección de cualquier instituto secular se requiere que los miembros: 1) se consagren a Dios con la profesión (voto, juramento o promesa) del celibato y de la castidad perfecta, de la obediencia a los Superiores legítimos en el ejercicio del apostolado y en las obras de caridad, de la pobreza en la limitación del uso libre de los bienes según la norma de las respectivas constituciones; 2) se liguen al instituto con vínculo estable (perpetuo o temporal) y mutuo, de modo que haya recíproca entrega y aceptación entre miembro e instituto; 3) aunque no exista la vida común propiamente dicha, hay algunas casas, en las cuales pueden residir los Superiores generales o regionales o recogerse los miembros del instituto a objeto de formación, ejercicios espirituales y similares, o para albergar a los miembros enfermos o a otros miembros que por diversos motivos no puedan vivir en su propia casa o en casa ajena.

c) Como los i. seculares por su plena consagración a Dios y a las almas y por el régimen interno, interdiocesano o universal, deben contarse entre los estados de perfección jurídicamente reconocidos por la Iglesia, entran por su naturaleza bajo la competencia de la Sda. Congr. de Religiosos, salvos los derechos de la Sda. Congr. de Propaganda Fide para los institutos de carácter misionero; en cambio, los que no poseen todos los elementos requeridos quedan con la calificación de Pías Asociaciones de fieles sometidos a la Sda. Congr. del Concilio.

d) Los Ordinarios de lugar — no los Vicarios Capitulares o Generales —, previa licencia o *Nihil obstat* de la Sda. Congr., pueden erigir institutos de esta clase y darles la personalidad jurídica; erigidos de este modo se consideran de derecho diocesano; en cambio, los que han obtenido la aprobación o el

decreto de alabanza de la Sta. Sede se hacen de derecho pontificio y para obtenerlo siguen más o menos el mismo procedimiento en uso para los institutos religiosos.

e) Los i. seculares que son de derecho pontificio quedan sujetos a los Ordinarios de lugar, del mismo modo que las congregaciones o sociedades de vida común que son de la misma naturaleza; los de derecho diocesano son en todo dependientes del Ordinario, el cual puede, no sólo vigilar su régimen interno, sino también modificar sus constituciones.

f) El régimen interno puede ser organizado de forma jerárquica como las religiones y las sociedades de vida común, por lo tanto es posible una organización central de carácter interdiocesano, o sea, regional, o también universal a modo de cuerpo orgánico. Hay que tener en cuenta, sin embargo, la naturaleza, el fin y demás elementos que entran en la determinación de la actividad que han de desarrollar los miembros de estos institutos, de modo que no se excluyan las simples confederaciones de carácter nacional, regional o diocesano según las circunstancias para que les rija e informe el sentido de catolicidad de la Iglesia. *M. d. G.*

BIBL. — S. GOYENECHE, *Annotationes ad Const. Ap. «Provida Mater Ecclesia»*, en *Apollinaris*, 20 (1947), 5 ss.; S. CANALS, *Institutos seculares y estado de perfección*, Madrid, 1954; J. M. BAIDAL, *Los estados canónicos de perfección y los institutos seculares*, en *Verdad y Vida* (1949), 195; T. TONI RUIZ, *Los institutos seculares*, Zaragoza, 1952.

INTELIGENCIA. — 1. DEFINICIÓN Y CONCEPTO. - I. es sinónimo de entendimiento (v.). Desde un punto de vista general constituye el rendimiento de la actividad coordenada de todas las funciones psíquicas: percepción, memoria, imaginación, etc. Comúnmente, sin embargo, al concepto de i. se le da un significado más restringido, entendiéndose por i. la elasticidad y presteza de juicio, en otros términos, la pronta capacidad de adaptación a nuevas exigencias y a nuevas circunstancias.

2. DESARROLLO. - La i. se desarrolla durante el periodo evolutivo de la vida, utilizando los frutos de la *experiencia* individual y de los conocimientos adquiridos (el *saber*): la atención, la percepción y todas las demás funciones psíquicas colaboran íntimamente en el desarrollo y consolidación intelectual (llamado también *noopsíquico*) hasta llegar a una madura capacidad de raciocinio (v.), un sano desenvolvimiento de los poderes lógicos y críticos, así como — en individuos particularmente dotados y con la contribución de la fantasía — la aptitud creativoinventiva.

Más allá de cierto límite (que no puede determinarse con exactitud, ya que el comienzo de la vejez psíquica varía en los diversos individuos dentro de límites bastante amplios) el pensamiento pierde elasticidad, tiende a anquilosarse, se hace incapaz de nuevas invenciones y más tarde de nuevas adquisiciones. Con el desarrollo de los procesos involutivos puede constituirse un cuadro morboso de tipo demencial.

El desarrollo de la i. es muy diverso en los diversos individuos, ya que es diversa la capacidad de aprender, diversa la de utilizar el patrimonio de las adquisiciones, diversa la de elaborar críticamente las ideas; pero las variaciones intelectuales se encuentran también en relación con la eficiencia corticocerebral que es extraordinaria en algunos privilegiados, normalmente desarrollada en los más, interrumpida, alterada o destruída en los que sufrieron cerebropatías en la edad evolutiva, más o menos rápida y globalmente comprometida y retraída en las enfermedades cerebrales de la edad adulta.

Desde un punto de vista cualitativo la i. es también notablemente diversa de un individuo a otro y sobre estas diferencias han sido propuestas, como es sabido, varias clasificaciones que creemos superfluo recordar. Citemos tan sólo, a título de ejemplo, la distinción de Jung entre i. *introversiva* y *extratensiva*: entendiéndose por introversivas las inteligencias más profundas, creadoras, que atraviesan el escenario de la vida sin darse casi cuenta de él, con una extraordinaria capacidad de interiorización, totalmente absortas en el mundo de sus pensamientos y de sus invenciones; los extratensivos, en cambio, son entendimientos reproductivos, fácilmente adaptables, sociables, brillantes, vulgarizadores y realizadores de los descubrimientos de los introversivos.

3. GENIO Y TALENTO. - Los romanos denominaban Genio a la divinidad que según su mitología acompañaba al hombre por todo el curso de su existencia y solían atribuir al Genio aquellos actos que parecían expresión de funciones superiores a la capacidad normal del individuo, atribuyendo el concepto de ingenio a la capacidad intelectual elevada, aunque sin superar el límite de las posibilidades humanas. De aquí se siguió la denominación de *genio* a la actividad creadora, sobre todo artística. A la exaltación del genio

acompañó siempre de un modo más o menos explícito el concepto de algo superior a lo normal.

Sinónimo del de genio es el término *talento*, aunque muchos, y tal vez con mayor propiedad, den al talento un valor, por decirlo así, intermedio entre los de genio e ingenio y prefieren hablar de talentos para denotar alguna habilidad particularmente destacada en cualquier disciplina artística, científica y hasta manual: talento pictórico, músico, matemático, mecánico, etc.

4. Reactivos mentales. - La valoración cuantitativa y cualitativa de la i. tiene una enorme importancia práctica: para juzgar del desarrollo intelectual de los niños, para poder seleccionar estudiantes u obreros con objeto de lograr una clasificación racional en los estudios superiores y en el trabajo cualificado, etc. Esta valoración se hace por medio de *tests* o reactivos mentales, de los que los más conocidos son la escala métrica de Binet-Simon o la más moderna de Terman que someten a los individuos a pruebas de memoria, sentido crítico, etc., cada vez más complejas y difíciles, agrupadas por años a partir de la edad de tres. Otros reactivos se emplean en el examen de cada una de las funciones intelectuales: así el *test* de Bourdon para la atención voluntaria, la prueba de Heilbronner para la percepción y la comprensión, los métodos de la repetición y del reconocimiento para la memoria, el reactivo de los silogismos para el juicio y la crítica, etcétera.

Un excelente reactivo mental que permite examinar y valorar los diversos aspectos, no sólo de la i., sino también de la esfera afectiva y con el que se puede hacer un buen sondeo en la profunda psicología del sujeto en estudio, es el método psicodiagnóstico de H. Rorschach. Éste se sirve de una serie de manchas negras y de color que se someten al individuo cuyo psicograma se deducirá del análisis cuidadoso del número y de la calidad de las respuestas dadas por el examinando en el curso de la prueba.

El uso de estos métodos no contiene nada intrínsecamente malo, más aún al favorecer una distribución profesional más seleccionada, favorece el mejoramiento, incluso ético, de las condiciones de vida.

Se entiende que los datos proporcionados por estos métodos no tienen un valor absoluto; pero de éste y otros asuntos de orden más puramente ético se hablará con más extensión en la voz *Reactivo mental*.

5. Inteligencia y moralidad. - Algunos creen que existe cierto antagonismo entre la elevación del ingenio y la moralidad, y que los hombres de genio observan preferentemente una vida irregular con un bajo nivel ético. Esta opinión es equivocada. Recientes estudios de psicología experimental han demostrado, por el contrario, que cuanto más inteligentes son los jóvenes más se elevan sus cualidades morales. Cuanto más inteligente es una persona tanto más fácilmente se da cuenta de que en la vida puede llegar a alcanzar su objetivo propio con la honestidad mejor que con el engaño, aceptando los deberes sociales en lugar de tratar de eludirlos.

Los resultados de estas investigaciones de indudable valor ético no pueden menos de espolear a los educadores para que desarrollen la i. de sus alumnos en la certeza de que templarán de este modo su carácter y mejorarán su moralidad. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano, *Psicologia sperimentale*, Cagliari, 1940; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; H. Rorschach, *Psychodiagnostic*, IV, Berne, 1940; La Vaissiere y Palmés, *Psicología experimental*, Barcelona, 1948.

INTENCIÓN. — 1. Noción. - Es la voluntad de hacer alguna cosa o de alcanzar un fin. Tiene importancia para determinar la moralidad subjetiva de actos objetivamente indiferentes, para establecer la licitud de actos que tienen varios efectos con diversa moralidad (v. *Efecto doble*); para hacer meritorias nuestras acciones ordinarias; para realizar actos de culto, para lucrar indulgencias; para la administración y recepción de sacramentos.

2. División. - Hay muchas divisiones de las que citamos solamente las principales.

Explícita e implícita: la *explícita* se dirige a un objeto considerado distintamente en sí mismo; la implícita se dirige a un objeto en cuanto está comprendido en otro querido expresamente; p. ej., en la i. explícita de santificar la fiesta va implícita la de oír misa.

Actual, virtual, habitual. *Actual* es la que acompaña el acto al que se refiere; como cuando cantamos un himno sacro, dirigiendo al mismo tiempo nuestro canto a la gloria de Dios. *Virtual* es la que no acompaña, pero precedió y causó un acto; como ocurre en el que iniciado el canto con la i. de dar gloria a Dios lo continúa distraído, pero en virtud de aquella i. inicial. *Habitual* es la i. que ni acompaña ni causó el acto, sino que solamente lo precedió; como sería la de quien quiere

matar a su enemigo, y después lo mata por pura casualidad sin reconocerlo siquiera. A estas tres especies de intención añaden algunos una cuarta, llamada interpretativa, la cual ni acompaña, ni causa, ni precede el acto, porque en realidad es una i. inexistente, pero se considera que existiría en un sujeto determinado si conociese ciertas circunstancias que ignora.

3. VALOR MORAL. - Desde el punto de vista moral se aconseja un cuidado constante en cultivar la intención recta y santa, explícita y actual; conviene, sin embargo, evitar también el peligro de sobrevalorar las intenciones con menosprecio de las acciones, derramándose en puras y ociosas veleidades: hay que procurar que las intenciones acompañen y no sustituyan las acciones. *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, III, q. 64, a. 8-10; G. VAN NOORT, *De sacramentis*, I, Hilversum, 1927; G. RAMBALDI, *L'oggetto dell'int. sacr. nei teologi dei secoli XVI e XVII*, Roma, 1944.

INTENCIÓN RECTA. — 1. NATURALEZA. - El hombre en cualquiera de sus acciones, lo mismo internas que externas, va movido por algo que juzga bueno y que ama y quiere por sí mismo y no por otra cosa, o sea que lo pretende como fin. Esta i. es recta cuando no está en oposición a las exigencias de la ley moral.

Una cosa amada por sí misma puede ser pretendida: bien como fin no subordinado a otra cosa (fin puramente último), bien como fin subordinado a otra cosa (fin no puramente último, sino intermedio).

Es evidente que no es lícito tener por fin más que un bien que amarlo o quererlo por sí mismo sea conforme a las exigencias de la naturaleza humana elevada por la gracia o al menos destinada a serlo (o sea de la razón iluminada por la fe): estas exigencias manifiestan, en efecto, la voluntad de Dios. Este fin es honesto, susceptible de suyo de ser amado y querido por amor de Dios.

Siendo el hombre creado por Dios y para Dios, Bien infinito que merece ser amado, por sí mismo, sobre todas las cosas, no es nunca lícito dar más aprecio a ningún bien que a Dios, o sea excluir, aunque sólo sea de un modo implícito a Dios como fin supremo; pero no basta con no excluir a Dios: debemos con todas nuestras acciones tender positivamente a Dios, como término supremo.

Se puede tender a Dios, como fin último, sea de un modo explícito, es decir, contemplando actualmente a Dios como término supremo, u obrando al menos en virtud de un acto de amor de Dios sobre todas las cosas, puesto precedentemente; bien de un modo solamente implícito, esto es, mirando a un fin honesto distinto de Dios, sin subordinarlo actualmente a Dios, o pretenderlo bajo el influjo de un acto precedente de amor de Dios (a condición, sin embargo, de no preferir aunque sólo sea implícitamente este fin a Dios). De muchos textos de la Sda. Escritura (III Rey., 8, 38 s.; Ecl., 21, 1; Is., 1, 16 s.; 44, 28; Jer., 3, 12 s.; Ez., 29, 18 s.; Dan., 4, 24; Zac., 1, 3; Luc., 18, 13; Rom., 1, 21; 2, 14), y de la condenación de varias sentencias de Bayo y de Quesnel (S. Pío V, Denz. n. 1016, 1025, 1035, 1038, etc.; Clemente XI, Denz. n. 1399, 1405, etc.) se sigue que no hay obligación de tener de un modo explícito en todas nuestras acciones a Dios por fin último, y que es, por lo tanto, suficiente tender a Él implícitamente como fin supremo. Sin embargo, estamos obligados a hacer algunas veces actos de amor de Dios desinteresados, sobre todas las cosas; amor con que el hombre ordena implícitamente a Dios como a fin último todo lo que es susceptible de ser referido a Dios.

2. COROLARIOS. - El valor de nuestras acciones bajo el aspecto moral depende en gran parte del fin pretendido de un modo explícito y actual, e incluso su mérito, si el que obra está en estado de gracia. Es, pues, muy importante tener expresa y formalmente por punto de mira fines elevados; más aún, al mismo Dios amado de un modo desinteresado sobre todas las cosas. De aquí la gran utilidad no solamente de renovar con frecuencia (por lo menos todas las mañanas) la i. de hacer todas las acciones por amor de Dios, sino también de recogerse un instante antes de obrar, p. ej., antes de comenzar el trabajo, de tomar alimento, etc., para ordenar a Dios de un modo explícito y actual la acción que comienza. De este modo sin gran esfuerzo se puede aumentar el valor y mérito de las acciones propias, incluso de las más comunes. Siendo tan voluble nuestra voluntad es también cosa buena renovar alguna vez esta i. durante la acción, para evitar que ésta, comenzada por Dios, continúe por curiosidad, sensualidad o amor propio. En los que viven en estado de gracia toda acción no pecaminosa es ordenada a Dios por la caridad; en toda acción no pecaminosa los justificados llevan por mira un bien no puramente natural, sino sobrenatural.

Una acción buena hecha con varias intenciones rectas tiene mas valor y mérito, p. ej.,

una limosna dada por caridad y en satisfacción de los pecados. Una acción mala, por su objeto o circunstancias, hecha con i. recta sigue siendo pecaminosa, pero su culpabilidad es menor que si la i. no fuese recta. Una acción no mala, hecha con i. no recta es pecaminosa: el grado de culpabilidad depende del motivo. *Man.*

BIBL. — A. THOUVENIN, *Intention*, en DTC, VII; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, XIV, Torino, 1939; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930; G. FABER, *Progresso dell'anima nella vita spirituale*, Torino, 1942; O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg Br., 1932.

INTERCESIÓN. — 1. NOCIÓN. - Es la intervención de una criatura ante Dios para presentarle las condiciones y súplicas de otras criaturas e invocar en favor de ellas los favores celestiales.

La i. puede explicarse sólo en favor de las criaturas, que son viadoras en la tierra, esto es, de aquellos que no han alcanzado el estado inmutable de sus relaciones con Dios. Quedan, por lo tanto, excluidos los bienaventurados del cielo (que sin embargo pueden hacer el oficio de intercesores) y los condenados del infierno.

La i. puede ser sólo *impetratoria*, si consiste en una oración de petición; sólo *satisfactoria* si se expresa en la ofrenda de obras meritorias y satisfactorias; o juntamente *impetratoria* y *satisfactoria*.

2. LA I. EN LA ORDENACIÓN DIVINA. - Dios ve las necesidades de sus criaturas y por lo tanto pudiera proveer directamente, pero su divina sabiduría se complace en comunicarnos sus dones por medio de intermediario. En sentido propio el único mediador entre las criaturas y Dios es Jesucristo, el Hombre Dios: Él tiene ante Dios un poder de i. de infinita extensión y eficacia, porque mereció toda gracia en fuerza de estricta justicia (Mat., 11, 27; Jn., 14, 6; Rom., 5, 1; 12, 24, etc.). Toda otra i. se ha de entender como subordinada y su eficacia proviene de aquélla. Por esta razon en la liturgia toda oración se hace siempre «por Cristo Nuestro Señor», sumo sacerdote entre Dios y los hombres (Hebr., 4, 14-15), Redentor universal mediante el sacrificio de su sangre (Hebr., 9, 11-28; Rom., 3, 25 ss.; Efes., 1, 7, etc.), siempre vivo para interceder por sus criaturas.

La i. impetratoria y satisfactoria de los vivos por los otros vivos es dogma de fe, propuesto por el magisterio ordinario de la Iglesia y atestiguado además por la Sda. Escritura (Éx., 32, 11-14; Núm., 14, 13-20; I Sam., 7, 8 ss.; A. A., 7, 60; 12, 5, etc.).

Es igualmente dogma de fe la eficacia de la i. impetratoria y satisfactoria de los vivos en favor de las almas del purgatorio (Denz. 464, 693), mediante todo género de sufragios (Sta. Misa, oraciones, limosnas, comuniones, indulgencias, etc.).

En cambio, es sentencia común, con la cual concuerda la práctica de los cristianos, que las almas del purgatorio pueden ejercitar la i. impetratoria en favor de los vivos. Sin embargo, la eficacia de su i. no puede equipararse a la de los santos.

3. I. DE LOS SANTOS. - Es la oración de los santos dirigida a Cristo mediador para presentarle nuestras condiciones y nuestras súplicas e invocar sobre nosotros los favores celestiales.

Después de Jesucristo, el gran Mediador entre Dios y los hombres, descuella sobre los ángeles y sobre los santos la Virgen Sma., mediadora de todas las gracias; después de ella vienen los ángeles y los santos.

«Los santos que viven con Cristo ofrecen a Dios las oraciones de los fieles y por esto es conveniente y útil invocar su intercesión.» Con estas expresiones el Conc. de Trento toma la defensa de la práctica antigua del culto de los santos en la Iglesia y declara que son impíos los que rechazan el culto de los santos y lo llaman insensato (Denz. 984; cfr. *Professio fidei*, Trid., en Denz. 998).

Además, estas palabras precisan las relaciones entre la Iglesia militante de la tierra y la Iglesia triunfante del cielo: los santos ruegan por los fieles que están aún en la tierra y éstos honran e invocan a los santos.

Nosotros no honramos a los santos con un culto supremo de adoración, sino con un culto subordinado (veneración), el culto de dulía. Veneramos a los santos con un culto verdadero y en sí mismos, pero a causa de los dones que Dios les ha conferido. Por este motivo este culto o veneración vuelve finalmente a Dios, quien los hace dignos de veneración por los dones sobrenaturales de la gracia. La acusación que se nos hace de adorar a los santos (hagiolatría) es no sólo insostenible, sino también insensata.

La invocación de los santos se funda directamente en la unión de los santos con Dios y en el interés que ellos tienen por la difusión de su reino sobre la tierra. Por lo tanto, la oposición de los protestantes al culto y a la invocación de los santos es sin motivo y contradictoria.

No se pueden citar textos directos de la Escritura referentes al culto de los santos. Pero se encuentran alusiones y huellas en gran número. Ya el Antiguo Testamento habla con gran respeto de los Patriarcas y de los Padres. «Su nombre vive de generación en generación y los pueblos celebran su origen» (Ecli., 44, 14-15). Sirach nos presenta toda una serie de figuras santas (Ecli., 44-50).

El Catecismo Romano se apoya fundadamente en estos textos (Parte III, c. 2, q. 12). Se dice del gran Padre Onías y del Profeta Jeremías, muertos los dos, que aman a sus hermanos que aun permanecen en la tierra y ruegan mucho por el pueblo y la ciudad santa (cfr. II Mac., 15, 12-14).

Ni Jesús ni los Apóstoles nos han dado instrucciones sobre el culto de los santos. Pero Jesús habla con gran veneración de Moises (Mat., 23, 2 ss.; Marc., 7, 10; 3, 12, 26; Jn., 5, 45-46; 7, 23), de David (Mat., 22, 42-43), de tres Patriarcas (Mat., 8, 11; 22, 32; Luc., 16, 22) y supone que todos ellos están unidos con el Dios viviente (Mat., 22, 32).

El «seno de Abraham es para él, como para su tiempo, un lugar de paz» (Luc., 16, 22). Los apóstoles presentan frecuentemente como modelos morales a Abraham (Rom., 4; Gal., 3; Sant., 2, 21), a Noe (II Ped., 2, 5), a Job (Sant., 11) y a los Santos de la epistola a los hebreos (Hebr., 11).

4. Obligación de la invocación de los santos (v. *Santos*). *Pal.*

BIBL. — J. Chiesa, *La Communione dei Santi*, Alba, 1929; J. Muscat, *De virtute satisfactoria operum bonorum in ordine ad alios*, en *Divus Thomas* (Piacenza), 3.ª serie, 14 (1937), 225-254, 329-349; M. J. Gerlaud, *L'intercession des Saints*, París, 1925; J. D. Walz, *Die Fürbitte der Heiligen*, Friburg i. Br., 1927; Id., *Die Fürbitte der Armen Seelen*, Bamberg, 1933.

INTERDICCIÓN. — 1. Concepto de la i. civil. - Se dice i. la providencia y consiguiente condición jurídica en que viene a encontrarse el afectado por una enfermedad mental, por lo que es declarado incapaz por providencia del tribunal en cuya esfera jurisdiccional tiene domicilio como consecuencia de un juicio regular promovido por quien tenga interés.

2. La i. en el derecho canónico. - El derecho canónico, generalmente, canoniza, esto es, acepta el derecho civil de cada Estado en materia de i.; pero cuando se trata de capacidad procesal o espiritual, deja al criterio del Ordinario o del juez el servirse de la i. pronunciada por la magistratura civil o pronunciarla en el foro eclesiástico, o al menos suplir a la deficiencia de la sentencia civil. Como consecuencia de la pronunciación eclesiástica o civil el interdicto es sometido a tutela, excepto el caso en que a juicio del Ordinario o del juez sea considerado capaz de obrar o responder personalmente sin intervención de procurador en alguna cosa.

3. Efectos de esta providencia. - La i. inhabilita al interdicto respecto de ciertas actividades, p. ej., patrimoniales, procesales o pertinentes a la patria potestad y lo hace incapaz de estipular contratos y de poner actos de cierta gravedad sin la asistencia de un procurador señalado para él por la competente autoridad. La i. puede ser revocada por la misma autoridad que tomó la providencia cuando se demuestre que han cesado las causas que la justificaban.

4. I. penal. - Mención especial merece la i. civil, como restricción de la personalidad jurídica a consecuencia de la imposición de una pena grave. Ésta priva al penado, mientras la estuviera sufriendo de los derechos de patria potestad, tutela, participación en el consejo de familia de la autoridad marital, de la administración de bienes y del derecho de disponer de los propios por actos entre vivos (CCE, art. 43). La ley limita en algunos casos sus efectos. Análogamente el derecho canónico señala especiales irregularidades, incapacidades e inhabilitaciones (v. *Incapacidad*). *Pug.*

BIBL. — Boggio, *Delle persone fisiche incapaci*, Torino, 1889; Dalloz, *Recueil*, v. *Interdiction*, n. 2; A. Pugliese, *La necessità del curatore canonico e dell'avvocato d'ufficio per le persone deboli di mente nelle cause matrimoniali ecclesiastiche*, en *Salesianum* (1944), 183 ss.; íd., *In tema di difesa d'ufficio delle persone deboli di mente nelle cause matrimoniali ecclesiastiche*, en *Il dir. eccl.* (1946), 237 ss.

INTERPRETACIÓN (de la ley). — 1. Noción y división. - Es la explicación de una ley, y precisamente por ser explicación no tiene motivo de existir si la ley no es oscura.

Con relación a la fuente de que procede puede ser: auténtica, judicial, doctrinal, usual. Es *auténtica* la que da el legislador mismo o un órgano establecido a este fin por el legislador, como es en la iglesia la *Comisión para la i. del Código*. *Judicial* es la que da el juez en el acto de pronunciar una sentencia. *Doctrinal* la que dan los hombres dedicados al estudio de la ley. *Usual* es la que se deduce del modo seguido comúnmente en la observancia de la ley por parte de la sociedad.

Se ha de observar que la i. judicial tiene valor solamente para las partes y para el caso objeto de la sentencia, mientras que las

otras tres formas citadas tienen valor universal como la misma ley.

Con relación a su contenido la i. es declarativa, extensiva, restrictiva. *Declarativa* es la que explica una ley sin mudar sus términos; la *extensiva* los amplía; la *restrictiva* los restringe. Estas dos últimas formas en realidad son nuevas leyes, y por lo mismo no son obligatorias sino después de su promulgación y con las cláusulas que regulan el vigor de las leyes; en cambio, la declarativa no está sujeta a estas modalidades.

2. I. Y OBSERVANCIA DE LA LEY. - Cuanto precede atañe más a los juristas que a los moralistas. Desde el punto de vista moral puede ser más útil fijar algunas normas, que podemos reducir a tres: *a*) la ley ha de ser interpretada y observada honrada y lealmente según el sentido propio y comúnmente aceptado de las palabras que la expresan; *b*) no es lícito al súbdito interpretar la ley en sentido extensivo y restrictivo, extendiendo el campo de su propia libertad; *c*) se ha de rechazar cualquier i. de la ley que nos autorice, o más que nos obligue, a obrar en contradicción con los preceptos morales. *Gra.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Romæ, 1930; A. BREMS, *De interp. authentica Codicis*, en *Ius pontif.*, 15 (1935), 161-190, 298-313; 16 (1936), 78-105, 217-256.

INTÉRPRETE. — 1. OFICIO. - Es el intermediario de dos o más personas que no hablan la misma lengua a fin de que éstas puedan entenderse. Se recurre a veces al i. para contraer matrimonio (can. 1090) o para confesarse con un sacerdote que no entiende la lengua del penitente (can. 903). No es obligatorio el uso del i. en la confesión, pero es conveniente si el penitente no encuentra dificultad, o lo desea para no tener después la obligación de confesar los pecados remitidos en esta confesión sin haberlos acusado específicamente por imposibilidad; o para confesarse mejor y con más fruto.

2. OBLIGACIONES DEL I. - La obligación moral principal del i. es cumplir fielmente su oficio, traduciendo cuidadosamente y sin cambiar el significado todo lo que debe traducir. Tiene además la obligación de guardar secreto según la intención de aquellos a quienes presta su servicio o la naturaleza de las cosas que conoce en virtud de su intervención (v. *Secreto*). El i. en la confesión sacramental está obligado al sigilo sacramental exactamente lo mismo que el confesor (cáns. 889, § 2; 2369, § 2), de suerte que ningún motivo le autoriza a revelar las cosas que conoció de esta manera. *Ben.*

BIBL. — D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, III, n. 365; F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de matrimonio*, Roma, 1947, n. 621-622.

INTERSTICIOS. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - La recepción de los órdenes debe ser gradual de modo que quien recibe un orden determinado haya recibido anteriormente los órdenes que preceden.

Entre un orden y otro conviene observar los i. Los i. son precisamente los intervalos de tiempo establecidos por la Iglesia entre los órdenes, para la prueba y formación de los clérigos y para el ejercicio de cada orden recibido.

La disciplina de los i., no siempre uniforme, se remonta a los primeros siglos de la Iglesia y tuvo su origen en los tiempos fijos de las ordenaciones y en la obligación de ejercitarse en los órdenes inferiores, antes de ascender a los superiores. Fueron observados primero por costumbre y después sancionados por leyes.

2. DERECHO ACTUAL. - El código de derecho canónico mitigó las rígidas prescripciones anteriores (cfr. can. 978).

El intersticio entre la primera tonsura y el ostiariado y entre los órdenes menores se deja al prudente juicio del Obispo, pero no es lícito conferir al candidato la primera tonsura con un orden menor o todos los cuatro órdenes menores juntos. Se prescribe al menos un año entre el acolitado y el subdiaconado, y al menos tres meses entre los órdenes sagrados o mayores. El Obispo, si lo juzga necesario o útil a la Iglesia, puede dispensar, pero sin el permiso del Romano Pontífice no puede conferir, en el mismo día, al candidato los órdenes menores junto con el subdiaconado, ni dos órdenes sagrados, rechazada toda costumbre contraria.

Entre el sacerdocio y el episcopado se prescriben cinco años (can. 331, § 1, n. 3). *Pal.*

BIBL. — I. M. GANNON, *The interstices required for the promotion to orders*, Washington, 1944.

IRA. — 1. NATURALEZA. - La i. es un impulso a reaccionar contra un ser o una cosa que fué ocasión de algún sufrimiento o contrariedad.

2. DISTINCIONES. - Se ha de distinguir la i. *pasión*, o sea la tendencia del apetito sensitivo a reaccionar, y la i. *no pasional*, o sea la tendencia de la voluntad a infligir un castigo.

3. MORALIDAD. - Puede haber un deseo razonable de infligir un castigo y tal deseo puede ir acompañado de una moderada pasión de i. que puede ser también lícito excitar. El mismo Nuestro Señor se encendió en justa i. contra los vendedores que profanaban con su tráfico la casa de su Padre (Jn., 2, 13 ss.). A fin de que la i. no pasional sea lícita es necesario que no trate de castigar sino a quien lo merece (esto es, a un ser racional que obró de mala voluntad), en la medida que lo merece, siguiendo el orden de la justicia y tratando solamente de restablecer el orden quebrantado o de enmendar al reo. Si falta alguna de estas condiciones se da un exceso reprensible, acompañado con frecuencia de odio y sed de venganza. La ira desordenada, no pasional, es culpable en mayor o menor grado, según la gravedad del mal que se quiere producir y el motivo que la provoca.

Para que la i. pasión no sea inmoderada es necesario que no tienda a reaccionar sino contra quien es culpable y que su vehemencia sea proporcionada al objeto y a las circunstancias y tal que no ofusque la razón ni exponga al peligro de traspasar los debidos límites al infligir un justo castigo.

La i. pasión en cuanto es independiente de la voluntad no es pecaminosa. Apenas surge un movimiento pasional de i. existe la obligación de reprimirlo, si es desordenado en su objeto, o de moderarlo, si es demasiado impetuoso. El no reprimir o no moderar tal movimiento es de suyo pecado venial; sin embargo, si el movimiento constituye un peligro grave de pecar mortalmente, la omisión, habiendo conciencia clara del peligro, es culpa grave. El consentir en una pasión desordenada de i. desahogándose con palabras o hechos en quien no es culpable, p. ej., en animales o cosas, o en quien tiene culpa, pero de un modo excesivo, es por lo menos pecado venial; la culpa es grave cuando se profieren palabras muy injuriosas o se causa un mal serio, así como también cuando se incurre en grave peligro de cometer estos excesos.

4. REMEDIOS. - Para triunfar de la pasión de la i. no hay que descuidar ningún medio porque la i. ofusca la razón con más facilidad que las demás pasiones y conduce a graves desórdenes morales. Sin descuidar los medios físicos, cuando existan, se han de tener presentes sobre todo los medios morales: la consideración de la mansedumbre de Cristo y de los Santos, el recurso a la oración, el hábito de reflexionar antes de obrar para no dejarse dominar por las pasiones. Es de gran importancia oponerse inmediatamente a cualquier impulso inmoderado de i. y no hablar nunca ni obrar bajo tal impulso. *Man.*

BIBL. — G. BLANC, *Colère*, en DTC, III; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, v. III, Torino, 1911; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930; A. MEYNARD, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908.

IRONÍA. — 1. NATURALEZA. - La i. es un modo figurado del discurso que se refiere a disposiciones de espíritu o de cuerpo o acciones, por lo general defectuosas, y que consiste en decir lo contrario de lo que se pretende. De las circunstancias en que se emplea o del tono de la voz o del gesto se deduce el sentido figurativo de las palabras. La i. se usa en broma o en serio, con el fin de corregir, o exclusivamente por burla, o para alejar a uno del bien.

2. MORALIDAD. - La i. jocosa no es pecado; más aún, puede ser testimonio de afecto si se hace de modo que no cause pena. Si falta esta condición es pecado; la culpa es grave cuando la pena causada es grande, cuando hace muy difícil la convivencia, cuando implica una falta seria de respeto para con una persona constituída en dignidad (aunque en estos casos se habla más bien de *sarcasmo*, que es una especie de i. con odio y animosidad). La i. hecha con el fin de corregir de un defecto o de un pecado es lícita y a veces muy útil, si se hace de manera y en medida oportuna; los excesos son culpables. Usar de la i. para tomar a burla las personas o para alejar del bien es siempre pecado; la culpa es grave cuando la i. ofende notablemente y cuando causa o trata de causar graves daños o pecados. La burla de Dios, de los padres, de los superiores, de la virtud implica una especial deformidad moral.

3. COROLARIOS PRÁCTICOS. - Hay personas inclinadas a la i.; éstas deben combatir enérgicamente esta tendencia para no caer fácilmente en excesos que pueden ser graves. La i. que pretende dañar a los buenos y a la virtud es un arma terrible al servicio del mal; todos deben cuidar de no dejarse intimidar nunca por las burlas de los malos. *Man.*

BIBL. — B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, II, París, 1938, n. 440.

IRREGULARIDADES E IMPEDIMENTOS DEL SACRAMENTO DEL ORDEN. — 1. IRREGULARIDADES. - Llámase irregularidad un impedimento permanente que impide el acceso

a los órdenes sagrados. Por lo general impide también el ejercicio del orden recibido.

Las irregularidades se dividen en dos grandes categorías:

A) I. procedentes de un defecto (can. 984) que son las siguientes:

a) Ilegitimidad de nacimiento, aun oculta, a no ser que haya sido sanada por los votos solemnes de una orden religiosa.

b) Defecto físico que haga al ordenando inhábil para el ejercicio del sagrado ministerio o que impida el decoro debido (ciego, sordo, jorobado, etc.). Para el que ha sido ya ordenado se necesita un defecto mayor y no se prohiben los actos que se puedan realizar debidamente.

c) La epilepsia, la locura u obsesión diabólica, aun pasada: si estos males acaecen después de la ordenación, y el enfermo cura, el Ordinario puede permitirle el ejercicio del orden.

d) La bigamia, o sea haber contraído sucesivamente dos o más veces matrimonio válido.

e) La infamia de derecho, que se contrae automáticamente por algunos delitos atroces, como son la violación de las Sagradas Especies, de los sepulcros, violencias al Papa o a un Cardenal, el duelo, la bigamia propiamente dicha (es decir, cuando se atenta un segundo matrimonio, estando viva la primera mujer); por inmoralidades específicas (can. 2357, § 1); la infamia aplicada por condena del tribunal en los casos siguientes: apóstatas o adscritos a sectas acatólicas (can. 2314), y algunos reos de delitos impuros (can. 2359).

f) El haber pronunciado una sentencia de muerte (aun justa).

g) Haber participado activamente en una ejecución capital.

Estos dos últimos se llaman i. por defecto de lenidad.

B) I. procedentes de delito que afectan a las siguientes personas (can. 985):

a) Los apóstatas de la fe, herejes y cismáticos.

b) Los que fuera del caso de extrema necesidad se hicieron bautizar por un ministro acatólico.

c) Los que estando ya casados o siendo religiosos profesos aun de votos simples o temporales atentaron matrimonio religioso o civil, o hicieron el mismo atentado con mujer casada o ligada por los mismos votos religiosos.

d) El que cometió homicidio voluntario, o cometió o favoreció un aborto.

e) Los que se mutilaron o atentaron contra su vida.

f) Los clérigos que hayan ejercido el arte de la medicina o de la cirugia que les estaba prohibida, si de tal ejercicio se siguió la muerte de algún paciente.

g) El que ejercita un acto del Orden Sagrado que no le corresponde o estando impedido por la sanción de alguna pena.

Para producir irregularidad estos delitos deben ser pecados graves, cometidos después del bautismo y externos, sean públicos u ocultos (can. 986).

2. Impedimentos. - Son simplemente impedidos y no irregulares permanentemente las siguientes categorías de personas:

a) Los hijos de padres acatólicos mientras éstos perseveran en su error.

b) Los maridos mientras vive su consorte.

c) Los que han de dar cuenta de administraciones o gestiones de negocios.

d) El esclavo propiamente dicho antes de ser liberado.

e) El obligado al servicio militar, antes de haberlo cumplido.

f) Los neófitos en tanto que a juicio del Ordinario no estén suficientemente probados.

g) El infame de hecho antes de que haya cesado la infamia (can. 987).

La ignorancia de las i. o de los impedimentos no excusa (can. 988).

3. Multiplicación de las i. e impedimentos. - Las i. y los impedimentos se pueden multiplicar si en una misma persona se dan diversas causas, pero no por la repetición de la misma causa, exceptuada la irregularidad proveniente del homicidio voluntario.

4. Dispensa de las i. y de los impedimentos. - Las i. y los impedimentos en general pueden ser dispensados solamente por la Sede Apostólica (Sda. Congregación de Sacramentos); los Ordinarios de lugar pueden dispensar solamente de las procedentes de delito oculto, a excepción del homicidio o de los ya denunciados al foro judicial (can. 990, § 1). Los confesores tienen algunas facultades limitadas en casos urgentes y sólo para el ejercicio del orden ya recibido (can. 990, § 2).

La dispensa pontificia para las i. e impedimentos debe para ser válida ser impetrada por medio de una solicitud en que se indiquen todas las i. y los impedimentos: para el homicidio voluntario se ha de exponer también su número bajo pena de nulidad de la dispensa eventual (can. 991).

La dispensa vale para los órdenes mayores, pero no para el Episcopal; y el dispensado

no puede ser nombrado Cardenal, Obispo, Abad o Prelado *nullius* o Superior mayor en una orden clerical exenta (can. 991). *Bar.*

BIBL. — I. HICKEY, *Irregularities and simple impediments in the new Code of canon law*, Washington, 1920; S. GANYDIER, *Les irrégularités e defectu corporis*, París, 1933; J. GÓMEZ LORENZO, *Las sagradas órdenes*, Salamanca, 1946; G. HUARTE, *Tractatus de ordine et matrimonio*, Barcelona, 1931.

IRRELIGIÓN. — 1. NOCIÓN. - Es el vicio contrario a la virtud de la religión por defecto, es decir, que inclina al hombre a hacer actos que contienen una oposición positiva al culto debido a Dios en si o en las cosas y personas sagradas (v. *Religión, Culto*); en otras palabras: es el vicio que pretende deshonrar a Dios en sí o en las personas y cosas sagradas. Pertenecen a este vicio la blasfemia, la tentación de Dios y el perjurio, como atentados inmediatos al honor divino; el sacrilegio y la simonía como atentados al honor divino en las cosas y personas sagradas. Es también pecado de i. la negativa formal a tributar a Dios el culto divino y bajo este aspecto cometen pecado de i. todos cuantos obstinadamente no quieren profesar la verdadera religión o, peor todavía, rechazan toda religión, como son los ateos, deístas, racionalistas, paganos, infieles, judíos, herejes. Se ha de distinguir de la i. la pura omisión del culto debido a Dios (p. ej., la falta a misa los dias de fiesta).

2. SENTIDOS IMPROPIOS. - Diferente de este sentido teológicoescolástico es el uso corriente del término i., irreligiosidad, irreligioso, que significa más bien la actitud espiritual de aquellos que en teoría o en la práctica, por apatía, hoy bastante extendida, se desinteresan por completo de la vida religiosa y de sus problemas, actitud que se designa más correctamente con la voz indiferencia religiosa (indiferentismo).

3. GRAVEDAD. - La i. es de la categoría de los pecados gravísimos, por ser un pecado contra la primera de las virtudes morales y una rebelión declarada contra Dios (v. *Religión*). *Pal.*

BIBL. — F. SUÁREZ, *De virtute religionis*, tr. 3, l. 1, c. 1.

IRRELIGIOSIDAD. — 1. NOCIÓN. - Bajo el nombre de i. teológicamente se entienden los pecados que se oponen por defecto a la virtud de la religión (v. *Irreligión*).

2. OTROS SIGNIFICADOS. - I., hablando vulgarmente, es sinónimo de irreverencia para con Dios, indiferentismo religioso, que se indicaría mejor con el vocablo arreligiosidad. Es también sinónimo de impiedad (v.).

Contra todas estas actitudes que deshonran al hombre, cuando presume deshonrar a Dios, es preciso reafirmar que es esencial el reconocimiento del supremo dominio de Dios con la voluntad de darle el culto interno y externo correspondiente a este reconocimiento (v. *Devoción, Religión [Virtud de la]*). *Pal.*

BIBL. — P. RICHARD, *Indifférence religieuse*, en DTC, VIII, 1580-1594; V. CARBONE, *Irreligiosità*, en *Enc. cattol.*, VII, 223; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Principi di teologia morale*, II, *Le virtù*, Roma, 1954, p. 125.

ISLAMISMO. — 1. NOCIÓN. - Es la religión predicada por Mahoma a las tribus árabes paganas de la Arabia.

La religión de los árabes anterior a la predicación de Mahoma apenas nos es conocida por falta de fuentes directas, pero de las pocas informaciones que nos quedan de los historiadores musulmanes, de las inscripciones, de los datos fugaces de escritores cristianos, se puede establecer que presentaba todas las características de las demás religiones semíticas. Su fondo era animista, viendo espíritus en los árboles sagrados, en las fuentes, en las piedras; y también naturista, dirigiendo su culto especialmente al sol, la luna y las estrellas, sobre todo a Venus. El acto central del culto consistía en el sacrificio cruento que se hacia especialmente con ocasión de las primicias de los animales y del botín, y en la consagración del niño a la divinidad mediante el corte de los cabellos, y se ofrecía sobre las piedras sagradas que se encuentran diseminadas en toda la extensión del desierto.

El i. (*islam*, abandono de los fieles en Alah) se presenta como un movimiento de reforma en un sentido monoteísta contra el politeísmo de las tribus árabes, que tenía su centro en la Meca, en un venerado santuario llamado la Kaaba, cuyo objeto de veneración consistía en una piedra sagrada (un aerolito) encajado en un cubo de piedra. Este movimiento fué suscitado por un hombre que tenía en sí todas las cualidades para salir airoso en su intento.

2. MAHOMA. - El hombre representativo de la redención de Arabia fué Mahammad (Mahoma). Su nombre se deriva de la raíz *hamada*, glorificar, y significa: el muy glorificado.

Su vida privada no nos es conocida, salvo su matrimonio con Kadiya, para la cual fué marido fiel, y el hecho que dió comienzo a su misión en edad ya madura. Se creyó inspirado de lo alto para realizarla y la inició

diciendo ser ejecutor de una voluntad superior. Los elementos de su predicación, aparte del étnico, derivado de la raza y del ambiente, se han de buscar en el cristianismo, especialmente monofisita y nestoriano, vivo en los conventos que existían en los límites del territorio árabe, y en el judaísmo entonces floreciente en Arabia; pero no nos es dado saber lo que debe al uno y al otro. Fué precisamente a los hombres de la tribu a que estaba agregado, los coreichitas, a quienes comenzó a predicar su reforma, la cual en sustancia consistía en afirmar la unidad absoluta de Dios contra la multiplicidad de los dioses adorados en la Kaaba y en exigir un uso más caritativo de la justicia para salvar el desnivel económicosocial de la Arabia de su tiempo. Los coreichitas al principio no le dieron importancia y se burlaron de él, más tarde reflexionaron, pero finalmente, viendo el entusiasmo con que «los jóvenes y los débiles entre los hombres» acogían las ideas predicadas por él con insistencia entusiasta, comenzaron a perseguirle vivamente, tanto que en un momento determinado el profeta se vió obligado a huir a Iathrib, la cual recibió después el nombre de ciudad del profeta (Madinat-al-Nabi, Medina).

Mahoma destruyó los ídolos del santuario, pero no abusó de su victoria. Dueño absoluto del campo pretendió solamente: *a*) someter a aquellas tribus que no habían querido aceptar todavía la nueva fe; *b*) llevar el Islam a los confines de la Arabia lanzándolo a la conquista de los países vecinos. Así tenemos la batalla de Honain, la toma de Taif, la expedición a Tebuk, tierra sujeta a Heraclio, emperador de Oriente.

Hasta ahora el triunfo del nuevo movimiento se había asegurado gracias al poder coordenador innato en la organización islámica. El Islam satisfizo a las necesidades más urgentes de la sociedad árabe: le dió una rudimentaria pero fuerte organización política, creó una buena disciplina y ordenación militar. Introdujo el sentimiento de la disciplina y acostumbró a aquellos hombres de naturaleza anárquica al respeto y a la obediencia a las leyes promulgadas por un poder ejecutivo investido de una autoridad superior al capricho individual.

El año 631 Mahoma hizo su última peregrinación a la Meca, llamada por esta razón la peregrinación del *adiós*, y allí preguntó a la inmensa muchedumbre que estaba presente si había cumplido bien con la misión que le había confiado Alah; murió al año siguiente en Medina, ciudad de su residencia, donde fueron sepultados sus huesos.

3. Sucesores de Mahoma. - Mahoma no dejó descendencia masculina: a su muerte se presentó el problema de la sucesión, del cual dependía la vida o muerte del movimiento musulmán. Le sucedieron cuatro califas (de Khalifa, sucesor, vicario): Abu Bakr (m. 634), Omar (m. 644), Othman (m. 656), Alí (m. 661), yerno de Mahoma, llamados por excelencia «ortodoxos».

Con Alí termina la era patriarcal del i., caracterizada por la sucesión electiva conforme a la costumbre antigua de los árabes, por la vida simple y austera que llevaban los califas, por cierto ambiente de comunidad democrática.

Con Moawiya, sucesor de Alí, que abandonó Medina y puso su sede en Damasco, las vicisitudes del i. entran en el dominio de la historia política más que en la religiosa.

4. Difusión del i. - El i., como consecuencia de las conquistas, se extendió a Siria, Persia, Turquestán, Egipto, a toda la costa septentrional de África, de donde se propagó al interior mediante misiones, y a España, de donde fué arrojado después de una encarnizada lucha cantada por la epopeya española; al Asia Occidental, de donde los abisidas primero y los otomanos después lo difundieron por Europa y la China, adonde llegaron los musulmanes ya en tiempo de Mahoma bajo forma de misión enviada con dones al emperador.

5. El Corán. - El libro sagrado fundamental de los musulmanes es el Corán, al-Quran, *lectura* o *recitación*, que contiene la legislación religiosa, moral y social del Islam. Se compone de 144 capítulos o suras, cada una subdividida en diversos números de ayat o versículos, que representan todas las revelaciones que recibió Mahoma de Dios por medio del Ángel Gabriel, desde la primera en el silencio nocturno del monte Hira, a la última que ocurrió en Medina, en la que el Profeta resume los preceptos de la nueva religión fundada por él y exhorta a sus creyentes a permanecer fieles en sus propósitos. La lengua del Corán es la más pura que un lingüista árabe puede desear, pero el estilo se aleja del poético propio de los árabes cuando hablan movidos por el estro; en efecto, Mahoma quiere distinguirse de los poetas, porque ellos hablan inspirados por los Ginn o demonios, mientras que él habla bajo el influjo del Espíritu Santo.

No se puede pretender la coherencia en

un libro compuesto, capítulo por capítulo, conforme a las diversas circunstancias de la comunidad islámica; por esta razón los exegetas árabes, en la imposibilidad de conciliar lo inconciliable, han declarado con piadosa habilidad existir en el Corán algunos versículos llamados por ellos «abrogantes», los cuales anulan otros llamados por lo mismo «abrogados», mientras que existe todavía una tercera categoría, de la cual no se puede sacar una conclusión cierta, que es la llamada de los versículos dudosos.

Junto al libro sagrado está el Hadith o «tradición», que —al principio oral, fijada más tarde por escrito, cuando los representantes de la misma disminuyeron— contiene la interpretación auténtica que los «compañeros» del profeta daban a los casos nuevos o dudosos que se presentaban en la práctica de la vida religiosa musulmana. En el número de estos «compañeros» están todos aquellos, hombres y mujeres, que tuvieron alguna relación con el profeta y su testimonio versa sobre los casos más particulares e íntimos de la vida de Mahoma. La garantía de autenticidad de esta tradición está constituída por el *isnad*, apoyo o cadena de testimonios, que pretende ser el catálogo, cronológicamente dispuesto, de todas las personas que transmitieron oralmente dicha tradición, hasta el primero que la puso por escrito.

Todo este cuerpo de doctrinas desarrollado por las escuelas teológicas del Islam, constituye en su conjunto la confesión *sunnita*, a la cual pertenecen los musulmanes de la Turquía europea y asiática, de la Arabia, de Africa, de Rusia, de Ceilán y del archipiélago malayo.

6. Doctrina islámica. - El fundamento de la doctrina musulmana se expresa en la sura 112. «Tú dirás: Alah es el Dios único, el Dios a quien todos se dirigen. Él no engendró ni ha sido engendrado: no tiene a nadie igual a él.» El dogma de la unidad rigurosa de Dios con exclusión de la Trinidad y de la Encarnación, tachadas de politeísmo (Cor., V, 76-77), constituyen el eje de toda la doctrina islámica. Con él se opone Mahoma al politeísmo árabe concentrado en la Kaaba y la simplicidad de su contenido fué ciertamente el primer coeficiente intelectual de la difusión del islamismo. Alah en la predicación de Mahoma, en la que, como hemos señalado, entran elementos hebraicos y cristianos, tiene los mismos atributos que el Dios de los hebreos y de los cristianos, omnipotencia, omnisciencia, justicia, providencia creadora y conservadora. Alah se comunica con los hombres no directamente, sino por medio de sus enviados, que pueden ser investidos de misiones especiales *(rasul)* o simplemente profetas *(nabi)*. Los mayores enviados han sido en el pasado Abraham, Moisés y Jesús; para el presente, Mahoma, que es el Mensajero de Dios por excelencia *(Rasul Alah)*.

7. Moral. - Las prescripciones fundamentales son cinco: a) la *oración*, de la cual el Corán inculca a cada paso la necesidad y ofrece a menudo el ejemplo: b) el *ayuno*, que consiste en abstenerse de comer, beber, fumar, desde el alba al ocaso en un período determinado del año *(ramadán)*; por la noche cada uno es libre de hacer lo que quiera; la obligación comienza en la época de la pubertad; c) los *diezmos*, que es doble la *zacat*, purificación que responde más o menos al concepto del diezmo, y la *sadaqa*, o limosna voluntaria que desde el principio se confundió con la otra; d) la *peregrinación (hagigi)*: todo musulmán está obligado a hacer al menos una vez en la vida la peregrinación a la Meca, pero a la observancia de esta prescripción, que se hizo difícil por la gran expansión del Islam, se puede suplir o con limosnas o enviando a otros; e) la *guerra santa (Gihad)*: el que muere en armas por la propaganda del Islam es un mártir a quien se abre inmediatamente el paraíso. Esta prescripción fué hábilmente mitigada por Mahoma y sus sucesores que frecuentemente descendieron a oportunas capitulaciones con los pueblos vencidos y las más de las veces se contentaron con el pago de un tributo y la afirmación de su predominio militar.

8. Escisiones. - La escisión de la religión de Mahoma en varias sectas, no obstante su simplicidad, estaba ya contenida en germen desde su mismo nacimiento: y las dos grandes divisiones *sunnita* y *shiita*, entre las cuales se reparte actualmente el i., las encontramos en los dos centros, el de Medina y el de la Meca; el primero compuesto por hombres de la primera hora, que se habían adherido inmediatamente al profeta, profesando libremente la reforma, y el segundo convertido por la fuerza a la vista del éxito y que tendía naturalmente a hacer del Islam una fuerza religiosopolítica en ventaja propia, subordinando a ella los elementos más propiamente religiosos de la doctrina musulmana.

Los shiitas representantes del legitimismo medinés de Alí están localizados en las provincias que forman el reino actual de Persia y de allí se han difundido hacia Oriente,

especialmente a la India. Tienen alguna rama en Hegiaz y en Egipto. El shiismo rechaza la Sunna, respeta el Corán, pero en algunos puntos da de él alguna interpretación distinta de la de los sunnitas; tiene como divinizado a Alí, a cuya tumba hace la peregrinación que un shiita no puede hacer a la Meca, ya que los sunnitas lo consideran al mismo nivel que los infieles; es mucho más accesible, dado el carácter de los persas, a infiltraciones escépticas y racionalistas, y cubre con una amable sonrisa de tolerancia mística la incredulidad más profunda. Se sostiene especialmente por motivos políticos.

No es el caso de enumerar aquí todas las sectas musulmanas nacidas como oposición a la expansión universalista del califato. Baste nombrar a los *khangitas*, orientados hacia la vida patriarcal del colorido más exclusivamente árabe; los *ismailitas*, ramificación importante del shiismo, embebidos de doctrinas neoplatónicas y que esperan una nueva manifestación de Alah a los hombres; los *carmatas*, que trataron de traducir en unión práctica revolucionaria las aspiraciones ismailitas, etc.

El lugar de oración para los musulmanes es la mezquita, la cual contiene en su interior el *mihrab*, que indica la dirección de la Meca, hacia la cual debe dirigirse todo musulmán para orar según la prescripción del Corán (II, 131).

No falta nunca el alminar, torre elevada de donde se invita a los fieles a la oración ritual.

En el Islam no existe sacerdocio: hay solamente el *imán* o presidente de la función religiosa en representación del califa; no viste ningún ropaje especial.

El calendario musulmán es lunar. Las festividades comienzan todas de noche, porque para los musulmanes, como para los hebreos, el día comienza al ponerse el sol. Las fiestas principales son siete: 1) la concepción del profeta; 2) su nacimiento; 3) su ascensión; 4) el diploma en que los ángeles fijan el día de la muerte; 5) el destino; 6 y 7) las noches que preceden al grande y pequeño *Bayram*. El pequeño Bayram es la fiesta que se hace cuando termina el ayuno del Ramadán; el gran Bayram se celebra con ocasión de la solemnidad de los sacrificios, que se celebran durante la peregrinación a la Meca y que cada uno hace en su casa en unión de espíritu con los peregrinos.

El día sagrado de todas las semanas es el viernes, tal vez en recuerdo del culto antiquísimo al planeta Venus. En este día el califa se dirige a la mezquita para la oración ritual.

No es necesario hacer en común la oración, a no ser la del viernes, pero ésta vale 25 veces más y por lo tanto es siempre aconsejable hacerla en común. En este caso se realizan diversos movimientos con la cabeza siguiendo los del que dirige la oración.

Mahoma precisa mucho la suerte demasiado vaga que los antiguos árabes atribuían al alma del hombre después de la muerte y parece haber sacado de las acostumbradas fuentes hebraicas y cristianas la enseñanza que afirma con tanta seguridad. Está persuadidísimo de la resurrección final.

Cuando pase la última hora del mundo los hombres se dispersarán como mariposas y las montañas volarán como copos de lana. Dios entonces juzgará a los hombres mediante una gran balanza y establecerá el justo peso de sus acciones. Si el éxito es favorable el buen musulmán podrá pasar por el puente de Siath sobre el abismo y entrará en el paraíso, concebido como un jardín lleno de delicias para los sentidos y para el espíritu, que se encuentra a la diestra de Alah; si se trata de un infiel o de un musulmán malo será precipitado de lo alto del puente en el abismo del infierno; el infiel quedará allí para siempre, el musulmán por un período limitado de tiempo.

Hoy una corriente de modernismo invade el i. tanto en la India como en Egipto, después de haber llegado a su máxima expresión en la Turquía de Kemal Pachá (Ataturk), que suprimió el califato y laicizó el Estado. Esta corriente modernista tiende en aquellos países a adaptar el derecho musulmán a las exigencias modernas, a volver a la fe sencilla de los primeros tiempos y a constituir una sociedad de estados árabes independientes.

9. Estadística. - Según el *Handwörterbuch des Islam* (Leiden, 1941), los musulmanes son alrededor de 350 millones, distribuidos así: en Europa, 37.500.000; en Asia, 226.443.000; en Africa, 63.635.400; en América, 146.000; en Oceanía, 7.000. *Tur.*

10. Datos críticos. - La religión del Corán es una religión simple en sus dogmas y en sus preceptos, sin sombra de supernatural: los misterios de la Trinidad y de la Encarnación se niegan repetidamente.

Su difusión fué un progreso de la humanidad en el campo religioso donde sustituyó el monoteísmo a la idolatría, al magismo persa, al fetichismo de los pueblos de Asia y de

Africa, lo que equivale a los tres cuartos del territorio que conquistó. Pero este mismo progreso no hubiera sido posible sin el cristianismo, de donde el I. tomó muchas de sus ideas. Por otra parte, las incongruencias, las lagunas, los errores teóricos y prácticos del i. contrabalancean en sentido negativo mucho de lo que ha aportado en sentido positivo.

El monoteísmo mismo en el i. es excesivamente rígido: Dios es un déspota, no un Padre, y distribuye a capricho premios y castigos, tratando al hombre como a un esclavo.

Los shiitas y los filósofos trataron de mitigar el fatalismo enseñado por el Corán, pero sin grandes resultados. La bienaventuranza de los elegidos en lugar de ser felicidad de hijos llamados a gozar con el Padre es liberación de la esclavitud y al mismo tiempo una grosera satisfacción de los sentidos; en vano los filósofos han tratado de explicar categóricamente la sura 76.

El Ramadán más que un ejercicio ascético es una parodia del ayuno y de la mortificación, limitándose las restricciones al día y no a la noche. No existe ningún aprecio de la virginidad, considerada como una ofensa a la naturaleza, y la castidad conyugal se encuentra igualmente profanada con la poligamia y el divorcio.

Efecto de tanta libertad concedida al hombre es la degradación de la mujer, que en el mundo musulmán se encuentra en un nivel sensiblemente inferior al que tiene en todo el resto del mundo. Efecto del fatalismo y del sensualismo islámico es igualmente el torpor físico e intelectual a que el i. ha arrastrado a los hombres que ha conquistado.

El i., si ha imitado en algún punto el cristianismo, en otros muchos acerca del dogma, la moral y las relaciones sociales se aparta totalmente de él. *Pal.*

BIBL. — *Encyclopedie de l'Islam*, Leiden, 1907-1934; I. GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam* (2.ª ed., 1925); H. LAMMENS, *L'Islam, croyances et institutions*, Beirut, 1941; M. M. MORENO *Dottrina dell'Islam*, Bologna, 1940; L. VECCIA VAGLIERI, *Islam*, Napoli, 1946; H. A. R. GIBB, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947; F. M. PAREJA, *Islamologia*, Madrid, 1950; V. VACCA, *Antologia del Corano*, Firenze, 1943; JEAN ABD-EL-JALIL, *Cristianismo e Islam*, Madrid, 1954; L. LOPETEGUI, *Islam y Cristianismo*, Bilbao, 1954.

J

JACULATORIA. — 1.° Noción. - Las jaculatorias (del latín *iaculari*) son formas de oración mental o vocal que consisten en invocaciones o desahogos del corazón hacia Dios y sus santos. Son tanto más eficaces cuanto más espontáneas y sentidas y por su facilidad constituyen una forma de oración accesible a todos y adecuada para cualquier contingencia de la vida.

2. Práctica de las jaculatorias. - Ya San Agustín habla de ellas en una carta a Proba: «Dícese — observa él — que nuestros hermanos en Egipto (los anacoretas) tienen la costumbre de orar a menudo, pero que sus oraciones son muy breves y como saetas lanzadas al cielo, ya que la atención, tan necesaria al que ora, necesariamente languidece y llega a extinguirse, cuando las oraciones se prolongan un poco de más» (Ep., 129, 20: PL 33, 501; cfr. PL 38, 158; 49, 831; 73, 943).

El uso de recurrir a Dios por medio de jaculatorias es continuo y constante en los santos y vivamente recomendado por los maestros espirituales. De San Francisco Javier se narra que repetía con tanta frecuencia su predilecta j.: ¡Oh Santísima Trinidad! *(O sanctissima Trinitas!)*, que los idólatras llegaron a contraer el hábito de servirse de ella sin comprender el significado de sus palabras (*Vida*, por el P. Bouhours, l. VI).

Es claro que no es tampoco necesario que las jaculatorias se formulen siempre distintamente, sino que pueden consistir también en una simple elevación de la mente a Dios. Pero los maestros de espíritu suelen sugerir dos reglas: evitar el exceso que provoca el cansancio de la mente con cierto disgusto subsiguiente y seguir la inspiración de la gracia, ya que el Espíritu Santo no pide a todos las mismas cosas.

Es también oportuno tratar de unir a alguna cosa material el recuerdo de las cosas espirituales. Esto vale también para las jaculatorias. La práctica del Angelus (v.), p. ej., vino como consecuencia del deseo de recordar al menos tres veces al día el gran beneficio de la Encarnación del Verbo, ligando la práctica de estas brevísimas oraciones a determinadas horas del día.

3. Jaculatorias más recomendables. - Entre las jaculatorias se deben recomendar sin duda ninguna las que están publicadas recientemente y las indulgenciadas (v. *Indulgencia*). En efecto, a juicio del mismo Romano Pontífice que las ha promovido se han de considerar las más adecuadas al tiempo en que se vive. Las más favorecidas en nuestros días se dirigen a conservar y aumentar el espíritu cristiano contra la impiedad y el indiferentismo, plaga de nuestros tiempos. Las jaculatorias que los Sumos Pontífices han difundido con tanto cuidado en estos últimos años están llenas de un sentido íntimo de piedad, de fe viva y ardiente caridad, y expresan estos sentimientos de un modo breve y adecuado a cualquier inteligencia.

Recordemos aquí las principales y las más comunes:

¡Jesús! — 300 días de indulgencia.

¡Jesús, José y María! — 7 años de indulgencia.

¡Jesús mío, misericordia! — 300 días de indulgencia.

Deus meus et omnia! (mi Dios y mi todo) — 300 días de indulgencia.

¡Jesús, te amo, venga a nos el tu reino! — 300 días de indulgencia.

¡Dios mío, séme propicio a mí pecador! 300 días de indulgencia.

¡Dios mío, yo os amo! — 300 días de indulgencia.

Domine, salva nos, perimus! (¡Señor, sálvanos, perecemos!) — 500 días de indulgencia.

Fiat voluntas tua! (Hágase tu voluntad) — 500 días de indulgencia.

Cor Jesu sacratissimum, miserere nobis! (Corazón Sacratísimo de Jesús, ten piedad de nosotros) — 500 días de indulgencia *toties*

quoties; 7 años, si se reza después de la Sta. Misa.

Cor Jesu flagrans amore nostri, inflamma cor nostrum amore tui! (Corazón de Jesús que ardes de amor por nosotros, inflama nuestro corazón en amor por ti) — 500 días de indulgencia.

Jesús dulce y humilde de corazón, haced mi corazón semejante al vuestro — 500 días de indulgencia.

¡Sagrado Corazón de Jesús, en vos confío! 300 días de indulgencia.

¡Dulce Corazón de Jesús, haz que te ame cada vez más! — 300 días de indulgencia.

¡Dulce Corazón de María, sed la salvación del alma mía! — 300 días de indulgencia.

¡Madre de misericordia, ruega por nosotros! 300 días de indulgencia.

¡Reina de los Apóstoles, ruega por nosotros! — 300 días de indulgencia.

¡Inmaculada Reina de la Paz, ruega por nosotros! — 300 días de indulgencia.

¡Reina del Santo Rosario, ruega por nosotros! — 300 días de indulgencia.

¡Oh Ángel de Dios, que eres mi custodio; pues la bondad divina me ha encomendado a tu guarda, ilumíname en este día (o en esta noche), guárdame, rígeme, gobiérname. Amén! 300 días de indulgencia.

Jesús, José y María, os doy el corazón y el alma mía.

Jesús, José y María, asistidme en mi última agonía.

Jesús, José y María, con vos descanse en paz el alma mía — 300 días de indulgencia.

Dales, Señor, el descanso eterno y resplandezca en ellos la luz perpetua, descansen en paz. Amén — 300 días de indulgencia, aplicable sólo a los difuntos. Un catálogo de las jaculatorias indulgenciadas se encuentra en el *Enchiridion indulgentiarum. Preces et pia opera*, Roma, 1950.

Según declaración de la S. Penitenciaría, 7 diciembre 1933 (AAS, 26 [1933], 35 ss.), las indulgencias concedidas a las invocaciones y jaculatorias pueden ganarse por cualquiera, aun diciéndolas sólo mentalmente. *Pal.*

BIBL. — S. FRANCISCO DE SALES, *Filotea*; G. BONA, *Opuscula ascetica selecta*, Friburgi B., 1911, p. 281-378; E. F. RECATILLO, *Las indulgencias*, Santander, 1947.

JAINISMO. — 1. NOCIÓN. - Fundado por Vaddhamana, nacido en Kundaggana (Vesali) en el s. VI a. C., denominado Mahavida, el gran héroe, y Gina, el triunfador de las pasiones humanas, el j. se presenta como una rebelión contra la exégesis brahmánica, que ponía toda la sociedad india en las manos de una casta, rebelión preparada por la especulación upanishádica, que negaba el valor del ritual y ponía la salvación en la meditación liberadora. Como su contemporáneo el budismo es considerado heterodoxo por los brahmanes, en cuanto rechaza la autoridad del Veda.

El j. ve en el mundo dos especies de seres absolutamente opuestos: por un lado una multitud de almas, irreductibles, reales, independientes; por el otro la materia concebida como capaz de convertirse en cualquier cosa según la forma que le dé el alma. Ésta está movida a informar la materia por impulso exterior al cual nada se puede sustraer y desarrollar en el seno de la materia misma cierta actividad llamada *karman*, que según sea buena o mala determina el paso a nuevas formas superiores o inferiores. Pero hay que libertarse de esta ley de transmigración para obtener la independencia absoluta y el reposo completo (con la extinción) del alma.

2. CONTENIDO MORAL. - Aun aquí (como en el budismo nos encontramos con el maestro, la doctrina, el orden) existe la *triple joya* cuya posesión da la liberación: 1) el refugio en Gina; 2) el conocimiento de la naturaleza del mundo y los medios para alcanzarlo; 3) la conducta verdadera, esto es, la extinción del *karman*, que conduce a la liberación o *mukti* (especie de nirvana).

El medio práctico más eficaz es el ascetismo, pero sobre este punto los jainistas se dividen en dos escuelas: los *digambara, vestidos de aire*, esto es, desnudos, más rigoristas, que practican el ayuno y van desnudos, al menos durante la comida, a semejanza de su maestro, quienes admiten a su imitación que se pueda apresurar la muerte por inedia; los *svetambara, vestidos de blanco*, que no admiten los rigores de los primeros. Esta diversidad de vestido se refleja también en las estatuas de los dioses.

Como sistema filosófico el j. mantiene la vía media entre la especulación brahmánica y el budismo en cuanto admite con la primera la permanencia absoluta y unitaria del *atman* y concibe la materia como permanente; y sostiene con el budismo la transitoriedad de las cosas, cuyas cualidades o accidentes pueden mudar. De donde el juicio acerca de una cosa implica un aspecto verdadero y otro falso.

El j. posee un cuerpo de escrituras sagradas llamadas *Siddhanta*, actualmente seguido por los svetambara, cuya constitución definitiva fué fijada en el Concilio de Valabhi

poco después de 450 p. C. Los digambara tienen un cuerpo propio de escrituras distribuídas en cuatro Vedas.

3. Datos críticos. - El j. es un sistema ateísta. Para el jainista son objeto de fe y veneración los seres supremos; pero éstos son almas llegadas a una condición más feliz por haber obrado bien y son por lo tanto dignas de respeto; sólo el pueblo ha terminado por considerarlas como verdaderas y propias divinidades a las que se hacen ofrendas y se piden gracias.

La metafísica y la cosmología que sirven de base a la ética jainista es un cúmulo de los más groseros errores que van desde la eternidad de la sustancia a un relativismo del ser, indeterminado y en devenir continuo, a la animación universal (todo lo que existe, desde el hombre hasta las partículas infinitesimales de la tierra posee un alma).

La unión entre el alma y el cuerpo no es natural en el sentido entendido por nuestra filosofía tradicional, sino más bien una prisión del alma en la materia, concebida a modo de composición química. De aquí la lucha entre los procesos de absorción y los procesos de descargue hasta que se llega a la liberación del alma. Los preceptos de la moral jainista tienden precisamente a la aniquilación absoluta de la materia y son de una severidad inhumana. La disciplina impuesta a los jainistas que se extiende a los actos mismos de la vida y el concepto fundamental de la no violencia por el cual se prohibe la supresión de cualquier forma de vida mueven al ayuno, que llega hasta la muerte voluntaria, y a la inacción. No es de maravillar, por lo tanto, que se haya difundido tan poco el j., restringido sólo a algunas castas particulares y en retroceso continuo. *Pal.*

BIBL. — L. Suali, *La legge giainica*, en *Giorn. Soc. Asiatica It.*, 1908; A. Ballini, *Il giainismo*, Venezia, 1915, 2.ª ed., Lanciano, 1922; A. Ferrari, *Jainismo*, en EI, VII, 553-557.

JANSENISMO. — 1. Datos históricos. - El j. es una doctrina condenada por la Iglesia por sus afirmaciones teológicas opuestas a la doctrina ortodoxa. Toma el nombre de su fundador Cornelio Jansens, obispo de Ypres (1585-1638), que recogió sus ideas sobre todo en el volumen *Augustinus*, en el cual trabajó por más de 22 años y que fué editado después de su muerte (1640).

El 1 de agosto de 1641 la Sda. Congr. del Indice y de la Inquisición condenó 18 obras de C. Jansens, entre las cuales estaba el *Augustinus*. La condena encontró una terrible oposición, por cuanto que el j. parecía a algunos una forma de compromiso entre el catolicismo y el protestantismo, y a otros espíritus intransigentes les parecía la parte mejor de la reforma católica.

Por este motivo siguieron nuevas condenaciones en la bula *In eminenti* de Urbano VIII (16 marzo 1642), en las constituciones *Cum occasione* de Inocencio X (31 mayo 1653) y *Ad sacram B. Petri Sedem* de Alejandro VII (16 octubre 1656).

Frente a estas condenas surgió una actitud polémica, con algunos caracteres de cisma en el monasterio de Port-Royal bajo la guía espiritual de Du Vergier de Hauranne, célebre abad de St. Cyran, y la legal de Antonio Arnauld. En la polémica se mezclaron también Blas Pascal *(Las provinciales)* y Pedro Nicole, aunque muy pronto se retiraron.

La polémica fué reavivada más tarde por Pascasio Quesnel con sus *Réflexions morales* (1671), condenadas por Clemente X (1675); por el opúsculo *Un caso de conciencia* (que declaraba suficiente frente a la condenación de las proposiciones de Jansenio un silencio obsequioso), condenado también por Clemente XI (12 febrero 1702).

Clemente XI renovó además las condenaciones de sus predecesores con la bula *Vineam Sanctam* (Denz. 1350) (habiéndose opuesto las monjas de Port-Royal a la bula fueron dispersas y el monasterio derruído, 1710); la bula *Unigenitus* (8 septiembre 1713), recoge y condena 101 proposiciones de Quesnel, esto es, toda la doctrina teológica, ascética y moral del j. y excomulga a los rebeldes (partido de los apelantes: bula *Pastoralis officii*, 1718). Benedicto XIV renovó la condenación en 1756 con la bula *Unigenitus*.

Los centros de rebelión que quedaron fueron la Iglesia cismática de Utrecht, el movimiento de convulsionarios de San Medardo, etc. El j. se mantuvo sobre todo en vida por las luchas antijesuíticas, por la política galicana de la corte, por las controversias sobre la gracia y sobre los sistemas morales. En Italia la rebelión fué alimentada por dos cenáculos: en Pavía, centro de idas de Pedro Tamburini, y en Pistoya, campo de experiencia de Escipión Ricci, que dió vida al tristemente famoso Sínodo de Pistoya (1786), del cual se sacaron las 85 proposiciones condenadas por Pío VI con la bula *Auctorem fidei* (28 agosto 1794).

2. Doctrina moral. - El j. desde el punto de vista moral es más bien oscuro. En el

fondo se presenta bajo el aspecto de rigorismo.

Disminuir la libertad, deprimir la naturaleza para exaltar la eficacia de la gracia es uno de los dogmas del j., al mismo tiempo que se inspira en un concepto de Dios como Señor severo y exigente.

La espina dorsal del j. formada por la teología de la gracia, tomada también de Bayo, fué expuesta ampliamente por el mismo Jansenio, mientras que la moral sacramental es más bien obra de Antonio Arnauld y la praxis disciplinaria y espiritual encuentra su campeón en el abad de St. Cyran.

Necesariamente para hacer una exposición moral, por sucinta que sea, es necesario recurrir a la doctrina de la gracia para después descender a la síntesis sutil del acto humano hecha por Jansenio y sus secuaces.

En la doctrina de Jansenio se parte, como de un presupuesto, de la distinción esencial entre el estado de inocencia y el de pecado y entre el influjo de la gracia en el uno y en el otro, excluyendo como imposible un estado de naturaleza pura. La idea central es la alternativa irreductible entre la concupiscencia y la caridad: el hombre es atraído por un bien terreno celestial *(delectatio victrix)*.

La gracia es necesaria para hacer el bien y es necesariamente eficaz.

Jansenio distingue la gracia de Adán de la del hombre caído: son gracias intrínsecamente diferentes. La voluntad de Adán era plenamente indiferente y la libertad era dueña de la gracia: después del pecado, por el contrario, no queda más que la libertad de pecar. Ahora es la gracia la que domina, no ya la libertad. Primero hubo méritos humanos, ahora todos son méritos de Dios. Consecuentemente después del pecado no existe ya la gracia suficiente, porque no es posible que la gracia suficiente se convierta en pecado.

Jansenio se esfuerza, por lo tanto, en demostrar que los teólogos no hacen otra cosa que repetir las teorías pelagianas. Las propiedades de la gracia tal cual existe hoy son: ser eficaz, omnipotente, tener una dulzura irresistible de atracción. Es la *gratia victrix*, porque vence todos los obstáculos. *Trahit sua quemque voluptas.*

El bien no puede ser pensado, deseado, seguido sin esta gracia. La lucha entre las dos satisfacciones está en el origen de todas las obras. Es falso pensar, como dicen los filósofos, que en una tentación el hombre es libre.

Los santos son impecables por la *delectatio victrix*. Los demonios pecan, porque tienen continuamente el deleite *victrix* del pecado. La gracia es esencialmente un producto de la caridad y las virtudes no son otra cosa que amor de Dios (identidad entre gracia y caridad; entre caridad y virtud). Las mismas virtudes teologales no son más que formas de la caridad. La verdadera fe no existe sin la caridad. La esperanza misma existe implícitamente en el amor, porque todo amor tiende al bien ausente.

Acerca de la esperanza Jansenio distingue un doble temor: filial y servil. El temor servil es vicioso como es viciosa la concupiscencia. Cuando S. Agustín y el Concilio de Trento admiten la licitud del temor servil hablan de la contrición perfecta. El temor servil es *initium sapientiæ*, pero no sabiduría; porque impide la acción externa y mueve al pecador a pedir a Dios el verdadero amor.

En la concepción jansenista de la gracia difícilmente se encuentra lugar para el libre albedrío. Es la gracia la que da la libertad al hombre. Jansenio tiene un concepto negativo del libre albedrío. Éste es una ausencia de esclavitud externa. Una acción está en nuestro poder cuando procede de nuestra voluntad; todo lo que es voluntario es también libre.

Es extraña al concepto de libertad la indiferencia previa. Debemos distinguir solamente entre necesidad interna y externa; la primera no quita la libertad, la segunda sí.

El poder de hacer el mal no es esencial a la libertad. Ahora bien, cuanto más se conoce el bien menos se puede escoger entre los diversos bienes. Por lo mismo, Dios y los bienaventurados no son libres, aunque tienen libertad de elección entre diversas cosas, porque pueden hacer únicamente el bien. Ni la libertad de contrariedad ni la de contradicción son necesarias para la libertad.

De aquí se sigue la conciliación de la libertad con la gracia. La verdad no se encuentra ni en el tomismo ni en el molinismo. El tomismo tiene razón cuando afirma la gracia eficaz, pero esta gracia eficaz no es otra cosa que el acto de voluntad. La gracia no espera el consentimiento de la voluntad, sino que lo produce. Gracia y obras buenas son sinónimos. Toda gracia obtiene su efecto. No todas las gracias, sin embargo, son iguales y algunas parecen no tener efecto; unas están destinadas a producir una veleidad, otras un propósito firme, pero la gracia es siempre eficaz. En cambio, la gracia suficiente no

hace más que fomentar la soberbia: es una gracia monstruosa, porque no produce jamás su efecto.

Si Dios no da siempre la gracia para que podamos cumplir con sus preceptos es para inducirnos a la humildad. Cuando Él da la gracia obra un acto de misericordia; cuando no la da obra su justicia, porque el hombre, sin la gracia, no tiene derecho a la gracia.

a) No se puede hacer el bien porque el libre albedrío es esclavo de la concupiscencia; la gracia, por lo tanto, es la liberadora de la concupiscencia.

b) Hay necesidad de cometer el mal; en efecto, sin la gracia todo precepto induce necesariamente al pecado en toda acción. Sin la gracia no puede existir tampoco la lucha, por lo tanto es necesaria la caída. Sin la gracia la misma victoria no puede estar libre de pecado, porque se lucha o por soberbia o por temor carnal. Luchar por la virtud, en cuanto tal, es un principio de soberbia: sólo la caridad es justicia, y da el poder de realizar el bien.

La ley mueve al pecado no sólo porque aumenta la concupiscencia, sino también porque hace obrar por amor de sí. La sola ausencia de la fe hace que todas las obras de los infieles sean pecado. El infiel no puede tener ninguna virtud, no porque no pueda tener la repetición de actos, porque entonces tendría por lo menos el principio de la virtud, en tanto que todos sus actos ya *inchoative* están corrompidos.

De todo lo que llevamos dicho es fácil argüir, el j.:

a) lleva al fatalismo teológico;

b) humilla la justicia de Dios, en cuanto que la concupiscencia sería imputable a Dios;

c) del fatalismo teológico es fácil pasar al determinismo psicológico, y de aquí a la destrucción de la libertad y por lo tanto de la imputabilidad.

En el plano de la moral sacramental los sacramentos para los jansenistas exigen demasiada perfección en los que los reciben, por ser medios adecuados para sostener la debilidad humana, que tiende irresistiblemente al mal y que puede ser detenida en su caída solamente por la violencia de la gracia, ya que la naturaleza humana, después del pecado original, quedó mutilada.

Compréndese así el rigorismo en admitir a los sacramentos. No se ha de proponer ningún otro medio, sino hacer penitencia, esforzándose por asegurar, por su medio, la predestinación propia. La sabiduría de la vida cristiana, según la doctrina jansenista, consiste totalmente en esto. *Pal.*

BIBL. — J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*, París, 1923; A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janseniste*, 2 vols., París, 1924; A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, 1928; J. ORCIBAL, *Les origines du jansenisme*, 5 vols., Lovaina-París, 1947.

JERARQUÍA. — 1. NOCIÓN. - En sentido genérico es el reparto de poderes con subordinación de grados para un fin determinado. Este concepto se aplica a cualquier sociedad que sea dirigida por un poder central único. El término, sin embargo, es casi exclusivo de la Iglesia católica. Dionisio Areopagita habla por semejanza de una j. celestial, constituída por los diversos grados de proximidad a Dios de los espíritus celestiales.

J. *subjetivamente* es la serie de personas que subordinadas ordinariamente la una a la otra revisten los diversos grados de poder que Cristo confirió a su Iglesia; *objetivamente* representa los diversos grados de potestad fijados por Jesucristo mismo y por la Iglesia. En uno y otro sentido la j. tiene un único objeto: dirigir a los fieles al fin sobrenatural santificándolos (j. de orden) y gobernándolos (j. de jurisdicción).

2. DOBLE J. - Existe, por lo tanto, en la Iglesia una doble j.: de *orden* y de *jurisdicción;* la primera destinada a la santificación, la segunda al gobierno de los fieles. La segunda tiene su base en la primera, pero no siempre ni necesariamente: El Papa elegido legítimamente posee todo el poder jurisdiccional aunque no haya recibido ningún orden sagrado; en cambio, el que ha de obrar bajo la disciplina canónica no puede conferir válidamente la jurisdicción sino a los clérigos (can. 118).

La plenitud del poder jurisdiccional está sólo en el Romano Pontífice, que lo recibe directamente de Dios, puesta la condición de su designación legítima; el poder de orden lo tiene común con los Obispos, aunque no circunscrito a ningún límite de territorio, no sólo para la validez, sino también para la licitud. Algunas funciones de instrucción eclesiástica le están reservadas, p. ej., la función de la canonización de los Santos.

La j. de orden, por institución divina, se compone de los obispos, sacerdotes y ministros (can. 108, § 3) que constituyen los órdenes mayores o sagrados (con excepción del subdiaconado). A éstos la Iglesia con el paso del tiempo, bien como medio para enfrentarse con las nuevas necesidades litúrgicas, bien por una más cómoda distribución del oficio

ministerial, agregó otros órdenes inferiores que son el subdiaconado, el acolitado, el exorcistado, el lectorado, el ostiariado, de los cuales los cuatro últimos en la Iglesia latina reciben el nombre de órdenes menores, en tanto que el primero (subdiaconado) ha sido elevado a la dignidad de Orden Mayor o sagrado. En la j. de orden se entra por medio de la primera tonsura (can. 108, § 1).

La j. de jurisdicción tiene sólo dos grados de institución divina: el Supremo Pontificado y el Episcopado subordinado (can. 108, § 3). Por institución eclesiástica se añadieron otros muchos grados según las necesidades de los tiempos. Estos diversos grados participan directamente de la potestad suprema o de la potestad episcopal. En la disciplina actual participan de la potestad suprema: el Concilio Ecuménico que reúne a los Obispos de toda la Iglesia bajo la presidencia del Papa, los Cardenales, las Congregaciones, los Tribunales y oficios de la Curia Romana, los Legados Pontificios (*Legati a latere*, Nuncios, Internuncios, Delegados apostólicos), los Patriarcas, los Primados, los Metropolitanos, los Concilios plenarios y provinciales, los Vicarios y Prefectos apostólicos y otros prelados inferiores (Prelados nullius), los Administradores apostólicos. Han desaparecido de la Iglesia latina los Exarcas, los Corepíscopos, los Archimandritas; los Patriarcas y los Primados han quedado, pero con un título sin jurisdicción. Participan en cambio de la potestad episcopal: los Coadjutores Auxiliares de los Obispos residenciales, el Sínodo diocesano que reúne al clero de la diócesis bajo la presidencia del Obispo, la Curia Episcopal, compuesta por el Vicario general (v.), el Canciller, los diversos Notarios, los examinadores Sinodales y los párrocos consultores, el Cabildo de la Catedral, los consultores diocesanos donde no existe el Cabildo (v.), el Vicario capitular durante la vacación de la Sede, los Vicarios foráneos o arciprestes, los párrocos, los rectores de las iglesias. Al lado de éstos están las diversas jerarquías de las órdenes o institutos religiosos, muchos de los cuales (exentos) dependen directamente de la Sta. Sede.

3. La j. en la Iglesia oriental. - En la Iglesia oriental las cosas son un poco distintas, salvo el derecho divino.

En la jerarquía de orden:

a) La primera tonsura existe en casi todos los Ritos; pero sus efectos, especialmente respecto de la adscripción al estado eclesiástico y a los derechos y privilegios eclesiásticos, son distintos.

b) Los órdenes menores, entre los rutenos, rumenos, coptos, búlgaros, griegos y melquitas, son sólo dos: lectorado y subdiaconado, los demás están contenidos en éstos; entre los caldeos, sirios y malabáricos, son tres: cantorado, lectorado y subdiaconado; entre los armenios son el mismo número que en la Iglesia latina.

c) Los órdenes mayores son como en la Iglesia latina, con la diferencia que de ellos no forma parte el subdiaconado, comprendido entre los órdenes menores.

En la j. de jurisdicción no hay grados puramente titulares, sino que todos tienen poder jurisdiccional. Los grados son: Patriarca (Alejandrino de los coptos, Antioqueno de los sirios, de los melquitas, de los maronitas, de Babilonia de los caldeos, de Cilicia de los armenios), que tienen verdadera jurisdicción sobre todos los fieles de su rito; Metropolita, Obispo, Exarca (que puede ser un Obispo o un simple sacerdote con jurisdicción ordinaria), Vicario patriarcal; Obispo auxiliar, Corepíscopo, Archimandrita (Abad), protopresbítero y presbítero. *M. d. G.*

BIBL. — E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle Lettere di S. Paolo*, Roma, 1921; Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, Madrid, 1918, p. 694, 727; A. Piolanti, *Gerarchia ecclesiastica*, en EC, VI, 82-83; J. M. Granero, *Sentir con la Iglesia*, Madrid, 1955.

JUBILACIÓN. — Es un indulto que sólo la Santa Sede puede y suele conceder al canónigo benemérito del servicio coral a petición propia.

1. Condiciones. - Las condiciones para la concesión de la j. son las siguientes: *a*) servicio continuo y laudable por espacio de 40 años (no obstan las ausencias por las vacaciones acostumbradas o por enfermedades y también las ausencias que admite el derecho compatibles con la percepción de los frutos beneficiales y de las distribuciones cotidianas); *b*) servicio prestado dentro de la misma diócesis, esto es, en la misma iglesia capitular, o en diversas iglesias capitulares de la misma ciudad o al menos de la misma diócesis (can. 422, § 1).

2. Efectos. - Los efectos de la j. son: *a*) el jubilado, dispensado de la obligación del servicio coral, no está obligado tampoco a la residencia en el lugar del beneficio; *b*) aunque ausente del coro, percibe igualmente tanto los frutos de la prebenda como de las distribuciones cotidianas, incluso las

destinadas a ser distribuidas *inter præsentes*, si no obstan la voluntad de los fundadores o de los donantes, o los estatutos capitulares o una legítima costumbre (can. 422, § 2).

En otras palabras, el canónigo jubilado esta exento de todas las cargas capitulares, conservando todos los derechos tanto económicos como morales y espirituales. *M. d. G.*

BIBL. — D. BARUZZI, *Circa gli oneri del canonico giubilato*, en *Il mon. eccle.*, 35 (1923), 217-319; G. COCCHI, *Domanda di un canonico per l'indulto di giubilazione*, en *Palestra del clero*, 7 (1928), 248-250; G. LARDONE, *Diritto al privilegio della giubilazione*, en *Perfice munus*, 3 (1928), 469-470; P. VITO, *Del canonico giubilato*, en *Palestra del clero*, 10 (1931), 403-406.

JUBILEO. — 1. NOCIÓN. - Entiéndese por j. una solemne indulgencia plenaria con múltiples privilegios concedida por el romano Pontífice en especiales circunstancias históricas.

2. J. JUDAICO. - Fué una de las instituciones más originales del pueblo hebreo, en el cual el séptimo o el último año del ciclo de cincuenta años se llamaba año jubilar, es decir, año de alegría, año reparador que restablecía en su antiguo estado a todos los hijos de Israel que habían sido visitados por el infortunio (cfr. Lev., 25, 13, 28, 30, 33). El año jubilar judaico era promulgado por los sacerdotes a son de trompeta (de aquí tal vez su nombre) en el día de la expiación (correspondiente al día diez del séptimo mes = Tisri).

En el año jubilar se añadía a los privilegios del año sabático el singularísimo de que los propietarios primitivos volvían a entrar en posesión de todos los inmuebles levíticos no redimidos antes de aquella fecha; el daño era compensado conforme a la estipulación de un contrato. Había una excepción para las casas de las ciudades rodeadas de murallas que habían de ser redimidas durante el primer año de la venta, no pudiéndose acoger después al favor del jubileo (Lev., 25, 13-34). Por el j. además todos los esclavos hebreos adquirían la libertad (Lev., 25, 33-55; Neh., 5, 1-12). Los efectos de esta ley desde el punto de vista económico y social eran de la mayor importancia.

Pero este j. era al mismo tiempo un tipo y figura del j. universal y perpetuo que había de traer el evangelio a los hombres.

No es, pues, de admirar que la Iglesia católica haya dado este nombre a la concesión de indulgencias, con una solemnidad especial, en ciertos períodos de tiempo.

3. ORIGEN INMEDIATO DEL J. CRISTIANO. - El año centenario fué revistiéndose poco a poco en el espíritu de los pueblos cristianos de cierto matiz sagrado. Al llegar un nuevo siglo el mundo entero se movía y afluían a Roma numerosos peregrinos. Aunque la creencia universal que atribuía a este viaje secular los mayores favores no presentase un testimonio cierto de autenticidad, el papa Bonifacio VIII (1300), vió en ella, con razón, una señal de la voluntad divina.

Así promulgó auténticamente la institución del Año Santo que había de renovarse a partir de entonces de siglo en siglo y durar desde una Navidad hasta la siguiente, ofreciendo la posibilidad de lucrar una indulgencia plenaria a todos los que cumplieran determinadas condiciones (cfr. Bula *Antiquorum habet fida relatio*, 22 febrero 1300).

No obstante, aunque determinada la forma esencial y definitiva del año santo, no se le daba todavía el nombre de j. con el que se había de convertir más tarde en una de las instituciones eclesiásticas más populares y de las que más influjo han tenido en la conversión de las almas.

Fué Clemente VI quien con ocasión del año 1350 introdujo esta palabra en el vocabulario eclesiástico. La Bula *Unigenitus Dei filius* es en cierto modo la carta magna del j. El cristianismo tuvo así su j., como antes lo había tenido la ley mosaica, con las ventajas inmensas que distiguen el espíritu de la nueva ley del de la antigua.

Más tarde, para dar mejor proporción a este favor dentro de los límites de nuestra breve vida, los Sumos Pontífices redujeron el término de cincuenta años primero a treinta y tres (Urbano VI), y, finalmente, como todavía se observa, a veinticinco años (Pablo II, Bula *Ineffabilis Providentia*, 17 abril 1470).

4. DIVERSAS FORMAS DE J. - El j. puede ser:

a) *ordinario*, es el que en la actual disciplina de la Iglesia ocurre cada veinticinco años; se inicia en la vigilia de Navidad y se cierra en la Navidad del año siguiente. El Sumo Pontífice lo anuncia generalmente con gran solemnidad en la fiesta de la Ascensión; este j. puede lucrarse solamente en Roma, pero al año siguiente el Sumo Pontífice suele extenderlo a todo el mundo;

b) *extraordinario*, es el j. que el Sumo Pontífice concede en circunstancias particulares e históricas, p. ej., en el cincuentenario de su sacerdocio;

c) *universal*, cuando se concede a todos

los fieles católicos de la Iglesia, esparcidos por el mundo;

d) *particular*, cuando se concede por razones especiales solamente a un lugar, santuario o provincia eclesiástica. Tal es el concedido a la iglesia de Santiago de Compostela todos los años en que la fiesta del Santo coincide en domingo, admitido actualmente por la Iglesia, aunque sus orígenes han sido motivo de discusión.

5. CONDICIONES PARA GANAR EL J. - El año jubilar se caracteriza por varias particularidades, cuales son:

a) las *obras que se han de cumplir* durante el j., p. ej., visitar algunas iglesias rezando en ellas determinadas oraciones, ayunos, limosnas, etc.;

b) *privilegios especiales*, en el tiempo del j. se amplían las facultades a los ministros del sacramento de la penitencia;

c) *suspensión de las indulgencias en favor de los vivos*, con pocas excepciones.

Para la determinación de todas estas circunstancias es preciso consultar la bula pontificia de indicción del j. en sus diversas formas y detalles.

Las condiciones fundamentales que se requieren para el lucro del j. por parte de los fieles son las condiciones acostumbradas que se requieren para ganar cualquier otra indulgencia plenaria, a saber, el estado de gracia, la intención, al menos virtual e implícita, de adquirir la indulgencia jubilar y el cumplimiento de las obras prescritas, p. ej.: la visita a determinadas iglesias o basílicas, limosnas o ayuno.

La confesión sacramental y la sda. comunión han de ser distintas de la confesión y comunión anual de la pascua. Las demás obras prescritas, p. ej., ayunos, visitas a las iglesias, pueden ser dispensadas por los confesores solamente en el caso de los que están moral o físicamente impedidos, como, p. ej., las monjas de clausura, los presos, los enfermos, etc. La indulgencia del j. puede lucrarse varias veces siempre que se repitan las condiciones prescritas en la bula de indicción.

El último j. ordinario fué el de 1950, promulgado por S. S. Pío XII con la Const. Apostólica *Jubilæum maximum* de 26 mayo 1949: AAS, 41 (1949), 258-259. *Tar.*

BIBL. — R. B. ROMANO, *De anno Sancti Jubilei, libri sex*, Venetiis, 1599; NAVARIUS, *Comment. de Jubileo*, Roma, 1575; L. FANFANI, *De Indulgentiis*, Roma, 1926, p. 65; H. LESETRE, *Jubilaire (Année)*, DB, III, 1750-1754; G. CASTELLI, *Gli anni santi*, S. Casciano, 1949; J. DE BLASI, *Il giubileo*, Firenze, 1950; RULLAN, *El Año Santo* (Historia, Liturgia, Frutos), Madrid, 1950; F. REGATILLO, *Dudas sobre el jubileo*, en *Sal Terræ*, 4 (1951), 294-299; íd., *Confesión jubilar*, en *Sal Terræ*, 5 (1951), 379-382; íd., *Catecismo del jubileo*, Santander, 1951.

JUEGO. — 1. NATURALEZA. - La palabra j. significa dos cosas distintas. En primer lugar significa una actividad sin otro fin que el placer (deleite, distracción), que el agente encuentra en la obra misma y para el cual la actividad dicha significa un reposo, una recreación necesaria para remediar las fatigas causadas por un trabajo de otro género, p. ej., el estudio. Respecto de los niños el j. es también un pasatiempo necesario para su desarrollo físico y con frecuencia útil para su formación intelectual. El niño aprende a su modo, esto es, jugando. La moral considera principalmente el j. de los adultos recreativo. Este j. puede ser solitario, pero más a menudo es un acto común y toma entonces principalmente la forma de una contienda entre dos o más personas con un fin recreativo. Frecuentemente va unido un pacto, que da al vencedor el derecho a un premio. Así el j. se convierte también en un contrato aleatorio *(contractus ludi)*.

Si el acto deja de ser una recreación para convertirse exclusiva o principalmente en un medio de lucro, deja de existir el j. para convertirse en un puro contrato aleatorio.

2. MORALIDAD. - El j. como medio recreativo es bueno si se hace con medida, es decir, de manera que sirva para poner y conservar al hombre en forma que pueda cumplir bien con sus deberes y con otras obras buenas y útiles. El j. es como una medicina agradable, que ha de ser tomada no sólo por el placer que proporciona, sino también y sobre todo por su utilidad. Hace mal el que apasionado por el j. juega demasiado y pierde su tiempo inútilmente, o lo que es peor, pierde el tiempo necesario para cumplir bien los deberes de su estado, profesión, etc. Atendido su género no todo j. es apto para todos, y puede pecar el hombre que se ejercita en juegos que son de suyo buenos y honestos, pero no convenientes para él, dada su condición personal (dignidad, estado). Los padres y los educadores deben prestar mucha atención a que los jóvenes no descuiden sus deberes escolares o su trabajo por amor desordenado al j. (incluído el deporte), sino que aprendan y se habitúen a practicar la regla áurea de: «primero el deber y después el placer».

Cuando el j. es también un contrato aleato-

rio, en que se puede ganar o perder, el jugador puede violar de diversas maneras las leyes morales. Primero, exponiéndose al peligro de perder bienes de los que uno no puede disponer libremente, porque este derecho corresponde a los padres, tutores u otros superiores, o porque uno tiene la obligación de usar estos bienes para otros fines, p. ej., en la decorosa manutención propia o de su familia según su estado; engañando a otros con el uso de trampas; empleando signos secretos y otros medios fraudulentos o violando subrepticiamente las reglas del j.; en una palabra, haciendo desigual la posibilidad de la ganancia en cuando ésta depende de la fortuna. Este fraude constituye una verdadera injusticia y lo que se gana de esta manera ha de ser restituido. Es una degeneración del j. el de los que se dedican a él únicamente como medio de lucro. De suyo éste no sería un pecado grave; sin embargo, por el peligro de disipar los bienes, por la pasión desordenada perjudicial a la salud, por otros peligros espirituales anejos a los ambientes donde se realiza el j., el pecado puede ser grave. No sin razón las leyes civiles reglamentan muy severamente y prohiben en muchos Estados las casas de juego y en todas partes gozan de mala fama.

En España se entienden por juegos prohibidos todos aquellos en que para nada interviene la habilidad, cálculo y destreza del jugador, sino sólo el azar y la suerte, como son el «bacarrat», la «ruleta», las «treinta y una», etc. El CPE (art. 349) castiga a los banqueros y dueños de casas de juego de suerte, envite o azar y a los jugadores que concurrieren a estas casas. Por su parte el CCE, en su art. 1798, dispone: la ley no concede acción para reclamar lo que se gana en un juego de suerte, envite o azar; pero el que pierde no puede repetir lo que haya pagado voluntariamente, a no ser que hubiese mediado dolo, o que fuera menor, o estuviera inhabilitado para administrar sus bienes.

El que pierde en un juego o apuesta de los no prohibidos queda obligado civilmente. La autoridad judicial puede, sin embargo, no estimar la demanda cuando la cantidad que se cruzó en el juego o en la apuesta sea excesiva, o reducir la obligación en lo que excediere de los usos de un buen padre de familia (art. 1801).

Se consideran prohibidas las apuestas que tienen analogía con los juegos prohibidos y a ellas se aplica lo que se dispone respecto de los juegos (art. 1799).

Con mayor motivo prohibe el derecho canónico los juegos de azar a los clérigos (canon 138). *Ben.-Tr.*

BIBL. — A. ODDONE, *I divertimenti e la coscienza cristiana*, en *Civiltà cattolica* (1948), III, 463-474; P. PALAZZINI, *Divertimenti*, en EC, IV, 1765-1768; A. CHEREL, *Les divertissements*, en *Ecclesia*, París, 1947, p. 1271-1279.

JUEZ. — 1. CONCEPTO DEL J. - La doctrina jurídica, siguiendo las fuentes clásicas, no da una definición precisa del j., pero describe su oficio, limitando su misión a la aplicación del derecho en el hecho discutido dentro de las normas positivas fijadas por las leyes. En el juicio contencioso el j. conoce y determina el hecho; no juzga sobre las leyes, sobre su mayor o menor oportunidad o justicia, sino que busca y aplica las leyes relativas al hecho, objetivamente, sin arbitrios injustificados, aun cuando está obligado a valorarlo todo según el recto criterio de su conciencias (D. 5, 1, 15, § 1). Así, pues, no se ha de dejar influir por ejemplos (C. 7, 45, 13), o por testigos más o menos interesados (Cicerón, *De republica*, 1, 38, 59), ni consentir influjos extraños de ningún género. A falta de normas positivas en algún caso determinado queda, sin embargo, libre para poder recurrir a los principios generales del derecho, la jurisprudencia y la doctrina, a otras analogías jurídicas, a la investigación extrínseca e histórica de la voluntad del legislador; como queda también libre en la aplicación práctica de la pena.

Nótase actualmente una tendencia doctrinal recogida parcialmente por algunos códigos a conceder mayor libertad e independencia al j., para que, por lo menos en los casos de defecto de la ley, pueda crear la norma que en aquel caso concreto haya de aplicarse.

2. ORDENACIÓN JUDICIARIA CANÓNICA. - En la ordenación canónica el grado supremo de la potestad judicial corresponde al Sumo Pontífice, al cual quedan reservadas algunas causas particulares (can. 1557, § 1). Sin embargo, su potestad se ejerce a través de los Tribunales Apostólicos o de Comisiones especiales. No hay juez ninguno por encima de él (can. 1556).

En las diócesis el j. nato es el Ordinario (can. 1572, § 1) que constituye un solo tribunal con su Oficial o Provisor (can. 1573, § 2), al cual compete el ejercicio ordinario de la potestad judicial (can. 1578). Los demás ejercen la potestad judicial o por elevación a un oficio o por delegación. El derecho ca-

nónico considera el oficio de j. como esencial a la existencia misma del tribunal y como el único oficio al que necesariamente va aneja la jurisdicción procesal.

El j. puede ser colegial y singular.

El j. colegial se compone de tres o de cinco jueces elegidos por el Ordinario diocesano y designados, excepcionalmente, por la misma ley (can. 1572, § 2), entre los llamados jueces sinodales (elegidos en Sínodo diocesano por designación del Ordinario) o prosinodales (nombrados por el Ordinario previo el consejo del Cabildo catedral: cáns. 1574, 385-388). Éste procede colegialmente y tiene competencia en las causas referentes al vínculo matrimonial, sagrada ordenación y criminales que llevan aparejada la sanción de graves penas, y en las causas remitidas directamente a él por el Ordinario (canon 1572, § 1-2).

El j. singular es nombrado por el Ordinario diocesano igualmente, y puede ser asistido de dos asesores elegidos por él entre los jueces sinodales (can. 1575) o por el Ordinario (can. 1576, § 3), o también por prescripción positiva de la ley.

Los tribunales apostólicos (Sda. Rota Romana [v.] y Signatura Apostólica [v.]) pueden juzgar *videntibus omnibus*, esto es, sin número establecido, con la participación de todos los jueces presentes.

Todo el tribunal eclesiástico lo dirige el Oficial o provisor (can. 1573, § 1-2), que es una especie de Vicario general (del que ordinariamente es distinto: can. 1573, § 1) para todo el conjunto de asuntos judiciales y puede ser ayudado por uno o más auxiliares llamados viceprovisores (can. 1573, § 3). Éste preside el tribunal colegiado (can. 1577, § 2), excepto en el caso en que las costumbres locales o el número de las causas indiquen lo contrario (v. *Tribunales eclesiásticos*).

Se han de distinguir también los jueces ordinarios, los delegados, el auditor o j. instructor y el ponente o relator (1580-1584).

3. Cualidades y obligaciones del j. eclesiástico. - Los jueces eclesiásticos deben ser siempre sacerdotes, de fama íntegra, no menores de treinta años y a ser posible doctores en derecho canónico (cáns. 1574, § 1; 1573, § 4). Antes de comenzar su oficio cuando son estables, o incoar la causa, cuando han sido constituídos para una determinada, han de emitir juramento de cumplir recta y fielmente con su oficio (cáns. 1621, 1622) y de guardar secreto sobre cuanto conocieren por razón de su oficio (can. 1623). Aun cuando permanecen amovibles a voluntad *(ad nutum)* del Ordinario o del Sumo Pontífice, tienen derecho a cierta estabilidad y a una congrua remuneración, pero no pueden recibir regalos ni estipendios directamente de las partes (can. 1624). Han de abstenerse igualmente de juzgar las causas que hubieran juzgado ellos mismos en otro grado (can. 1571) o en las que tuvieran algún interés (can. 1613, § 1).

4. Magistratura civil. - El conjunto de grados de la jerarquía judiciaria civil toma el nombre de magistratura. Su ordenación, que constituye una indiscutible garantía de seriedad en todo el instituto, se funda en la importancia que las funciones judiciales revisten en cada caso.

Las categorías que la constituyen en España son las siguientes: magistrados de Audiencia provincial, magistrados de Audiencia territorial, presidente de Audiencia provincial y jueces de primera instancia de Madrid y Barcelona, presidentes de Sala de Audiencia territorial y magistrados de las territoriales de Madrid y Barcelona, presidentes de Audiencia territorial, magistrados del Tribunal Supremo, presidentes de Sala del Supremo y presidente del Tribunal Supremo. Tr.

5. Moralidad profesional y exigencia de la justicia. - La importancia de la administración de la justicia en el Estado y en la Iglesia exige que los jueces estén bien preparados técnicamente y se distingan por la probidad moral que reclama su alta misión. La moralidad profesional requiere que procedan con la máxima diligencia y perfección al instruir el proceso y con la mayor prudencia al pronunciar la sentencia. Ésta se ha de basar más que en las palabras de los testigos en la fuerza de las pruebas; más aún, aun siendo necesario que el j. se mueva dentro del ámbito de las leyes, en la apasionada investigación de la verdad de los hechos, a través del conjunto de las actas y documentos judiciales, ha de formarse una conciencia moral conforme a la cual emita su decisión.

En presencia de una ley injusta el j. no puede obligar al procesado a un acto malo (p. ej., no puede obligar a una mujer a convivir maritalmente con un hombre al que está unida con sólo el matrimonio civil) o a una pena gravísima, aunque por ello hubiera de perder su puesto o sufrir otras serias incomodidades. Pero si el acto al que se ve obligado no es intrínsecamente malo o la pena es más bien ligera, no está obligado a

dejar su profesión para evitar la aplicación de la ley.

Así admiten los moralistas como lícito el que el j. pueda aplicar la ley del divorcio, donde ésta se halla en vigor, siempre que los cónyuges que recurren a su ministerio sepan que la sentencia de divorcio tiene para ellos efectos solamente civiles, patrimoniales y morales. En este caso el j. civil no sentencia sobre la licitud o ilicitud del divorcio, sino que declara simplemente que la ley civil permite en determinadas circunstancias la anulación del matrimonio con la destrucción del vínculo puramente civil.

En el caso de un inocente, acusado por todas las pruebas como culpable, el j. debe hacer todo lo posible por lograr la verdad, pero si no lo consiguiera y persistiera en la firme convicción de la inocencia del acusado, no pudiéndolo condenar a penas gravísimas, puede aplicar el mínimo de la pena, sobre todo pecuniaria, cuando de otra suerte hubiere grave peligro para él.

En el caso de que el j. no logre la prueba plena de la verdad de los hechos ni consiga formarse la conciencia moral del derecho y de la culpa, debe procurar componer la controversia amigablemente y en todo caso debe favorecer al reo dentro de los límites que le consiente la ley.

En cuanto a la obligación de no recibir regalos de parte de los litigantes, ténganse en cuenta los siguientes principios morales: *a)* es injusto recibirlos, y con mayor motivo exigirlos, por actos a los que las partes tienen derecho; *b)* no es contra la justicia recibirlos o exigirlos por actos a los que las partes no tienen derecho; *c)* es totalmente ilícito y pecaminoso recibirlos o exigirlos como recompensa de una sentencia injusta. Naturalmente toda infracción de la justicia ha de ser compensada con la restitución del regalo y la indemnización de los daños producidos (para el derecho canónico, v. can. 1625, § 1-2). *Pug.*

BIBL. — BAUMBACH, *Zivilprozess u. freiwillige Gerichtsbarkeit*, en *Zeitschr. d. Akademie f. deutsches Recht* (1938), p. 583; H. HEIMBERGER, *Freiheit und Gebundenheit des Richters in wetlichem und kirchlichem Strafrecht*, Francfort, 1929; L. ROSSI, *La funzione del giudice nel sistema della tutela giuridica*, Roma, 1924; E. MC CARTHY, *De certitudine morali quæ in iudicis animo ad sententiæ pronunciationem requiritur*, Roma, 1948; T. E. LIEBMANN, *I poteri del giudice nella questione di diritto e in quella de fatto*, en *Corte di Cassazione* (1925), 169-176; G. LO VERDE, *Potere del legislatore e funzione del g. nel nuovo ordinamento germanico*, Napoli, 1938; PISCETTA-GENNARO, *Elementorum theologiæ moralis summarium*, Torino, 1949; F. ROBERTI, *De processibus*, I, Roma, 1941; J. G. BAYÓN, *Deberes profesionales del Juez*, en *Virtud y Letras* (1955), 56-64; J. SALSMANS, *Deontología jurídica*, Bilbao, 1950; E. JIMÉNEZ ABENJO, *Organización judicial española*, Madrid, 1950; M. TORRES, *El juez español*, Madrid, 1940; J. PÉREZ PÉREZ, *La posición del Juez en el proceso*, Madrid, 1952.

JUICIO (proceso mental). — 1. DEFINICIÓN. Es un acto de la mente por el cual se afirma o se niega alguna cosa; de aquí su primera distinción en afirmativo y negativo. Otras divisiones, tales como verdadero y falso, necesario y contingente, posible e imposible, analítico y sintético, *a priori* y *a posteriori*, etcétera, corresponden a la filosofía teórica y no tienen valor inmediato en doctrina moral.

2. DIVERSAS ESPECIES. - Desde el punto de vista moral tiene mayor importancia la división en j. prudente y temerario. *Prudente* es el j. pronunciado después de un atento examen, a conciencia, y proporcionado a la gravedad del asunto y de sus consecuencias. *Temerario* es el j. pronunciado ligeramente, sin haber precedido un examen profundo de los fundamentos sobre los cuales debe basarse. Cuando el j. versa sobre una materia de importancia moral, y especialmente cuando se refiere a las cualidades morales del prójimo, el j. temerario constituye un pecado, siempre que su temeridad (es decir, su falta de fundamento) sea advertida y culpable. Pero cuando la falta de fundamento es plenamente advertida, es fácil que en lugar de un j. se formule una simple sospecha, que constituye una culpa menor que el juicio.

Se ha de tener presente que el j., si bien es un acto de la mente, depende también de nuestras disposiciones morales, por lo que, p. ej., nos sentimos inclinados a juzgar buena la conducta de nuestros amigos y mala la de nuestros enemigos. De aquí la gran importancia de las buenas disposiciones habituales para no exponerse al peligro de pronunciar juicios temerarios y maliciosos. *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 60, a. 2, 3, 6; q. 67, a. 1; III, q. 59, a. 1; A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, n. 604.

JUICIO DIVINO. — 1. DOBLE J. DIVINO. - Es la cuenta de la propia vida que Dios, Señor y Juez supremo, nos ha de pedir a cada uno después de nuestra muerte para premiarnos o castigarnos en la vida eterna por el bien o mal hecho y no cancelado con la penitencia en la vida terrena.

El juicio divino ha de ser doble: el primero particular, inmediatamente después de la muerte, y el segundo universal, solemne

y definitivo, que tendrá lugar al fin del mundo.

2. Certeza del j. divino. - La razón misma ve la necesidad de una sanción divina y, por lo tanto, de un juicio divino sobre el uso del don de la vida. La Sda. Escritura hace clara mención de un juicio particular (cfr. la parábola del rico Epulón y de Lázaro) y el lenguaje de S. Pablo es a este propósito explícito («está determinado que los hombres mueran, después de lo cual será el juicio»: Hebr., 9, 27; II Tim., 4, 6); asimismo los Padres (cfr. sobre todo San Agustín) y el magisterio eclesiástico (Denz., 464, 530, 693).

Del juicio universal el mismo Cristo nos ha dado una vívida descripción (cfr. Mat., 25; Rom., 14, 10; II Cor., 10; II Tesal., 1-2, etc.) y como verdad de fe es profesada en el Credo («...vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos»). *Pal.*

BIBL. — J. Rivière, *Jugement*, en DTC, VII, 1721-1828; S. Scaglia, *I novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa*, Roma, 1923, p. 83-99; B. Lavaut, *Le jugement dernier*, en *La vie spirituelle*, 57 (1938), 113-139; R. Garrigou-Lagrange, *La vida eterna y la profundidad del alma*, Madrid, 1953, p. 65 ss.; A. Piolanti, *De novissimis*, Roma, 1950, p. 329-344.

JUICIO TEMERARIO. — 1. Naturaleza. Es un asentimiento firme acerca de la malicia (pecado) ajena sin motivos suficientes. La esencia del j. temerario está en el acto interno mixto, independientemente de su comunicación a otros, siendo éste un segundo pecado llamado difamación. Mi juicio desfavorable, aunque me lo reserve para mí, es ya una injuria para el prójimo. El j. temerario decimos que es un asentimiento firme. Por esta firmeza se distingue el j. temerario de la duda temeraria, alimentada positivamente sin motivo suficiente, y de la sospecha temeraria, que es el asentimiento probable, no firme, acerca de la malicia del prójimo hecho sin motivo suficiente. Estos dos últimos actos, aunque son distintos del j. temerario, son sin embargo del mismo orden. Hemos dicho finalmente (de los tres actos): «sin motivo suficiente». Estos actos son pecaminosos porque en lugar de proceder de motivos verdaderos y justos, proceden de la mala voluntad, que inclina el entendimiento a este j. desfavorable.

2. Moralidad. - No sólo el j., sino también la duda positiva o la sospecha, si son temerarios, pueden ser pecados mortales. Pero estos dos último serían pecado mortal solamente en el caso de que fueran cometidos atribuyendo un mal excepcionalmente grande a una persona honesta. El j. temerario, o sea, el asentimiento firme, es pecado mortal si al mismo tiempo es plenamente deliberado y plenamente temerario. Si el j. se funda en hechos verdaderos que prueban la malicia de la persona, pero no son argumentos suficientemente convincentes, el j. es temerario y por lo tanto pecaminoso, pero el pecado no es grave. De los tres actos hemos de decir que no son pecados graves si el objeto no es un mal (pecado, vicio) gravemente difamatorio o deshonroso para el prójimo.

No es pecado tomar medidas para que nuestras cosas no sean robadas, etc., por el prójimo, especialmente por las personas de la servidumbre, huéspedes, etc. Esta conducta no supone la sospecha de que tales personas sean malas, sino sólo el j. de que pueden llegar a ser malos dada la ocasión. Este j. no es injusto, porque se funda en la naturaleza humana viciada por el pecado original. *Ben.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 66, a. 3-4.

JURAMENTO. — 1. Noción. - El j. es un acto de latría; en el CIC (can. 1316, § 1) se define: «invocación del nombre de Dios en testimonio de la verdad». La invocación del nombre de Dios puede hacerse de dos modos: *explícita*, p. ej., pongo a Dios por testigo; *implícita*, cuando explícitamente son nombradas las criaturas en que de una manera especial resplandecen los atributos de Dios, o de sus obras de gloria o de gracia. Las obras de su gloria son los santos; las de la gracia todas las que procuran nuestra santificación como los sacramentos, la cruz y el Evangelio.

2. División. - El j. se divide en *asertorio* y *promisorio*. Con el primero se invoca a Dios como testigo de la cosa que se afirma o se niega. Con el segundo quien promete invoca a Dios en garantía de su promesa. El j. asertorio comprende el tiempo pasado y presente, el promisorio, aun cuando dirigido al futuro, tiene valor también de j. asertorio. En efecto, el que lo hace: *a*) presenta a Dios como testigo de su intención de obligarse y de cumplir lo que promete, y en este sentido es asertorio; *b*) con relación al futuro interpone a Dios a fin de que aquel a quien hace la promesa sepa con certeza que a su tiempo mantendrá su palabra.

El j. es lícito y laudable, como se ve claramente por las proposiciones condenadas por la Iglesia (v. *Iuramentum* en Denz., Index syst. XIg). Pero, como muy bien dice Santo Tomás (*Sum. Theol.*, II-II, q. 89, a. 5), se ha

de clasificar el juramento entre aquellas cosas que son necesarias a la vida, como una medicina, que se ha de usar no habitualmente, sino rara vez y con cautela.

3. Condiciones. - Para que el j. sea válido, se requieren dos cosas, a saber: la intención de jurar y la forma sacramental.

Se requiere al menos una intención virtual, porque sin tal intención el j., como invocación de Dios, no es un acto humano. Para obtener esto es suficiente que se usen signos o palabras que indiquen el j.

Requiérese también la forma sacramental, esto es, propia del j., con la cual se manifieste expresa o tácitamente la invocación de Dios como testigo. Esto no se ha de interpretar en el sentido de que cualquier palabra tenga un valor sacramental o cuasimágico, sino que el j. se ha de expresar externamente con signos o palabras en que se invoque el testimonio de Dios. Cuáles sean estos signos y estas palabras se ha de deducir de las leyes, de las costumbres y de la forma usual de jurar aceptada en el lugar donde se hace el juramento.

El valor del j. en el foro interno por regla general se ha de deducir de la intención del que lo emite. En el foro externo se ha de estar a la fórmula empleada en el j. En efecto, si bien el j. es nulo ante Dios por el defecto de intención, sin embargo en el foro externo se juzga que ha jurado el que empleó la palabra o el signo que por sí mismo o por sus circunstancias significa un verdadero j. Por lo demás, se han de tener en cuenta las palabras del can. 1321: «el j. se ha de interpretar estrictamente según el derecho y la intención del que jura, o si éste obra dolosamente, según la intención de aquel en cuyo favor se hace el juramento».

Para que el j. sea lícito son precisas tres cosas, como dice claramente el can. 1316, § 1: *Iusiurandum... præstari nequit, nisi in veritate, in iudicio et in iustitia*, esto es, el j. ha de ser hecho con verdad, justicia y juicio.

Respecto de la cosa por la cual se jura, requiérese, especialmente en el j. asertorio, la verdad, y en el j. promisorio la observancia de la justicia; pero con relación al que jura, en ambos casos, se requiere prudencia y discernimiento recto (juicio). En el j. la verdad es la conformidad de las palabras con el conocimiento y la intención del que jura. La verdad, por lo tanto, excluye la mentira, tanto en el j. asertorio, como en el promisorio, y excluye la ficción en el j. El j. falso o perjurio es un pecado por sí mismo mortal *(ex toto genere suo)*, porque infiere una grave irreverencia a Dios, poniéndole por testigo de la falsedad (Denz., n. 1174).

El j. ficticio no está exento de culpa (Denz., n. 1175), pero ésta será grave o ligera según la diversidad de los casos.

El juicio exige que el j. no sea emitido sin justa causa o sin la debida ponderación. El defecto de esta condición constituye una culpa de suyo ligera si no se añade el peligro del perjurio. Este peligro se verifica con más frecuencia en los que se habitúan a jurar.

En el j. asertorio se requiere la justicia en el sentido de que se requiere que el acto de quien afirma una cosa con j. no sea ilícito, contradiciendo, p. ej., la obligación de guardar un secreto. En el j. promisorio se requiere la observancia de esta condición en el sentido de que no se ha de prometer una cosa ilícita. El defecto de esta condición, habida sólo en cuenta la violación de la virtud de la religión, constituye una culpa venial de suyo en el j. asertorio (a no ser que el j. sea garantía de una acción gravemente mala, como la calumnia); es grave en el j. promisorio si la cosa garantizada por él es gravemente mala; sin embargo, si es venialmente mala puede dudarse de la gravedad de la irreverencia hecha a Dios, y por lo tanto de la culpa, dadas las opiniones tan diversas que se dan en éste (cfr. S. Alfonso, *Theol. Mor.*, III, 146; I. D'Annibale, *Summula Theol. Mor.*, II, Roma, 1908, n. 26).

4. Cesación del j. y su interpretación. La obligación del j. puede cesar por causas intrínsecas y extrínsecas. *Intrínsecamente* cesa el j. si la cosa jurada queda sustancialmente modificada o se hace mala o indiferente o también impide un bien mayor (canon 1319, n. 2); igualmente si cesa la causa final o no se verifica la condición señalada (can. 1319, n. 3).

Extrínsecamente cesa el j. por condonación de aquel en cuyo beneficio había sido emitido (can. 1319, n. 1), por irritación (o anulación) directa o indirecta hecha por aquel que tiene potestad dominativa en la voluntad del que jura o en el objeto del j., por dispensa o conmutación de la autoridad legítima (can. 1319, n. 4).

Los que pueden irritar (o anular), conmutar, dispensar votos, pueden usar de su facultad, por la misma razón, en el j. promisorio; pero si la dispensa del j. vierte en perjuicio de otro, que rehuse condonar la obligación, sólo la Sede Apostólica puede

dispensar del j. por necesidad o utilidad de la Iglesia (can. 1320).

La interpretación del j. promisorio es estricta, según el derecho y la voluntad del que jura o, si éste obra con engaño, según la intención de aquel a quien se presta el juramento (can. 1321).

5. El j. judicial y extrajudicial. - Para dar garantía del recto cumplimiento de ciertos deberes u oficios o del desempeño de ciertas cargas el legislador eclesiástico impone no rara vez el j. La misma profesión de fe, hecha por aquellos a quienes se les impone (cáns. 1406-1408), se ha de hacer bajo j.

Están obligados al j. los Cardenales (cánones 234, 2397) y los Obispos (can. 232, § 2) cuando son promovidos, los clérigos que tratan de incardinarse en otra diócesis, fuera de la de origen (can. 117, n. 3), los ordenandos (cáns. 956, 994, § 2), los consultores diocesanos (can. 425, § 2), los miembros del consejo de administración (can. 1520, § 4), los oficiales de la curia (can. 364, § 2, n. 1), los apuntadores del cabildo (can. 395, § 4), los religiosos capitulares en las elecciones (canon 506, § 1), etc.

En el proceso judicial de las causas de los santos es frecuente el uso del j. (v. el j. impuesto a los postuladores y vicepostuladores: cáns. 2037, § 4; 2047, § 1, y a la Superiora general en la pesquisición de los escritos de una Sierva de Dios: can. 2047, § 2). En el proceso común se exige el j. además de a los miembros del Tribunal, excepto el Obispo (cáns. 1621; 1941, § 2; 2037; 2144), a los testigos y a los peritos (cáns. 1758, 1767, 1797, 1944, 2145; en estos casos el juramento puede versar sobre la verdad en las deposiciones prestadas o por prestar, o sobre guardar secreto: cáns. 1623, § 3; 1625, § 2-3; 1769; 1944, § 1). Recúrrase al j. también como medio de prueba: en efecto, en determinados casos puede pedírsele a las partes además del j. *de veritate dicenda* (cáns. 1744; 1746; 1824, § 3) los siguientes juramentos: supletorio para completar una prueba incompleta (cáns. 1829-1831), estimatorio, para apreciar la cuantía de un daño, cuando éste no pueda determinarse de otra manera (cánones 1832-1833), y decisorio, deferido por una parte a la otra, para hacer depender de él la solución de la controversia (cáns. 1834, 1846, 1662).

El perjurio extrajudicial puede ser castigado en el clérigo con penas según el prudente arbitrio del Superior (can. 2323); el judicial está penado con entredicho personal en el laico y con suspensión en el clérigo (cáns. 1755, § 3; 1743, § 3).

En los códigos de muchas naciones el instituto del j. ha perdido su carácter sagrado y se reduce a una simple promesa o afirmación solemne. En este caso no se trata ya evidentemente de un acto de culto. *Pal.*

BIBL. — Bertolini, *Il giuramento nel diritto privato romano*, Roma, 1886; K. Hildebrand, *Die purgatio canonica und vulgaris*, München, 1841; R. Herzel, *Der Eid. Ein Beitrag zu seine Geschichte*, Leipzig, 1902; M. Calamari, *Ricerche sul giuramento nel diritto canonico*, en *Riv. di storia del diritto ital.*, 11 (1938), 127-183; 420-430; J. Ryska, *De probatione per iusiurandum in processu criminali canonico*, Olomoue, 1948.

JURISDICCIÓN ECLESIASTICA. — 1. Noción. - Siendo la Iglesia por divina institución una sociedad suprema y perfecta, los Superiores legítimamente constituídos ejercen sobre los subditos, esto es, sobre los fieles, el poder de j. La j. eclesiástica puede, por lo tanto, definirse: el poder público de regir los fieles en orden a su salvación eterna, y como toda j. comprende el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. En tanto que el poder de orden se deriva del carácter sagrado y se dirige inmediatamente a la santificación de los fieles, el poder de j. procede de la misma naturaleza de la sociedad eclesiástica, que precisa ser regida y gobernada para la perfecta consecución de su fin.

De ordinario sólo los clérigos son capaces de j. eclesiástica (can. 118).

2. Divisiones. - Hay una j. de fuero externo y otra de fuero interno. La j. de fuero externo se refiere directamente al bien común, ordena las relaciones sociales y se ejerce con efectos jurídicos de orden público. La j. de fuero interno mira principalmente al bien espiritual del fiel en concreto, ordena sus relaciones con Dios y sus efectos son solamente morales. La j. de foro interno (foro de conciencia) se llama de fuero interno sacramental si únicamente puede ser ejercitada en el acto de la confesión sacramental, de otra suerte es de fuero interno extrasacramental.

Es una distinción muy importante la que divide la j. en ordinaria y en delegada. De ésta nos vamos a ocupar un poco más extensamente. Divídese además la j. en voluntaria y contenciosa: según que se ejerza sobre los fieles que la quieren y la piden o en general sin contradicción por parte de los litigantes (el poder legislativo se reduce

impropiamente a la j. voluntaria), o por el contrario se ejerza en juicio entre litigantes y también con la oposición de éstos.

3. J. ORDINARIA Y DELEGADA. - Llámase j. ordinaria aquella que va aneja por derecho a un oficio eclesiástico (can. 197, § 1). Esta j. puede ser ejercida en nombre propio (p. ej., por el Sumo Pontífice, por el Obispo, etc.) y entonces se dice ordinaria propia; puede ser ejercida en nombre de otro (p. ej., por las Congregaciones Romanas en nombre del Sumo Pontífice, por el Vicario general en nombre del Obispo, etc.) y entonces se llama ordinaria vicaria. No siempre el derecho define los límites de la j. vicaria (por ej., los del Cardenal vicario y del Vicegerente de Roma), pero esto no quita que ésta sea ordinaria, ya que va aneja por derecho, aunque éste no señale bien sus límites, al oficio eclesiástico.

Entre los que gozan de la j. *ordinaria* hay algunos que reciben del código el nombre de Ordinarios, y son el Romano Pontífice (que ejerce su poder directamente o por medio de las congregaciones, de los Tribunales y de los Oficios, órganos que también reciben el nombre de Sede Apostólica), los Obispos residenciales, los Abades y los Prelados nullius, con sus Vicarios generales, los Administradores, los Vicarios, los Prefectos (a todos los cuales se les da el nombre de Ordinarios de lugar: *Ordinarii locorum*), siendo su j. de índole territorial; finalmente, los Superiores mayores de las Religiones clericales exentas, los cuales se llaman propiamente Prelados regulares, o sólo Ordinarios.

La j. *delegada* es la que se ejerce por comisión de otro en su nombre y por su derecho. Como es claro la j. delegada viene propiamente de una persona *(ab homine)* no del derecho y va aneja a una persona particular y no a un oficio. Sin embargo, los canonistas hablan también de una j. delegada aneja a un oficio (en cuyo caso se ha de entender que la persona recibe la j. no del oficio, sino con ocasión del oficio) y de una j. delegada por el derecho *(a iure)*; los casos en la disciplina actual son raros, pero no faltan según algunos (cfr. cáns. 884, 1044, 2252, 2254).

La delegación puede ser especial si se limita a algún caso o se extiende a todos los casos *(ad universitatem causarum)*, aunque siempre restringidos a un ámbito determinado.

El can. 199, § 1, establece que quien tiene potestad ordinaria puede delegarla en todo o en parte, a no ser que esto lo prohiba expresamente el derecho (como, p. ej., en el caso de la facultad ordinaria de confesar en los párrocos). El que tiene este poder delegado puede a su vez subdelegar: *a)* tanto para un solo acto como habitualmente si la delegación procedente directamente de la Sede Apostólica no fué hecha teniendo en cuenta a aquella persona determinada *(industria personæ)* ni haya sido prohibida la subdelegación; *b)* para un solo acto cuando la delegación fué hecha por un superior debajo del Sumo Pontífice para toda una serie de actos *(ad universitatem causarum)*; *c)* en todos los casos en que la subdelegación esté expresamente permitida por el delegante (canon 199, § 2, 3, 4).

No está permitido subdelegar la subdelegación recibida, pero el subdelegado puede confiar a un tercero la ejecución de algún acto no jurisdiccional (como, p. ej., recibir informaciones, etc.).

4. INTERPRETACIÓN DE LA J. - La interpretación de la j. ordinaria y delegada universalmente *(ad universitatem causarum)* es amplia: en cambio, ha de ser estricta la interpretación de la j. delegada especial.

La j., tanto ordinaria como delegada, se adquiere, ejercita y cesa del modo establecido en los cánones. Para la j. en la duda y en el error común, v. dichas voces.

Añadamos algunos criterios generales:

a) la j. concedida sin límites o determinación se entiende concedida para el fuero externo e interno, a menos que se oponga la índole de la cosa (can. 202, § 3);

b) si la j. fué concedida para el foro externo, el acto debe ponerse en el foro externo, pero vale también para el foro interno, aunque no viceversa (can. 202, § 1);

c) el poder conferido en el foro interno puede ser ejercitado también en el foro interno extrasacramental, a no ser que se exija precisamente el foro sacramental (can. 202, § 2);

d) el poder de j. puede ejercitarse únicamente sobre los súbditos (can. 201, § 1); el poder contencioso no puede ejercitarse en causa propia o fuera del territorio (exceptúase el caso del juez expulsado o impedido injustamente de ejercerlo en su propio territorio, el cual puede ejercer su poder en territorio ajeno siempre que previamente notifique el asunto al Ordinario del lugar); el poder no contencioso puede ejercitarse en favor propio *(in proprium commodum)*, o fuera del territorio propio, o sobre el súbdito ausente del territorio (can. 201, § 2-3);

e) finalmente, el inferior no puede ser

impedido en el uso válido de su poder por el hecho de que el súbdito haya recurrido al Superior; su uso, sin embargo, será ilícito si no fuese cohonestado por una razón grave y urgente; en cuyo caso el inferior debe dar cuenta inmediatamente al Superior (canon 204). *Fel.*

BIBL. — G. ORLANDI, *Giurisprudenza ecclesiastica*, en *Digesto italiano*, XII, 1900-1904; A. DE MEESTER, *Notio iurisdictionis ordinariæ et delegatæ*, en *Collat. brugenses*, 21 (1931), 238-43; A. F. LIEBMAN, *Giurisprudenza volontaria e competenza*, en *Rivista di dir. process. civile*, 2 (1925), 274 ss.; S. POLITI, *La giurisprudenza ecclesiastica e la sua delegazione*, Milano, 1937; A. LARRAONA, *De potestate dominativa publica in iure canonico*, en *Acta congressus iuridici internationalis*, IV, Roma, 1937, p. 145-180; A. SALVADOR, *De iurisdictionis acceptione in iure ecclesiastico*, Roma, 1940.

JURISDICCIÓN SUPLIDA. — Es aquella jurisdicción que no se posee por el desempeño de un oficio, ni ha sido conferida por delegación del Superior, sino que la da el derecho mismo, esto es, la Iglesia, y en su lugar el Supremo Legislador eclesiástico, en el momento en que se ejercita *(ad modum actus)* para el bien de las almas, que de otra manera resultarían perjudicadas sin culpa suya.

En virtud del can. 209, en el error común o en la duda positiva o probable, tanto de derecho como de hecho, la Iglesia suple la jurisdicción lo mismo para el fuero externo que para el fuero interno, de manera que en el momento de la absolución la Iglesia concede la jurisdicción para aquel caso en el que anteriormente en realidad faltaba (canon 209).

1. ERROR COMÚN. - La Iglesia suple la jurisdicción en el error común. El error de que se trata es la falsa convicción de la existencia de la jurisdicción necesaria. Con todo, es necesario que esta convicción surja de un hecho positivo, por el cual los fieles puedan razonablemente deducir que el sacerdote está dotado de jurisdicción. Tal sería, p. ej., el sacerdote que parece hacer legítimamente las veces de párroco, mientras que de hecho es un intruso por error o por culpa oculta, no constituido válidamente en su oficio; tal el de un sacerdote que obrase como si tuviese jurisdicción ocupando el confesonario o dando la absolución sin haber recibido ninguna jurisdicción o después de cesar sus facultades.

El pueblo (prescindiendo de alguna que otra persona que excepcionalmente pudiera estar bien informada) juzga que éstos poseen una verdadera jurisdicción y requiere su ejercicio, por donde correría el riesgo de recibir graves daños espirituales si la Iglesia no supliese oportunamente la jurisdicción. No se debe confundir, sin embargo, el error acerca de la jurisdicción con la ignorancia acerca de la facultad requerida.

El error común puede ser de hecho y de derecho *(iuris)*, esto es, *in potentia*. Se tiene el error común de hecho cuando la mayor parte de los fieles de un lugar cree que el sacerdote tiene jurisdicción, cuando por una razón oculta en realidad carece de la facultad necesaria. En cambio, se dice que hay error común en potencia o de derecho cuando procede o puede proceder de un hecho que de suyo puede inducir a muchos fieles a error, aunque de hecho ninguno incurra en él.

Los intérpretes del derecho se preguntan cuál sea el error común necesario para que supla la Iglesia. No obstante el parecer de algunos que requerían que el error fuese común de hecho, hoy se juzga (y esta interpretación puede decirse que es cierta) que es suficiente el error de derecho o en potencia.

En efecto, el bien común espiritual se pone en peligro no sólo cuando muchos en conjunto son engañados por el error, sino también cuando muchos aisladamente pueden caer en un error peligroso, por subsistir un fundamento racional que hace posible el error mismo.

Como hemos dicho, esta interpretación es hoy cierta. Pero aunque se quisiera juzgar dudosa, en virtud del mismo can. 209, que también se aplica en la duda positiva y probable de derecho, es cierto que la Iglesia suple la jurisdicción no sólo en el error común de hecho, sino también en el de derecho.

2. DUDA POSITIVA Y PROBABLE. - La Iglesia suple además la jurisdicción en caso de duda.

Pero esta duda debe ser positiva, esto es, es necesario que haya motivos que autoricen a juzgar existente la jurisdicción. En cambio, si la duda es negativa, esto es, en el caso de ausencia de motivos verdaderos, para dudar hay que distinguir. Si la duda subsiste por ambas partes, esto es, no hay motivos ni para juzgar existente la jurisdicción ni para juzgarla inexistente, la Iglesia ciertamente no suple la jurisdicción y la absolución será (si se trata de confesión) dudosamente válida, porque el valor de la absolución depende únicamente del hecho de si en realidad el sacerdote tiene o no la jurisdicción.

Por esto en este caso el uso de esta dudosa jurisdicción y la absolución condicionada serán permitidas solamente en el caso de grave necesidad, como, p. ej., si de otra suerte el penitente hubiera de quedar por largo tiempo privado de la absolución. De suyo el confesor debiera entonces advertir al penitente para que someta de nuevo al poder de las llaves los pecados confesados entonces.

En caso de duda positiva la Iglesia suple, como hemos dicho. Pero se ha de tener en cuenta lo siguiente:

a) La Iglesia suple en el caso de jurisdicción probable con probabilidad de derecho, cuando la duda, realmente probable y grave se refiere a una cuestión común de derecho, sobre la cual disputan entre sí los autores y la opinión de la existencia de la jurisdicción es probable.

b) La Iglesia suple en el caso de jurisdicción probable con probabilidad de hecho, es decir, cuando la duda positiva y probable versa sobre un hecho particular. Así cuando alguno está incierto de si el tiempo de sus facultades ha concluído, de si un pecado determinado esté reservado en la diócesis, de si el Superior ha concedido la facultad; después de examinadas razonablemente las diversas circunstancias, subsistiendo aún un motivo verdaderamente probable de que exista aún la jurisdicción de hecho, el sacerdote absuelve válidamente, porque la Iglesia, si por casualidad faltase en efecto la jurisdicción, la suple.

Requiérese ciertamente una duda objetiva, moralmente insoluble, porque cuando la duda positiva es puramente subjetiva, esto es, depende del defecto de investigación que en aquel momento se puede y se debe hacer, la Iglesia no suple la jurisdicción.

Estos principios tienen su máxima aplicación en lo que respecta al ministerio de la confesión, para el cual, además de la potestad de orden, se requiere la potestad de jurisdicción y pueden surgir errores en esta materia y originarse diversas dudas.

Hasta hace poco tiempo los autores se preguntaban si los principios del error común y de la duda positiva y probable podían extenderse también a los casos de facultad dudosa para asistir al matrimonio o a los de errores a este propósito; esto es, si sería válido el matrimonio celebrado ante el párroco putativo, que por error común fuera tenido como verdadero párroco, pero que por defecto oculto hubiera recibido inválidamente el oficio parroquial. Hoy la opinión común, que respondía afirmativamente, es cierta después de la interpretación auténtica de 25 de marzo de 1952 (AAS, 44 [1952], 497).

Así también, siempre por j. suplida, se juzga válida la asistencia en el caso de duda positiva y probable, tanto de derecho como de hecho. *Pal.*

BIBL. — J. P. KELLY, *The jurisdiction of the simple confessor*, Washington, 1927; G. KISELSTEIN, *De absolutione sacramentali cum iurisdictione dubia*, en *Rev. eccl. de Liège*, 23 (1931-1932), 171-175; G. CLAYES, *De conceptu erroris communis in can. 209*, en *Ius Pontif.*, 16 (1936), 157-164; J. HARING, *Error communis und Eheassistenz*, en *Theol.-prakt. Quartalschr.*, 90 (1937), 311-312; F. S. MIOSKIEWICZ, *Supplied jurisdiction according to canon 209, a historical synopsis and commentary*, Washington, 1940; A. MORAN, *En caso de error común la Iglesia suple la jurisdicción*, en *Revista Española de Derecho Canónico* (1948), 1232-1243; A. BRIDE, *L'erreur commune en matière de jurisdiction matrimoniale*, en *L'ami du clergé* (1950), 54-56.

JUSTICIA. — 1. NOCIÓN. - La j. se toma aquí como una de las cuatro virtudes cardinales y precisamente por aquella por la que damos a cada uno lo suyo, lo que le corresponde. En este sentido la definió Ulpiano como la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo (*Constans ac perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi:* D. I., 1): constante porque reviste la forma de hábito y por lo tanto de virtud; perpetua, en cuanto cuida de reconocer siempre y en todo caso el derecho propio de cada uno.

El derecho se toma aquí en el sentido de objeto de la j. Dar a cada uno lo suyo es la fórmula que jamás cambia, mientras que el objeto, p. ej., de la caridad (dar a otro de los bienes propios) está sujeto a cambios, sea por la diversidad de las circunstancias, sea por la diversidad de las leyes positivas.

2. LAS PROPIEDADES DE LA J. son tres: se dirige a otro (alteridad), da cuanto es debido, da hasta la igualdad.

a) *Se dirige a otro.* La j. supone alteridad de personas, siempre se dirige a otro; en efecto, ninguno puede hacer injuria a sí mismo ni restituirse una deuda, puesto que propiamente nadie puede tener una deuda consigo mismo. La razón es evidente: no puede existir una deuda para con uno mismo sin que el sujeto lo sepa y lo quiera. Ahora bien, a quien sabe y quiere no se le hace injuria ni se le engaña.

b) *Da cuanto es debido.* Esto supone un estricto derecho por parte de los otros. Este título es el que crea la obligación de dar: es cosa ajena. A lo cual responde un derecho a exigir lo que es propio, incluso con el uso legítimo de la fuerza. Por otra parte, se pres-

cinde de la disposición de ánimo con que se da, sea a gusto o a disgusto, mirándose solamente al objeto de dar o exigir.

Quedan, por lo tanto, fuera de su campo las virtudes de la fidelidad, la gratitud y la liberalidad.

c) *Restituye cuanto es debido hasta llegar a la igualdad.* Se ha de dar tanto cuanto los otros tienen derecho a poseer. Por esta razón, faltando la igualdad, la j. no es perfecta.

3. Materia de esta virtud son las acciones externas y las mismas cosas externas, porque mientras que las otras virtudes tocan al hombre tal como es en si mismo, la j. le perfecciona, ordenándole hacia los demás.

Dícese también que mientras las demás virtudes tienden al justo medio razonable, la j. alcanza su perfección en la misma cosa que se debe, porque la perfección de la j. tiene como única regla el derecho de los otros y alcanza la cumbre de la j. aquel que da con perfecta equidad cuanto debe a los otros, de manera que si se debe como diez, no hace falta considerar otras circunstancias para alcanzar el objeto de la virtud de la j. En cambio, en las demás virtudes se precisa un examen más detenido para señalar y alcanzar con perfección en cada caso el objeto de la virtud.

4. La j. y la equidad. J. cristiana. – La j. y la equidad (v.) no son la misma cosa ni son virtudes separadas.

La *equidad* puede decirse que es la atemperación del derecho positivo a los casos particulares, teniendo en cuenta la j. natural y el fin de la ley. Una aplicación demasiado rígida del derecho podría en ocasiones descuidar la consideración de otros aspectos y de circunstancias particulares de la convivencia humana y ser, por lo tanto, inhumana, cruel, aunque perfecta en rigor de derecho. En este sentido los romanos hablaban de la iniquidad del derecho que el pretor cuidaba de corregir, conservando la equidad. De aquí también el dicho de los antiguos: *Summum ius summa iniuria.*

Si se considera la j. como virtud sobrenatural se puede decir también que es un hábito operativo, pero en sentido impropio, en cuanto da solamente cierta inclinación y potencialidad a la consecución del bien sobrenatural de la vida. El término de la j. cristiana es siempre el hombre, pero en cuanto elevado al orden sobrenatural y, por lo tanto, constituído en una dignidad más elevada. Amplíase así su materia, entrando en el objeto de la j. acciones y cosas no sólo de orden natural, sino también sobrenatural.

En el cristianismo, finalmente la j. está integrada por la caridad, la cual corrige mejor y con más eficacia que la equidad puramente natural las asperezas de la j.

5. Partes de la j. - Como en otras virtudes, también en relación con la j., los antiguos teólogos distinguieron: partes subjetivas, partes potenciales y partes integrales. No nos interesa tanto ilustrar las partes integrales de la virtud de la j. (hacer el bien y evitar el mal bajo el aspecto de lo que se debe al prójimo), ni las potenciales (religión, piedad, observancia, veracidad, fidelidad, gratitud, *vindicatio* [virtud que mueve a castigar cón rectitud la injusticia], liberalidad, afabilidad, equidad); sino las subjetivas que distinguen la virtud de la j. en varias especies, pertenecientes al mismo género.

Es mérito de los pitagóricos haber ilustrado la relación entre la equidad y la j. De su doctrina tomó Aristóteles los motivos para distinguir una doble j.: general y particular, división aceptada más tarde y recogida por Sto. Tomás. Llámase *general* la que ordena al hombre al bien común, y se llama general porque puede considerar los actos de todas las virtudes. Se llama también legal porque se fundamenta en la ley. *Particular,* en cambio, es la que mira al bien privado y se subdivide en conmutativa y distributiva, según que regule las relaciones mutuas de los miembros de la sociedad o disponga a los que ejercen la autoridad (príncipe, ministros, etc.) a distribuir los cargos y las cargas equitativamente. Sin embargo, muchos autores considerando solo el sujeto de relación prefieren la triple división en legal, conmutativa y distributiva. Algunos quieren añadir como cuarta forma la punitiva, aunque ésta es más bien una parte de la j. distributiva. Recientemente propuso Hering la división de j. en solas dos formas (conmutativa y distributiva), excluyendo la j. legal que a su parecer no sería más que una virtud especial que ordena al bien común los actos de todas las demás virtudes, o también el conjunto de las demás virtudes, sin consideración al bien común.

No encontramos motivo para apartarnos de la triple división tradicional.

a) Según esta división la j. *legal* es la que lleva al hombre a dar a la sociedad de la que forma parte lo que le es debido para el bien interno de la sociedad misma (bien co-

mún, v.). El sujeto de la j. legal lo forman los miembros de la sociedad, tanto su cabeza (en quien la j. legal toma el nombre de j. administrativa) como los ciudadanos. Su objeto es todo acto honesto, en cuanto se refiere al bien común. Pero no todos los actos buenos que realizan los ciudadanos buscando el bien común son objeto de la j. legal, ya que los hay que no se deben estrictamente a la sociedad, sino que pertenecen a la piedad o a otra virtud. La j., en efecto, sólo tiene por objeto en sentido estricto el derecho al que corresponde un deber verdadero.

b) J. *distributiva*. Es la virtud que distribuye los bienes y cargas de la comunidad con la debida proporción entre los ciudadanos.

Los bienes que considera esta virtud, son los propios de la comunidad, de los que los principales son: los oficios y cargas públicas, los honores, premios, auxilios, la protección eficaz de la libertad y de los bienes.

La proporción que se ha de observar será diversa según la diversidad de la sociedad y de sus bienes; no se debe mirar tanto a la utilidad de los individuos cuanto al bien común, por lo que la razón formal de la distribución se ha de fundar siempre en el bien de la comunidad.

c) J. *conmutativa*. Es la que mueve la voluntad a dar a cada uno su estricto derecho, conservando la igualdad entre cosa y cosa. Se ha dicho, y acaso no sin motivo, que esta forma de j. es la que más exactamente se acomoda a la definición.

En la j. conmutativa tenemos, en efecto, la relación inmediata sobre la cosa, objeto por una parte de deber y por otra de derecho: en las demás formas de j. la relación con la cosa es mediata, en cuanto que se debe por las relaciones mutuas entre las personas. Por otra parte, la igualdad en la j. conmutativa es distinta a la de las otras formas de j.; en efecto, en la j. conmutativa se exige la igualdad aritmética (igualdad perfecta de prestaciones, prescindiendo de las personas); en las demás formas de j. se observa una igualdad geométrica, es decir, basada en la proporción del todo a la parte (sociedad y ciudadanos).

Hay algunos, sin embargo, que llegan a distinguir de tal manera la j. conmutativa de la legal y distributiva, que consideran sólo a la primera como j. tomada en sentido estricto, mientras las demás formas de j. las incluyen en la definición dada sólo en sentido analógico. Pero esto no es exacto: es preciso considerar la j. legal y distributiva junto con la conmutativa como verdaderas formas de j., a las que corresponde una triple categoría de derecho.

6. PRINCIPIOS DE LA J. - A) La j. conmutativa obliga gravemente a su observancia y lleva consigo la obligación de la restitución.

a) Toda lesión de la j. conmutativa en materia grave es objetivamente pecado mortal. En efecto, la j. conmutativa, protegiendo la esfera jurídica de cada individuo, busca la conservación de la independencia natural de la persona humana. Hay una independencia metafísica y una independencia moral. La primera es la esencial de toda sumisión en aquellas cosas que se refieren al ser propio y absoluto, la segunda es la exención en las que se refieren al ser relativo, esto es, a las relaciones mutuas. La independencia que procede del título de propiedad, se funda en el ser relativo del hombre, no en el absoluto, pero en ella hay algo de indispensable para la plena tutela de la personalidad. La violación de esta independencia es de suyo un desorden grave contra el derecho del prójimo, contra la esfera jurídica ajena, de manera que si a éstos se añaden los otros elementos, a saber, la materia grave y la debida advertencia, se tiene el pecado mortal.

b) La j. conmutativa violada exige la obligación de la restitución. En efecto, quien no observa la j. conmutativa, priva injustamente a otro de algún bien al que tiene estricto derecho, es decir, que viola la igualdad. No hay reparación de esta violación, si no es reponiendo las cosas en su primitivo estado hasta alcanzar de nuevo la igualdad, no mirando a los méritos de la persona, sino a la cosa misma violada: esto quiere decir restituir (v. *Restitución*).

Por lo tanto, mientras dura la desigualdad, queda la obligación de repararla, y el autor de la lesión peca también por sólo conservar la desigualdad, como pecó violando la igualdad misma.

B) Las demás especies de j. crean de suyo una obligación grave, esto es, obligan *sub gravi*, pero sin la carga de la restitución. Esta es la regla que se tiene comúnmente por cierta en esta materia, aunque no falta alguno que extiende a estas dos especies de j. la obligación de la restitución. La obligación es aquí también grave, porque la lesión de la j. legal y distributiva puede producir un grave desorden, perjudicando gravemente al orden de la sociedad, como, p. ej., si muchos ciudadanos se negaran a contribuir con el

pago de los impuestos a los gastos del Estado. Dijimos de suyo, porque accidentalmente *(per accidens)* puede no existir este grave desorden por parvedad de materia o por alguna otra razón, y entonces cesa la gravedad de la obligación.

No hay obligación de restituir, porque a la restitución está obligado solamente aquel que priva injustamente a otro de algún bien al que tiene estricto e inmediato derecho. Ahora bien, con la violación de la j. distributiva o legal no se viola un derecho inmediato de otro, sino solamente remoto.

Ya hemos observado que es inmediato el derecho que uno tiene directamente sobre la cosa, mientras que el derecho que tiene la sociedad sobre los bienes de los súbditos (j. legal) y los súbditos sobre los bienes de la sociedad (j. distributiva) es mediato, porque existe mediante el derecho de la sociedad sobre los individuos que la componen y viceversa. A falta de un derecho estricto e inmediato, falta igualmente la carga de la restitución. Así el Jefe de Estado, que confía un cargo a uno que es digno, pasando por alto a otro que es más digno, aunque viola la j. distributiva y peca, no está obligado a la restitución, porque no viola la j. conmutativa.

La j. distributiva y legal, estando a menudo unidas a la j. conmutativa, pueden también accidentalmente crear la obligación de la restitución, por razón de un contrato, de un daño, de una disposición legal, de una costumbre, etc. *Pal.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Quæstiones de iustitia*, Bruges, 1904; H. M. HERING *De iustitia legali*, Friburgi i. B., 1944; V. HEYLEN, *La justice et son évolution*, en *Collect. Mechlin.*, 31 (1946), 257-261; A. VAN HOVE, *Prolegomena*, Roma, 1945, p. 3-4; G. DEL VECCHIO, *La justicia*, Madrid, 1950 (abundante bibl.).

JUSTICIA SOCIAL. — 1. NOCIÓN GENERAL. No pocos autores modernos suelen distinguir la justicia (v.) legal de la social. Ambas miran al bien común; pero la justicia legal mira al bien común de la sociedad perfecta civil o eclesiástica, mientras que la j. social cuida del bien común de las demás sociedades inferiores (sociedades imperfectas) que existen en el seno de la sociedad suprema. La j. social trata de procurar el bien común (v.), organizando a los hombres, como miembros de sociedades voluntarias y libres, regulando al bien común la actividad de las corporaciones y de las distintas clases sociales para la consecución del bien común de todas las clases y de todos los grados en la sociedad.

2. J. SOCIAL Y LEGAL. - No tanto consideramos la existencia de esta obligación específica de justicia después de que el pontífice Pío XI consagró esta expresión (ya conocida hasta en los tiempos medievales) en su encíclica *Quadragesimo anno* (AAS, 33 [1931], 177-228), usando con frecuencia de ella, cuanto si esta j. social queda incluida dentro de la justicia general o legal que ordena las relaciones de los súbditos para con la Iglesia y el Estado civil.

Algunos reducen la j. social a una o más de las tres especies clásicas de justicia.

Otros entienden por j. social el derecho y la justicia que se debe promover en el Estado y en toda la sociedad humana y así esta voz comprende tanto la justicia legal como la distributiva y conmutativa.

Otros ven en la j. social un nuevo aspecto o una nueva función de justicia que obliga al Estado más allá de la función de la ordenación estatal pura y simple, para la consecución más perfecta de los fines económicos y sociales (Pesch, López). Otros reducen la j. social a la justicia legal, bien asimilándola a ésta, en cuanto tiende a dar a la comunidad lo que le es debido fundada en las leyes (Gillet, Prümmer), o en el derecho natural y positivo (Vermeersch, Salsmans, Merkelbach, Vangheluwe); bien haciendo de ella una subespecie de la justicia legal, como justicia natural (Van Gestel), o como justicia económicosocial (Schilling, Lange).

Otros, finalmente, y éstos no son pocos, consideran la j. social como una cuarta especie de justicia que o trasciende las demás especies, o las ordena, o las contempla, o se distingue de ellas, siendo su misión proteger los derechos naturales de la ordenación social en una sociedad económicosocial, o proteger los derechos naturales de los miembros de toda la sociedad en cuanto tales a los bienes económicos de la tierra (Gundlach, Mathis). En esta maraña de tesis e hipótesis se perfilan principalmente dos caminos para poder aclarar el carácter específico de la j. social.

3. DIVERSAS HIPÓTESIS PARA ENTENDER LA J. - *a)* La primera concepción llega a la formulación del concepto de la j. especial del modo siguiente: el triángulo de relación de los miembros de la sociedad entre sí mismos y la sociedad como tal, queda perfectamente incluído en la triple división de justicia, a saber: conmutativa, distributiva y

legal, y de ningún modo es capaz de una prolongación o division ulterior en una justicia cuadruple. Por otra parte, sería una concepción muy estrecha de la justicia el ver en los miembros de la sociedad solamente a los individuos en cuanto tales. En efecto, si existen las sociedades de orden inferior, cuyos miembros son los individuos, existen también sociedades de orden superior cuyos miembros son otras sociedades que figuran como «sociedades, miembros» dentro de una sociedad de orden superior.

El triángulo de relaciones de la justicia entre los individuos y la sociedad de que son miembros, se repite —con las debidas reservas y variantes— en un plano superior entre las sociedades comprensivas de otras sociedades menores como miembros y las mismas sociedades y miembros de este organismo de orden superior.

Por esto el primer triángulo se llama esquema de la justicia individual, el segundo esquema de la justicia social. Puestas estas premisas, la j. social tiene por su objeto propio y adecuado el derecho de los grupos sociales.

b) Otra orientación científica llega a un concepto de la j. social diferente con este procedimiento. Como la justicia particular tiene como principio supremo el de «a cada uno lo suyo» *(unicuique suum)*, también la justicia general tiene el suyo: «se ha de guardar el bien público» *(bonum publicum est servandum)*. Este ultimo principio se interpreta frecuentemente de esta manera: se ha de perseguir y observar un orden social firme y estable, y el bien común cristalizado ya respecto de su contenido, determinado y estable en su concrecion debe ser mantenido en su estabilidad. Esta interpretación es unilateralmente estatica y se resiente de la necesidad de completarse en su parte dinámica. En efecto, la sociedad es un organismo viviente y como tal en perpetuo crecimiento, o decrecimiento, en un establecerse y transformarse continuo y real, aunque accidental. El orden social de una sociedad viviente — no obstante una cierta inmutabilidad de la estructura fija de la sociedad — debe estar en permanente desarrollo. Asi también —no obstante la inmutabilidad del concepto del bien común— se ha de desarrollar continuamente el contenido concreto del bien público, esto es, el concepto de lo que debe ser prestado como presupuesto general para el bienestar de la misma sociedad y al mismo tiempo para el bien de los individuos miembros de la sociedad.

Con esta consideracion llegamos a la comprensión más profunda del principio sobre la prosecución del bien común *(bonum commune est servandum)*. El concepto *servare* no significa exclusivamente conservar lo que ya está establecido y firme (aunque este elemento conservativo no debe faltar nunca), sino que incluye en su esencia también el lado dinámico, esto es, una perpetua y concreta tendencia de perfeccionamiento, de rejuvenecimiento del orden social en perfecta armonía y adaptación continua a las nuevas exigencias, nacidas del desarrollo y progreso del organismo viviente de la sociedad. Este aspecto dinámico del derecho y de la justicia constituye un carácter esencial del organismo social a la par con el lado estático.

Esta parte dinamica de la justicia y del derecho, en oposición a la parte estatica, demasiado acentuada con frecuencia, es precisamente el punto de mira cuando se habla de la j. social, porque todas las exigencias de esta justicia se fundan en el bien común o tienden a él. Tal vez pudiéramos definir (con Brucculeri) la j. social como la virtud que nos mueve a realizar por el interés público todos aquellos actos virtuosos a los que el hombre no podria sustraerse sin violar el derecho de la sociedad a la cooperación de sus miembros.

4. De la j. social a la justicia internacional. - Algunos, finalmente, enseñan que en el derecho natural se encuentra tambien la obligación de procurar el bien común no sólo de la sociedad civil y de las diversas clases que en ella se encuentran, sino también de todas las sociedades civiles; la virtud que regula estas relaciones se llama *justicia general internacional.*

Pero otros prefieren reducir tambien esta forma de justicia a las tres clásicas distinciones, por cuanto la misión de la justicia internacional puede dividirse entre la justicia legal, distributiva y conmutativa, considerando las naciones como personas morales ordenadas al bien común de todas las naciones. *Pal.*

BIBL. — I. Hoffner, *Soziale Gerechtigkeit*, Saarbrükken, 1935; I. Folliet, *Morale internationale*, París, 1934; A. Brucculeri, *La giustizia sociale*, en *Civiltà cattolica*, 87 (1936), I, 111-123, 186-198, 353-364; B. Mathis, *Um die soziale Gerechtigkeit*, en *Theol.-pr. Quartalschrift*, 49 (1936), 298-309; I. Grosam, *Die soziale Gerechtigkeit im Sinne der Encyclica Quadragesimo anno*, ibid., 91 (1938), 40-57, 258-271; A. Baltenni, *Il concetto di giustizia sociale negli scrittori*

cattolici moderni alla luce speciale delle Encicliche di Pio XI «Quadragesimo anno» e «Divini Redemptoris», Lugano, 1939; V. Sánchez Bonego, *Justicia social*, Zaragoza, 1945; V. Vangheluwe, *De iustitia sociali*, en *Collat. Brugenses*, 33 (1947), 309-321, 383-398, 436-448 y 34 (1948), 306-319, 388-395; A. Torres Calvo, *Diccionario de textos sociales pontificios*, Madrid, 1955.

JUSTICIA TRIBUTARIA. — 1. Noción. - Se aplica este término a los negocios contenciosos tributarios, pero puede significar también, y en este sentido lo tomamos aquí, la j. en cuanto regula las relaciones entre el ciudadano contribuyente y el Estado que impone los tributos.

Las relaciones entre el Estado y los ciudadanos están reguladas por la j. distributiva: su objeto está constituído por la asignación de cargos o responsabilidades, la imposicion de cargas, la colación de honores; mientras que las relaciones de los ciudadanos con el Estado están reguladas por la j. general: su objeto son los actos con que los ciudadanos pueden contribuir de algun modo al bien común. La j. tributaria, tomada en su sentido más amplio, pertenece tanto a la j. distributiva, como a la general, ya que incluye tanto la actividad impositiva del Estado como la conducta tributaria de los ciudadanos; ordinariamente, sin embargo, se las suele considerar más como un sector de la j. distributiva que de la general.

2. Diversas concepciones. - La j. tributaria puede considerar la entidad de los tributos o el modo con que son fijados y recaudados.

La entidad va ligada intimamente con la concepción del Estado y de su finalidad. En una concepcion liberal los fines que el Estado se propone son los esenciales para la convivencia, cuales son la defensa de la comunidad política, la conservación del orden, la administración de la j.; en cambio, en una concepción socialista su misión es mucho mas amplia y profunda. Es evidente que en la primera concepción la j. tributaria ha de ejercer una presión fiscal lo más limitada posible; en cambio, en la segunda permite y exige una presión mucho más acentuada.

En la concepción cristiana el fin del Estado es promover el bien común, el cual incluye elementos esenciales, que por lo mismo no pueden faltar nunca, como son los ya señalados, y al mismo tiempo contiene elementos correlativos al espacio y el tiempo, por lo tanto continuamente variables. Por consiguiente, la j. tributaria reclama que la presión fiscal se acomode a las exigencias concretas del bien común; pero no debe ser nunca tan fuerte que perjudique la iniciativa personal de los ciudadanos; mas aún, debiera resolverse en un elemento de tutela y estímulo de estas iniciativas, proporcionando al Estado los medios para consolidar las relaciones de la convivencia y favorecer la circulación de la vida en todos los campos.

Históricamente se constata un aumento progresivo en la presión fiscal, así, p. ej., en España los gastos del Estado han pasado de cerca de 1.000 millones en 1909 a 4.500 en 1936, 10.500 en 1945, 22.500 en 1952 y alrededor de 43.000 los que en el momento en que se redactan estas líneas se anuncian para 1958.

3. Exigencias de la j. tributaria. - En cuanto al modo de imponer y recaudar los tributos se reconocen hoy universalmente como exigencias fundamentales de la j. tributaria: la igualdad, la progresividad, la publicidad.

a) *Igualdad*. Los ciudadanos que se encuentran en condiciones económicosociales idénticas deben contribuir en la misma medida.

b) *Progresividad*. Los ciudadanos que se encuentran en condiciones económicosociales desiguales es justo que contribuyan no en una medida proporcional a su renta, sino en razón del sacrificio que les cuesta el tributo, de los beneficios que reportan de la sociedad y de su capacidad contributiva real. Si de dos ciudadanos, p. ej., uno obtiene en el curso de un año cincuenta mil pesetas de renta y el otro ciento cincuenta mil, si al imponerles la contribución se sigue el criterio proporcional, si al primero se le grava con diez mil pesetas, al segundo habrá que gravarle con treinta mil. Pero obsérvese que para el primero significa de ordinario un sacrificio mucho mayor el verse privado de diez mil pesetas que para el segundo el tener que tributar treinta mil. En efecto, si al primero se le sustraen diez mil pesetas no le quedan más que cuarenta mil, mientras que si al segundo se le quitan treinta mil, aun le quedan ciento veinte mil. Es, por lo tanto, equitativo que a este segundo se le haga tributar no en una medida del 20 %, sino en medida mayor, es decir, con criterio progresivo. De una manera análoga se habia de razonar considerando los mayores beneficios que el segundo obtiene de la sociedad en comparación con el primero; así como también considerando su capacidad contributiva real. La exención de las rentas mínimas de todo gravamen tributario se inspira

fundamentalmente en los mismos criterios, además de ser un reconocimiento concreto del derecho que tiene todo ciudadano a un mínimo vital.

c) *Publicidad.* Afirmados en la estructura y funcionamiento de los organos estatales los principios democráticos se convierte en un canon de pública moralidad el dar cuenta y razón públicamente de la imposición, recaudación y empleo de los tributos, lo cual se consigue con la discusión y aprobación de los presupuestos y balances en las Cámaras representativas. *Pav.*

BIBL. — L. EINAUDI, *Principi di scienza delle finanze,* Torino, 1948; E. MORSELLI, *Corso di scienza della finanza pubblica,* Padova, 1949; N. AMORÓS, *Contribución general sobre la renta,* Madrid, 1950; J. LARRAZ, *Metodología aplicativa del derecho tributario,* Madrid, 1951.

L

LACTANCIA. — 1. GENERALIDADES. - Es la alimentación láctea del neonato y del niño pequeño cuyos órganos digestivos, aún imperfectos, admiten sólo un alimento fisiológico totalmente idóneo para su normal funcionamiento y para la mejor nutrición del niño: la leche.

Según la cualidad de la leche empleada y las modalidades de su suministración se distinguen varias especies de l., de las que las principales son: *a*) l. natural (que puede ser materna o mercenaria); *b*) l. artificial (no natural o animal); *c*) l. mixta.

2. L. MATERNA. - La l. natural materna es indudablemente la mejor, tanto porque la composición de la leche de la madre es la más conveniente para la nutrición del niño, como porque el periodo de la l. liga más aún a la madre con su propia criatura con una dulce y a la vez pesada cadena de entrega y renuncia, y por otra parte aumenta los amorosos deberes del hijo para con quien no sólo le dió la vida, sino con un gran sacrificio le amamantó, haciéndolo así crecer sano y robusto en los primeros meses de la existencia que son más fácilmente propicios a las enfermedades cuando falta la leche materna.

Considérese igualmente que muchos niños hiperemotivos, «difíciles», «nerviosos», deben esta su triste condición, que no podrá menos de repercutir en el equilibrio psicosomático ulterior, a la falta de lactancia materna (o también a un destete demasiado rápido y precoz: notemos a este propósito que el destete se ha de efectuar con cuidadosa cautela hacia el mes octavo).

Todo recién nacido tiene derecho a la leche de su madre; y esta última tiene por lo tanto el deber de amamantar a su propio hijo no obstante los prejuicios estéticos, preocupaciones de hipotéticos agotamientos futuros, el comienzo de un nuevo embarazo, la aparición precoz de las menstruaciones, una enfermedad febril de breve duración, la presentación de un estado oligohémico y otras eventuales afecciones fácilmente curables o de poca importancia. En cambio, constituyen contraindicaciones a la l. materna la tuberculosis, la psicosis y psiconeurosis grave, los neoplasmas, las infecciones febriles de largo curso, la agalaxia (ausencia de secreción láctea por parte de la glándula mamaria) y ciertas deformaciones congénitas de la boca del recién nacido. La infección sifilítica más que contraindicar la l. materna aumenta su obligatoriedad a no ser que la madre se haya contagiado en el último mes del embarazo, en cuyo caso el niño puede nacer absolutamente sano y la l. materna lo contagiaría fácilmente.

Si toda madre que está en condiciones de hacerlo amamantase a su criatura, la mortalidad de los lactantes descendería al menos a la mitad (Nasso).

3. L. MERCENARIA. - Cuando —a causa de graves enfermedades de la madre o de claros hechos patológicos de sus pechos— la l. materna sea verdaderamente imposible, se aconseja, antes de intentar la l. artificial, el recurrir a una nodriza mercenaria (v. *Nodriza*).

La elección de la nodriza no es nada fácil y tiene muchos peligros por los numerosos requisitos de orden familiar, higiénico y sanitario (este último controlado por oportunos exámenes radiológicos y de laboratorio) que se requieren en una buena nodriza.

La técnica de la l. por nodriza es idéntica a la de la l. materna; pero es indispensable una continua y rigurosa vigilancia, especialmente a causa de la ignorancia y de los prejuicios de que están dominadas las nodrizas. Esta vigilancia se ha de referir de un modo particular al régimen de vida y alimenticio de la nodriza y a su higiene personal. Es además siempre aconsejable que el niño no viva en contacto continuo con la nodriza, sino más bien en la habitación de la madre y bajo su inmediato control.

Hasta aquí hemos hablado de la l. merce-

naria en la casa del niño. A veces los padres —obligados a servirse de una nodriza— recurren a la l. mercenaria en casa de ésta, movidos por motivos económicos o por la imposibilidad de encontrar una nodriza que viva con ellos. Esta última solución suele dar resultados desastrosos, tanto por la morbilidad como por la mortalidad de los niños: lo cual depende de los prejuicios y de los groseros errores con que se realiza la l., el destete y el gobierno de estos niños. Esta clase de l. puede consentirse solamente cuando los padres conocen de tiempo atrás y muy bien a la nodriza y a su familia, cuando sea fácil y frecuente la vigilancia de la lactante por parte de los padres o de un médico de confianza. De otra manera se ha de preferir la l. artificial.

Recuérdese, finalmente, que constituye una culpa —y un delito— el confiar sin previo aviso a una nodriza un niño sifilítico, dado el peligro de contagio a que se la expone, sin que esto sea un riesgo inherente de suyo al oficio de nodriza.

4. L. ARTIFICIAL. - La l. artificial es notoriamente tan dañosa para el recién nacido que a ella —como a un mal inevitable— se ha de recurrir solamente en caso de absoluta necesidad, o sea cuando esté comprobada la imposibilidad de practicar la l. materna y la mercenaria en casa de la criatura. Debemos añadir, sin embargo, que los daños de esta l. han disminuído hoy sensiblemente gracias a su mejor reglamentación higiénica y al empleo de leches condensadas o en polvo preparadas con la más escrupulosa garantía y completadas con la suministración de jugos de fruta y otras sustancias vitamínicas.

La l. artificial puede efectuarse de dos modos diversos: directamente (esto es, con una suministración directa del animal lactífero al niño; cosa practicable sólo de un modo excepcional y por lo general con las cabras), e indirectamente, es decir, con la cucharilla (sistema preferible por ser más higiénico) o con el biberón (sistema habitual).

5. L. MIXTA. - En los casos de hipogalaxia manifiesta o de enfermedades agotadoras de la madre, a la l. artificial es totalmente preferible la mixta, en la cual se suministra una dosis conveniente de leche animal después de cada toma de pecho para completar la escasa ración de leche materna. De este modo la leche animal se materniza y los resultados conseguidos son muy buenos, casi del todo similares a los que ofrece la l. materna sola.

Dados estos resultados se ve claramente cuán condenable es la actitud de muchas madres que, movidas en el fondo por pretextos egoístas, tratan de sustraerse a los deberes de la l., aun cuando por exigencia del trabajo o por enfermedades o por hipogalaxia no pueden satisfacer completamente la necesidad alimenticia de su criatura, pero están totalmente en condiciones gracias a la l. mixta de cumplir con su obligación sin perjuicio personal y con innegables ventajas para el recién nacido (v. también *Madre*). *Riz.*

BIBL. — L. SPOLVERINI, *Allattamento*, en EI, II, 523; C. VALVASSORI-PERONI, *Come devo allevare e curare il mio bambino?*, Milano, 1923; I. NASSO, *Manuale di pediatria*, Milano, 1937; E. SUÑER, *Fisiología y clínica de la nutrición del lactante*, Madrid, 1948; J. L. ALDECOA, *Defensa del niño frente a los trastornos nutritivos*, Madrid, 1955.

LAICADO. — 1. CONCEPTO. - El concepto de laico no puede ser definido sino a la luz de una doble relación: para con aquellos que están fuera de la Iglesia, de la cual es miembro el laico, y para con aquellos que en la Iglesia ejercen ministerios públicos.

A la luz de la primera relación resulta que el concepto de laico es un concepto exquisitamente cristiano. En efecto, el laico es «miembro de aquel pueblo —*laos*— que es el verdadero Israel de Dios (Gál., 6, 16), la verdadera estirpe electa, el sacerdocio real, la gente santa», de la cual habla San Pedro en su primera epístola (2, 9).

Esto significa que el concepto de laico no coincide precisamente con el concepto de profano. Ya que el laico, en cuanto que es miembro del Cuerpo Místico de Cristo, que es una realidad intrínsecamente santa por su origen, constitución y destinación, participa de esta santidad, pertenece a Cristo y está consagrado a Él (I Cor., 3, 23).

A la luz de la otra relación surge la diferencia entre el laico y el clérigo.

Como en el antiguo Israel carnal (I Cor., 10, 18), que en relación con los demás pueblos de la tierra era considerado como «reino de sacerdotes y gente santa» (Éx., 19, 6), existía la distinción, de derecho divino, entre simples israelitas y levitas (Núm., 18, 6); así también en el Israel de Dios existe, por derecho divino, una distinción análoga entre laicos y clérigos.

En efecto, Cristo, de la turba de los discípulos, eligió el colegio de los doce (Marc., 3, 13-15; Luc., 6, 12), a los cuales dió el título de Apóstoles (Luc., 6, 13) y con el título les confió algunas prerrogativas extraordinarias y ministerios públicos para el bien de la Iglesia.

En cuanto a los públicos ministerios son: el ministerio de la palabra o apostolado misionero (A. A., 6, 4; 20, 24), destinado a convertir las gentes; el ministerio de los misterios o administración de los sacramentos (I Cor., 4, 1); el ministerio pastoral que se articula en el poder de magisterio y de imperio, y está destinado a conducir a la santidad personal a todos los cristianos (Efes., 4, 12).

Desde el momento en que estos ministerios deben ser ejercitados por el colegio apostólico hasta el fin de los siglos, como se deduce claramente del texto evangelico (Mat., 28, 18-20), se sigue que el colegio apostólico subsistirá perennemente en el sentido de que hasta el fin de los siglos existirá en la Iglesia la transmisión de los ministerios públicos y una serie ininterrumpida de ministros sagrados, que ejercitarán como los apóstoles los poderes transmitidos, de los cuales serán investidos por derecho divino.

La Iglesia, por lo tanto, comprende dos órdenes de miembros del cuerpo místico: los miembros que son investidos por derecho divino de los ministerios públicos y los que no son investidos de ellos.

Todos los que están investidos de estos ministerios públicos forman en general la Jerarquía o Principado Sagrado.

La Jerarquía además, según que se funde en el sacramento del Orden o en la investidura de jurisdicción, es de dos especies: es Jerarquía de orden y Jerarquia de jurisdicción, cada una de las cuales constituída por diversos grados. Así la Jerarquia de orden comprende tres grados: los Obispos, los Sacerdotes, los Ministros (Con. Trid., 23, IV, can. 6). a los cuales se añaden por derecho eclesiástico los órdenes del subdiaconado, acolitado, exorcistado, lectorado, ostiariado.

La Jerarquía de jurisdicción consta de dos grados: el supremo pontificado y el episcopado subordinado (can. 108), a los cuales se agregan también por derecho eclesiástico otros grados superiores a los Obispos, cuasiepiscopales e inferiores a los Obispos.

Sin embargo, la distinción «laicos-clérigos» no se funda formalmente en la investidura del ministerio pastoral, sino en el Sacramento del Orden (can. 948).

Por consiguiente, «laico» es aquel «miembro del Cuerpo Místico de Cristo que no pertenece a la Jerarquía de Orden», entendida en su sentido más amplio. Examinemos ahora cuál sea la posición del «laico» en relación con la Jerarquía de jurisdicción, en cuanto investida por Cristo del doble ministerio: de la palabra y del gobierno pastoral. En otros términos, examinemos la posición del «laico», en relación con el apostolado misionero, destinado a los paganos y al ministerio pastoral destinado a los cristianos.

2. Laicado y apostolado misionero. - El apostolado misionero de la Jerarquía en el mundo pagano, entendido en su sentido técnico, no es otra cosa que el mandato de anunciar el evangelio según el mandamiento de Cristo: «*Anunciad el evangelio a toda creatura*» (Marc., 16, 15), al modo de los heraldos y pregoneros (κηρύξατε), con el fin de hacer a todos los pueblos discípulos de Cristo (μαθητεύσατε : Mat.. 28, 19); y esto hasta el fin del mundo (Mat., 28, 20).

En virtud de este mandato, la Jerarquia, y ella sola, es la embajadora de Cristo, a lo largo de los siglos, para con el mundo pagano (II Cor., 5, 10), y como tal ella sola está acreditada ante ellos con los milagros que Cristo hará en confirmación de la verdad de su predicación: *las señales de mi apostolado fueron confirmadas en medio de vosotros en toda paciencia, con signos, prodigios y virtudes* (II Cor., 12, 12).

El mandato de la Jerarquía es, por lo tanto, auténtico y requiere de los oyentes atención benévola, adhesión cordial e interés por aceptar la Palabra anunciada, como Palabra de Dios (I Tes., 2, 13).

La Jerarquía, sin embargo, no ejercita este mandato en el mundo pagano en virtud de jurisdicción (I Cor., 5, 12), sino en virtud de la misión divina (πορευθέντες...μαθητεύσατε: Mat.; πορευθέντες... κηρύξατε: Marc.).

Este además va dotado del carisma de la infalibilidad, como se prueba por el hecho de que va acompañado de signos (Marc., 16, 20) y confirmado por una sanción eterna (Marc., 16, 16).

Tras estas premisas nos preguntamos: ¿puede la Jerarquía llamar a los «laicos» a participar en el apostolado misionero? Más aún, ¿pueden los «laicos» tomar esta iniciativa? ¿Existen formas de apostolado misionero no sólo permitidas, sino pedidas por la Escritura, en apoyo del apostolado propiamente dicho, o apostolado de la Palabra?

Respondemos a cada una de estas preguntas.

1) El evangelista San Lucas cuenta que el Señor llamó y mandó (ἀπέστειλεν ; 10, 1) de dos en dos a 72 discipulos a preparar los

caminos del Señor, en apoyo de los Doce a quienes Él igualmente envió (ἀπέστειλεν ; Mat., 10, 5), a anunciar el Reino de Dios.

Con todo, no obstante la misión común, Cristo reservó sólo a los Doce el título de apóstoles (Luc., 6, 13).

De aquí argumentamos que los 72 discípulos no fueron más que «auxiliares» de los Apóstoles, lo cual significa que al lado del apostolado misionero, auténtico e infalible, del cual están investidos perennemente los Apóstoles —y por lo tanto sus sucesores—, puede existir un apostolado misionero laical.

La Jerarquía, por lo tanto, mientras que por una parte tiene derecho a reivindicarse el ministerio de la Palabra (A. A., 6, 4; 20, 24), está autorizada por el ejemplo de Cristo a designar y a llamar a los simples laicos, mediante una particular *missio canonica*, a cooperar con el apostolado misionero, la cual, sin embargo, no podrá conferir nunca al apostolado misionero laical ni autenticidad ni infalibilidad, de manera que el apostolado laical no podrá jamás sustraerse a la Jerarquía, haciéndose autónomo; sino que habrá de estar sometido constantemente a ella y habrá de ser gobernado siempre por ella.

2) En cuanto a la iniciativa del apostolado misionero en circunstancias particulares, ésta puede ser tomada por los laicos.

Si consideramos, en efecto, la historia de los tiempos apostólicos no como innovadora, sino como reveladora de las intenciones del Señor, podemos decir precisamente que en circunstancias particulares los laicos pueden tomar la iniciativa del apostolado misionero en medio de los paganos.

Así nos narran los Hechos de los Apóstoles que simples laicos dispersos por la persecución, en la cual había caído Esteban, propagaron el evangelio en la ciudad de Antioquía de Siria; y no sólo en medio de los judíos (A. A., 11, 19); sino hasta en medio de los paganos (A. A., 11, 19) sin haber recibido una previa misión canónica, como se deduce indudablemente del texto sagrado (A. A., 11, 22).

Y es importante subrayar que el Señor mismo aceptó la iniciativa de estos laicos, como resulta del hecho de que confirmó su apostolado con milagros (A. A., 11, 21).

La Jerarquía, sin embargo, se reivindicó directamente el derecho de supervisión, certificando que la predicación era genuina y tomó posesión de la comunidad fundada por medio de Bernabé (A. A., 11, 22-24).

La Jerarquía, por lo demás, había afirmado ya su exclusiva competencia en materia de apostolado misionero, aun cuando éste fué realizado por un hombre a quien se califica «lleno del Espíritu Santo», como era el diácono Felipe (A. A., 8, 12), enviando en visita oficial nada menos que a Pedro y Juan: en efecto, se trataba de aprobar el apostolado misionero desarrollado para la conversión de un gran número de samaritanos y de conferir el sacramento de la confirmación a los bautizados (A. A., 8, 14).

Hemos de añadir que a este apostolado misionero colaboraron, no sabemos si por misión canónica o por iniciativa privada, también algunas mujeres, como, p. ej., Evodia y Síntique, las cuales laboraron por el evangelio —aunque no sabemos en qué forma— junto con Clemente y los demás colaboradores de Pablo (Fil., 4, 3; cfr. Rom., 13, 3).

El laicado, por lo tanto, hace obra verdaderamente meritoria y digna de ser notada en el Libro de la Vida (Fil., 4, 3), si coopera con el apostolado Jerárquico en el trabajo de evangelización.

3) ¿Cuáles son las formas de este apostolado no sólo permitidas, sino aconsejadas y queridas por la Escritura?

Notemos las siguientes:

a) Apostolado de la oración, según el mandato de Cristo: *Orad al Señor de la mies para que envíe operarios a su mies* (Luc., 10, 2);

b) Apostolado de ayuda material (Mat., 10, 42);

c) Apostolado de defensa de la fe: *Dispuestos a responder a todo el que os pida razón de la esperanza que en vosotros hay* (I Ped., 3, 15);

d) Apostolado de conquista individual con la palabra: *Acercaos con prudencia a los que están fuera de la Iglesia, resarciendo el tiempo perdido. Vuestra conversación sea siempre con gracia, sazonada con la sal de la discreción, de manera que sepáis cómo habéis de responder a cada uno* (Col., 4, 5-6);

e) Apostolado de conquista con el ejemplo de las obras buenas en general: *Observad en medio de los paganos una buena conducta, a fin de que ya que os censuran como malhechores, al reflexionar sobre vuestras buenas obras den gloria a Dios el día en que Él los visite* (I Ped., 2, 12);

f) Aliviar a los apóstoles en muchas tareas de orden temporal, de manera análoga a lo que hicieron los diáconos (A. A., 6, 2-4).

3. Laicado y jurisdicción de magisterio y de imperio de la Jerarquía. - La posición

del laicado frente a la Jerarquía, considerada en el ejercicio de sus funciones de magisterio y de imperio no puede ser lógicamente distinta de la del discípulo y del súbdito, en el sentido de que al «servicio» que la Jerarquía desarrolla para el bien de la Iglesia, el laicado debe corresponder con obediencia y disciplina.

Sin embargo, aun en el orden interno social, el laico puede y debe hacer mucho en apoyo de la Jerarquía.

Y de hecho: los hermanos deben «instruirse y aconsejarse mutuamente» (Col., 3, 16); corregirse cuando pecan gravemente (Mat., 18, 15) y en el caso previsto por el Señor denunciar al hermano pecador impenitente ante la Iglesia (Mat., 18, 17); perdonar las ofensas (Luc., 17, 3), rogar por todos (Sant., 5, 16) y dar a todos buen ejemplo (Mat., 5, 16); aceptar el dolor por la propagación de la Iglesia (Col., 1, 24); proveer a las necesidades de los santos (II Cor., 9, 12 ss.).

En una palabra, el laico, en cuanto hermano, está obligado a realizar todas las obras de misericordia espirituales y corporales.

Pero del hecho de que en los primeros tiempos de la Iglesia aun simples laicos, eran investidos por el Señor de carismas, que tenían relación tanto con el *magisterio* (la profecía: I Cor., 12, 10; Rom., 12, 6; discurso científico o enseñanza propia de los catequistas: I Cor., 12, 8; Rom., 12, 7), como con el *imperio* (dotes de gobierno: I Cor., 12, 28, propios de quien preside la comunidad: Rom., 12, 8), argumentamos que simples laicos pueden ser *llamados*, mediante una *missio canonica*, a cooperar en calidad de *auxiliares* con la Jerarquía, en numerosos campos de la esfera de jurisdicción espiritual (cáns. 1328 y 1333).

Sin embargo, como los carismáticos debían ser sometidos a la Jerarquía, como se deduce claramente de los textos paulinos (I Cor., 14, 26-40), así los laicos que sean llamados por la Jerarquía a cooperar en el apostolado jerárquico, sea individualmente, sea colectivamente (Acción Católica), habrán de estar constantemente sometidos a la misma Jerarquía, a la cual solamente corresponde la jurisdicción del magisterio y del imperio en la Iglesia de Cristo. *Lat.*

BIBL. — P. SCHMITZ, *Das Kirchliche Laienrecht nach dem C. I. C.*, Münster, 1927; B. MATHIS, *Das catholische Kirchenrecht für den Laien*, Paderborn, 1940; R. NAZ, *Laïques*, en DDC, VI, 328-331; XIII Semana de Teología Española, *La teología del Laicado objeto natural de la fe divina*, Madrid, 1954; XIV Semana de Teología Española, *Teología del Laicado*, Madrid, 1955.

LAMAÍSMO. — 1. NOCIÓN. - Es el budismo practicado en el Tibet y toma su nombre de los monjes (lamas) que hasta el día de hoy han ejercido el gobierno religioso y político de la inmensa planicie, que en su parte independiente es gobernada de hecho por el Dalai Lama, residente en Lhasa, y en su sección oriental depende de China (provincias de Tsinghai y Sikang).

2. DATOS HISTÓRICOS. - Antes de la penetración del budismo, la religión indígena del Tibet, llamada por los tibetanos Bon, presentaba los caracteres animistas propios de las poblaciones mongoloides, caracteres que no han desaparecido bajo la imposición del taoísmo y del budismo mahayánico.

El budismo mahayánico, después de algunos siglos de lenta penetración por el Nepal, se estableció en el Tibet en el s. VII, por iniciativa del príncipe de Lhasa, que invitó a los monjes del Gran Vehículo (mahayana), que habían dado un acentuado color tártaro a las doctrinas mahayánicas, asociándoles algunas prácticas mágicas.

El que organizó por primera vez establemente el budismo en el país (s. VIII) fue Padmasambhava, hijo del Loto.

Después de un período de decadencia, causado por persecuciones religiosas de los príncipes, el budismo tibetano tuvo un poderoso despertar en el s. X gracias al monje Rinc'en-bzan-po, embebido de cultura hindú, traductor de los libros sagrados, edificador de templos, fundador de una escuela que pudo desarrollar su obra gracias a la protección de los poderosos soberanos del Tibet Occidental.

Hacia el s. XV el budismo tibetano tomó una forma más estrictamente jerárquica y un aspecto político por obra del monje Tsong-Khapa (1355-1517), que fundó el llamado l. Sus sucesores unieron estrictamente el poder temporal al espiritual y con el título de Dalai Lama inauguraron en Lhasa un gobierno teocrático, asistido de consejeros especiales llamados Khamto y Lama, abades de los grandes conventos budistas.

Todo Dalai Lama es persona sacrosanta, porque en él se encarna cada vez el alma de Shanresi, el Bodhisattwa protector especial del Tibet. En otros tiempos el Dalai Lama era elegido por los Lama por proceso adivinatorio, después se reservó la elección el gobierno chino, a quien interesa tener sujeto al Dalai Lama, que es considerado por los budistas chinos como jefe de su Iglesia.

En otra parte del Tibet gobierna otro gran Lama con residencia en Tashilumbo. Se le considera como la encarnación de Od-pag-med, padre de Shanresi. Fuera de esta reforma monásticoteocrática viven algunos Lamas no reformados, llamados Lamas rojos, para distinguirlos de los demás que visten el color amarillo. Los rojos se entregan especialmente a las prácticas de magia, brujería y adivinación.

El vetusto paganismo indio infiltrado en el Tibet ha suscitado una multitud de divinidades grotescas masculinas y femeninas, de la luna, la destrucción, los muertos, el fuego, la guerra, etc.

3. Culto. - El culto se desenvuelve en una cantidad de ritos y ceremonias que demuestran la minuciosa organización de la Iglesia tibetana. Campanas, amuletos, venablos especiales con que el sacerdote ataca a los demonios, existen en gran abundancia. Pero lo más característico es sin duda ninguna el Khor-lo o Molino Orante en forma de cilindro que gira sobre un pernio movido por una rueda que se hace girar a mano, por el viento o por el agua. A cada vuelta del cilindro el fiel gana el mismo mérito que si hubiese rezado él mismo las oraciones escritas en el cilindro.

Entre las fórmulas dotadas de gran eficacia mágica y que se encuentran escritas en los cilindros y en los amuletos está la invocación: «¡Oh joya en el loto! Amén.»

La potencia política del l. coincide con el desarrollo de las dinastías mongolas, especialmente de la de Kublai Khan, que nombró por consejero suyo al abad del monasterio de Sankta, el cual tuvo por esta razón el dominio sobre todo el Tibet hasta que, caídos los mongoles, a su supremacía política sucedió la de China, la cual en realidad es solamente nominal, ya que toda la vida religioso-social en el Tibet y en la Mongolia depende de los grandes conventos y de sus poderosísimos Lamas.

4. Estadística. - La población del Tibet viene a ser cerca de un millón.

5. Datos críticos. - En cuanto el l. es una forma de budismo, se han de hacer para el mismo las reservas que se hicieron para el budismo (v.). Además, para entrar en el Tibet el l. hubo de pactar con el Bon, religión primitiva del Tibet, admitiendo en su panteón cierto número de divinidades Bon-po y también algunas de sus ideas cosmogónicas. Además del Bon hubo algunas influencias iránicas y centroasiáticas. Nos encontramos, por lo tanto, frente a una forma de sincretismo religioso con mezcla de politeísmo, fetichismo, animismo, etc. La teoría de la encarnación de los grandes jefes ha asegurado al l. una forma particular de teocracia con una absoluta continuidad jerárquica; pero son demasiado evidentes los influjos políticos que han hecho cambiar el sujeto de la encarnación hasta hacerle parecer, realmente lo que es, un *terrenum inventum*. El l. es hostil al conocimiento filosófico y se centra en torno a la intuición mística. Pero el confín entre la mística y la magia es un poco vago e insensiblemente se pasa de la una a la otra: algunas liturgias tántricas son pura y simple magia y a veces magia negra. Se hace uso de la técnica yoga, aun en su forma más violenta. El culto lamaísta es complejo y embarazoso. Algunas representaciones iconográficas y determinados ritos tienen un acentuado aspecto sexual. En las poblaciones pequeñas continúan adorándose las divinidades locales de origen Bon-po, divinidades casi siempre malignas, apenas teñidas con un ligero barniz de l. *Pal.*

BIBL. — L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet*, Londres, 1895; A. Grunwedel, *Mithologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, 1900; L. Petech, *Lamaísmo*, en EC, VII, 826-832.

LATIFUNDIO. — 1. Noción. - Extensión amplia de terreno dedicada generalmente a un solo cultivo: cereales o pasto; o a cultivos alternos: cereales y pasto. El l. está constituído frecuentemente por zonas hidráulicamente irregulares (áridas o pantanosas), malsanas, deshabitadas. En el l. predomina la gran propiedad; en cambio, las haciendas que en él se encuentran en cuanto a sus dimensiones van de extremo a extremo: o pequeñísimas o enormes. Las primeras son cultivadas en arriendo o en coparticipación, las segundas son cultivadas por el trabajo de los braceros de carácter generalmente estacional.

2. Necesidad de eliminar el l. - Las condiciones de vida de los obreros en el l., cualquiera que sea su posición económico-jurídica: renteros, cultivadores directos, coparticipantes, asalariados fijos, asalariados estacionales, son de las más miserables bajo todos los aspectos; en cuanto al alimento, al vestido, a la habitación, a la instrucción, a la educación: los trabajadores de la tierra en las zonas latifundistas representan una humanidad aminorada.

En muchos países, pero sobre todo en los de población densa, se está llevando a cabo

un proceso de reducción del l.; proceso que se realiza más bien con lentitud por las dificultades con que se encuentra; dificultades de orden climático, económico, psicológico.

Moralmente se ha de afirmar que el l., siempre que sea posible eliminarlo, debe ser eliminado. *Pav.*

BIBL. — Z. ZIINO, *Latifondo e latifondismo*, Palermo, 1911; A. PARLAGRECO, *Occupazione delle terre e latifondo*, Roma, 1950.

LAUDA SION SALVATOREM. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - Secuencia de la Misa del *Corpus Domini* compuesta por Sto. Tomás de Aquino en Orvieto, en 1264, con ocasión de la Bula *Transiturus* con que Urbano IV estableció para toda la Iglesia la solemnidad eucarística, a imitación de la fiesta instituída en Lieja en 1246 bajo el influjo de las revelaciones de la Bta. Juliana de Cornillón.

La atribución del Oficio y de la Misa (en que se contiene la secuencia) a Sto. Tomás fué impugnada por Papebroch, pero fué al momento reivindicada por Natalis, al que se muestra favorable toda la crítica moderna.

2. CONTENIDO Y RITMO DEL HIMNO EUCARÍSTICO. - La secuencia, inspirada verbalmente en los himnos de Adán de San Víctor, está compuesta por 24 estrofas que se suceden con lógica cerrada: después del solemne exordio constituido por una calurosa invitación a la alabanza y a la alegría (1-5), el ritmo se amplía en la rapida evocación de las figuras del Antiguo Testamento (6-8) realizadas en la Eucaristía (9-10), que, multiplicando en la transustanciación la presencia de Cristo, lo hace alimento de todas las almas (11-15), las cuales sacan de allí fruto de vida o muerte según las disposiciones con que lo reciben (16-20). Un grito de admiración (*Ecce panis Angelorum)* y una tierna plegaria al Pastor Divino concluye esta geométrica composición impregnada de íntimo fervor.

La simetría del L. Sion no es artificiosa, sino que fluye de la interioridad lógica del pensamiento. El ritmo de Sto. Tomás se eleva, en la conceptuosa línea del desarrollo hacia los espacios de la especulación pura, para resolverse en un lírico ímpetu de amorosa imploración.

Estas estrofas, tan limpias que forman otros tantos artículos de un perfecto credo eucarístico, constituyen una perla de la liturgia católica y confirman la calificación dada al angélico autor de ser el más grande poeta de la Eucaristía: *Eucharistiæ præco et vates maximus* (Pío XI, Enc. *Studiorum ducem*, de 29 junio 1923, en AAS, 15 [1923], 320). *Pio.*

BIBL. — C. BOUQUIN, *Solis Aquinatis splendores seu commentarium in Lauda Sion*, Lyon, 1677; N. GIHR, *Die Sequenzen des römischen Messbuches*, 2.ª ed., Friburgo in Br., 1900, p. 172-232; G. SEMERIA, *Poesia divina*, Roma, 1926, p. 38-50.

LAUDATE DOMINUM. — 1. NOCIÓN. - El canto: *Laudate Dominum omnes gentes, laudate eum omnes populi* (alabad al Señor todas las naciones, alabadlo todos los pueblos). *Quoniam confirmata est super nos misericordia eius: et veritas Domini manet in æternum* (porque se confirmó sobre nosotros su misericordia y la verdad del Señor permanece eternamente), que se suele cantar después de la bendición eucarística (v.), es un salmo, el más breve del salterio (n. 116 [hebraico 117]).

2. AUTOR Y CONTENIDO. - Es una simple doxología, pero importante por cuanto invita a todas las naciones al culto del Dios verdadero; tiene, por lo tanto, algo de mesiánico, por profetizar la conversión de las gentes. En el texto hebraico falta el título; por lo tanto, no se sabe quién compuso el salmo, ni en qué circunstancias fué compuesto.

Parece que se trata de un canto litúrgico que se solía cantar al principio o al fin de las ceremonias sagradas.

El salmista invita a alabar a Dios no sólo a Israel, el pueblo elegido, sino a todos los pueblos, a todas las gentes (por lo tanto, también a los paganos), a causa de su misericordia. La misericordia y la verdad del Señor, esto es, la gracia del Señor y su fidelidad a las promesas son los fundamentos en que se apoya toda nuestra esperanza de salvación (cfr. también sal. 99, donde se desarrolla más la profecía de la vocación de las gentes a la verdadera fe y también los salmos 25, 3; 35, 6; 38, 11-12, etc.).

3. USO LITÚRGICO. - Se suele cantar inmediatamente después de la bendición eucarística como un canto de alabanza al Señor. En el texto hebraico el salmo terminaba con el *aleluya* (v.); en cambio, ahora concluye con el *Gloria Patri* = Gloria al Padre (v.), esto es, por la doxología trinitaria. En algunos lugares al *Laudate Dominum* se le hace seguir o preceder el Bendito sea Dios, que es una serie de alabanzas dirigidas a Dios, a N. S. Jesucristo, Hombre Dios, a la Sma. Virgen, a San José, a todos los santos, en reparación de las blasfemias.

Estas últimas invocaciones están indulgenciadas (5 años, cada vez que se rezan en público; indulgencia plenaria en las condi-

ciones acostumbradas después de rezarlas continuamente durante un mes). *Pal.*

BIBL. — V. HEYLEN, *Tractatus de indulgentiis*, Mechlinite, 1948, p. 323-324.

LEALTAD. — 1. NATURALEZA. - La l. en sentido amplio es la fidelidad al deber; en sentido estricto consiste en hablar y obrar sin simulación o según la fe dada.

2. MORALIDAD. - La l. es un deber. El que simula peca contra la veracidad (v.); el que no obra según la palabra dada peca contra la fidelidad (v.), y a veces contra la justicia (v.). Estas faltas son culpas graves cuando producen un serio daño al prójimo.

3. EFECTOS. - La l. es de gran importancia en la vida social; nos merece la confianza y estima de los demás. *Man.*

BIBL. — V. bibliografía al pie de *Fidelidad* y *Veracidad*.

LECTURAS. — 1. LEY NATURAL. - Las l. son moralmente buenas o malas según el objeto (libros buenos o malos), o el modo de hacerlas (demasiado frecuentes, inoportunas o inconvenientes, p. ej., la lectura de libros científicos sobre materia sexual para un niño o persona no formada, etc.). En general, son ilícitas todas las l. hechas con intención mala o que producen un efecto desordenado, como, p. ej., peligro de pecar (contra la fe o las buenas costumbres); peligro de conmociones venéreas; peligro para la salud física, psíquica o moral. Solamente un fin proporcionado de necesidad o utilidad (estudio, etc.) puede compensar de tales peligros (v. *Impudicicia*, *Ocasión de pecado*). Hemos de destacar aquí no solamente el daño de los libros malos en el sentido verdadero y propio, sino también el hecho de que las frecuentes l. de libros sensuales, románticos y pasionales pueden, sobre todo en personas jóvenes o nerviosas, ejercer un funesto influjo sobre la salud, arruinando el equilibrio mental, el gusto por el trabajo serio y creando una hipersensibilidad y falsos conceptos sobre la realidad de la vida.

2. LEY CANÓNICA. - La Iglesia, maestra de la verdad y custodia de las buenas costumbres, prohibe con una ley positiva las l. de muchos libros y escritos de los cuales pudiera deducirse serio peligro para la fe y la moral (v. *Indice de libros prohibidos*, *Libros prohibidos*). *Dam.*

BIBL. — S. ALFONSO, *Theol. mor.*, *Appendix: Dissertatio de iusta prohibitione et abolitione librorum*; F. TERHAAR, *Casus conscientiæ*, Torino, 1939, n. 78-90; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, II, n. 959-965; J. HILGERS, *Der Index der verbotenen Bucher*, Freiburg i. B., 1904; A. BOUDINHON, *La nouvelle législation de l'Index*, París, 1926; G. CASATI, *L'indice dei libri proibiti*, Milano, 1936-1939, 3 vols.; A. GARMENDÍA, *Lecturas buenas y malas*, Bilbao, 1949.

LEGADO PIADOSO. — 1. NOCIÓN. - Con esta expresión (can. 1560, n. 4) se entienden en general todas aquellas disposiciones con las cuales se transmiten a personas físicas o jurídicas algunos bienes con la carga (legado modal) de cumplir algunos fines religiosos o de caridad (por lo que es evidente que estas disposiciones en cualquier caso caen bajo la norma eclesiástica). Si estas disposiciones se hacen definitivas en un acto *mortis causa*, se dicen propiamente disposiciones de última voluntad o disposiciones en favor del alma.

2. L. PIADOSO Y CAPELLANÍAS ECLESIÁSTICAS O LAICALES. - Si esta destinación de bienes por causa de muerte —e incluso por *actus inter vivos*— se hace en favor de una persona moral eclesiástica con la carga perpetua o por largo tiempo de satisfacer determinadas cargas religiosas y consiste en bienes fructíferos con cuyas rentas tengan que satisfacerse dichas finalidades, tenemos una fundación piadosa (v.). En cambio, si fuese dispuesto que la autoridad eclesiástica señale a un clérigo la obligación de satisfacer la carga y al mismo tiempo el derecho a percibir las rentas se tendrá una capellanía eclesiástica (v.).

Si esta fundación fuese perpetua se tendría un verdadero beneficio: can. 1409. En cambio, si estos bienes fuesen destinados a una persona física (eclesiástica o lega), o a una persona moral no eclesiástica, se tendría un simple l. piadoso o una capellanía laical (que no se diferencia en nada del l. piadoso, salvo que éste se toma como negocio o causa de la capellanía: can. 1402, n. 2), disciplinado por los cáns. 1513-1517 (los cuales, sin embargo, son generales y no se refieren solamente a los legados piadosos), pero con la consecuencia de que los bienes, como ya hemos dicho, no se convertirán en eclesiásticos (cáns. 1497, § 1; 1499).

3. OBSERVANCIA DEL DERECHO CIVIL. - Conviene recordar que el derecho canónico ordena la observancia de las normas de derecho civil (can. 1513, § 2), el cual en España reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia y de sus instituciones con capacidad plena para adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes (CCE, art. 38; Conc., art. IV). Respecto de los testamentos y legados se

establece que las iglesias y cabildos eclesiásticos, los establecimientos de hospitalidad, beneficencia e instrucción pública pueden adquirir por testamento (CCE, art. 746). Si el testador dispusiere del todo o parte de sus bienes para sufragios y obras piadosas en beneficio de su alma, haciéndolo indeterminadamente y sin especificar su aplicación, los albaceas venderán los bienes y distribuirán su importe, dando la mitad al Diocesano para que lo destine a los indicados sufragios y a las atenciones y necesidades de la Iglesia y la otra mitad al Gobernador Civil correspondiente para los establecimientos benéficos del domicilio del difunto y en su defecto para los de la provincia (art. 747). Las disposiciones hechas a favor de los pobres en general, sin designación de personas y de población se entenderán limitadas a los del domicilio del testador en la época de su muerte, si no constare claramente haber sido otra su voluntad. La calificación de los pobres y la distribución de los bienes se harán por la persona que haya designado el testador, en su defecto por los albaceas, y si no los hubiere, por el párroco, el alcalde y el juez municipal, los cuales resolverán por mayoría de votos las dudas que ocurran. Esto mismo se hará cuando el testador haya dispuesto de sus bienes en favor de los pobres de una parroquia o pueblo determinado (art. 749).

Las donaciones, legados o herencias destinados a la construcción de edificios del culto católico o de casas religiosas o en general a finalidades de culto o religiosas serán equiparados a todos los efectos tributarios a aquellos destinados a fines benéficos o benéficodocentes (Con., art. 20, n. 5). *Vio.-Tr.*

BIBL. — E. VEDEL, *Dons et legs aux établissements ecclesiastiques et aux œuvres religieuses*, París, 1949; A. RIVET, *Traité du culte catholique*, Langres, 1950, p. 183-189; M. DÍAZ CRUZ, *Los legados*, Madrid, 1951; V. también *Fundación piadosa*.

LEGISLADOR. — 1. NOCIÓN. - Es el autor de la ley, y no puede ser más que el que está investido de la autoridad sobre todo un cuerpo social. Algunas veces es una persona sola, como un monarca absoluto; otras veces es una asamblea, o también una serie de asambleas, como en los regímenes parlamentarios. Los que admiten que el primer sujeto de la autoridad social (civil) es el pueblo, se ven obligados a reconocer en el mismo pueblo el primer l., y los demás, monarcas o asambleas, no serían l. sino por delegación popular. Esta doctrina, supuesta siempre la derivación última de toda autoridad de Dios, es sólo admisible en la sociedad civil, no en la eclesiástica; ya que en ésta la autoridad reside originalmente en la jerarquía sagrada y no en la multitud de los fieles.

El l. es sólo aparente y sus leyes no tienen valor, si no ha sido investido legítimamente de la autoridad social. De aquí que el usurpador no pueda dar leyes; y si las da no obligan. Sin embargo, por la necesidad del orden social los ciudadanos pueden ser obligados indirectamente a observarlas, a no ser que manden actos ilícitos.

2. ¿QUEDA EL L. OBLIGADO POR SU LEY? Cuando el l. es una asamblea cada uno de sus miembros quedan sujetos a la ley lo mismo que los demás ciudadanos. Pero cuando el l. es una persona sola existe la cuestión de si queda sujeto a la ley emanada de él mismo o de sus antecesores. La respuesto no es uniforme en todos los autores. En general se dice (con Sto. Tomás) que el l. queda sujeto a sus propias leyes en cuanto a su fuerza directriz y obligante, pero no en cuanto a su fuerza coactiva. Es decir, que él queda obligado en conciencia a observar sus leyes en los límites en que están obligados sus súbditos; pero de esta observancia e inobservancia ha de dar cuenta a Dios sólo y no puede ser obligado a ella con medios coactivos; y, como las penas se consideran como medios de coacción, concluyese que el l. está exento de toda ley penal (el fundamento doctrinal de esta última afirmación no es totalmente exacto; pero la afirmación expresa casi exactamente un hecho). Se suele observar, sin embargo, que el l., más bien que estar obligado directamente en virtud de su propia ley, está obligado por una ley natural general a uniformar su conducta a la que él impone a sus súbditos.

Lo mismo que puede dispensar a sus súbditos de la observancia de la ley, así puede dispensarse a sí mismo; o al menos juzgarse dispensado en virtud de la ley general natural que hemos recordado, cuando en él concurran las circunstancias que justifiquen la dispensa que suele dar a sus subitos. *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 3; DUTHOIT, *Au confins de la morale et du droit public*, París, 1919; A. MICHIELS, *Normæ generales*, I, Lublin, 1929, p. 133-135; 174-191; 295-298; F. SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, 11 vols., Madrid, 1918-1921.

LEGITIMACIÓN. — 1. PREMISAS. - La Iglesia y el Estado regulan independientemente la legitimidad o ilegitimidad de la prole y la condición jurídica de los hijos ilegítimos.

2. Derecho canónico. - Para el derecho canónico (can. 1114) es hijo legítimo: *a*) el concebido (entiéndese por obra del marido de la madre) durante el matrimonio válido y putativo, aunque haya nacido después de la disolución del matrimonio o después de que el matrimonio ha perdido su calidad de putativo (v. *Matrimonio putativo*); *b*) el que habiendo sido concebido fuera del matrimonio, esto es, por obra de un hombre que no era, en el tiempo de la concepción, el marido de la madre, ha nacido cuando el padre estaba unido en matrimonio válido y putativo con la madre.

Es ilegítimo el hijo que no fué concebido ni ha nacido de matrimonio válido o putativo, y además aquel en el tiempo de cuya concepción uno de los padres estaba ligado por profesión solemne u orden sagrado, aunque la concepción haya ocurrido durante el matrimonio.

Dada la imposibilidad casi absoluta de pruebas directas, para los hechos necesarios para establecer la legitimidad o ilegitimidad de la prole, la Iglesia ha establecido dos presunciones en cada una de las cuales, sin embargo, admite la prueba contraria.

La primera consiste en que el que nace después de 180 días de la celebración del matrimonio (válido y putativo) y no más de 300 días después de la cesación de la vida conyugal, se presume concebido por obra del marido de la madre, o sea, se presume hijo de éste (can. 1115, § 1).

La segunda presunción es una presunción de legitimidad en favor del hijo que nace después de 180 días de la celebración del matrimonio y no más allá de 300 días de la cesación de la vida conyugal: en otras palabras, este hijo se presume concebido durante el matrimonio y por obra del marido de la madre (can. 1115, § 2).

El hijo nacido en los primeros 180 días de la celebración del matrimonio no se presume ni concebido durante el matrimonio ni concebido por obra del marido de la madre; pero demostrada la concepción por obra del marido de la madre es igualmente legítimo, incluyéndose en el caso *b*), considerado antes

Igualmente el hijo nacido después de los 300 días de la cesación de la vida conyugal no se presume concebido ni durante el matrimonio ni por obra del marido de la madre; y no habiendo nacido durante el matrimonio se ha de considerar legítimo sólo si prueban estos dos hechos.

Cuando haya duda sobre alguno de los hechos puestos como fundamento de estas presunciones (caso frecuente, p. ej., para los expósitos), el hijo no puede considerarse ilegítimo y debe ser considerado por lo tanto como legítimo, aunque sean desconocidos uno o ambos progenitores.

El hijo ilegítimo se llama también hijo natural. Pero en sentido estricto esta segunda calificación se da a los hijos ilegítimos cuyos progenitores al tiempo de la concepción o al tiempo del nacimiento, o al menos en un momento cualquiera durante el embarazo, estaban libres de todo impedimento dirimente u otra incapacidad (p. ej., enfermedad mental) al matrimonio. Los demás hijos ilegítimos se llaman hijos espurios: y entre éstos se distinguen los *orti ex damnato coitu*, o sea los adulterinos, los incestuosos y los sacrílegos, que son los hijos cuyos padres (o uno de ellos) durante todo el tiempo que va desde la concepción al nacimiento, estaban impedidos respectivamente por el impedimento del vínculo precedente, de orden sagrado o profesión religiosa o de consanguinidad o afinidad.

El hijo ilegítimo puede ser legitimado, adquiriendo así un estado jurídico similar (pero, en derecho canónico, no siempre igual) al de los hijos legítimos. La legitimación en derecho canónico sucede:

a) si los progenitores contraen entre sí matrimonio válido o putativo, siempre que se trate de hijo natural en sentido estricto, no de hijo espurio; a la celebración del matrimonio se equipara la convalidación del mismo;

b) si a los dos progenitores se les concede dispensa de un impedimento dirimente, siempre que el hijo haya nacido o al menos haya sido concebido en el momento en que se concedió la dispensa (can. 1116);

c) si la Sta. Sede (para los fieles de rito latino normalmente la Sda. Congr. de Sacramentos) concede por gracia la legitimación.

Cuando el matrimonio de los progenitores es sanado en raíz los hijos ilegítimos se encuentran en la misma posición en que se encontrarían si en el tiempo a que se remontan los efectos de la sanación hubiese sido celebrado matrimonio válido y, cuando la sanación comprenda dispensa de un impedimento, hubiese sido concedida entonces esta dispensa: la sanación en raíz, por lo tanto, puede hacer igualmente que sea considerado legítimo (no sólo legitimado) un hijo espurio (can. 1138, § 1-2). *Cip.*

3. Derecho civil. - El hijo es legítimo si es concebido durante el matrimonio (válido o putativo), por obra del marido de la madre; y es ilegítimo el hijo que no es concebido durante el matrimonio, o que no es concebido por obra del marido de la madre.

La ley presume con presunción absoluta (por lo tanto, sin admitir prueba contraria) que haya sido concebido durante el matrimonio el hijo nacido después de los 180 días siguientes al de la celebración del matrimonio, y antes de los 300 días siguientes a su disolución o la separación de los cónyuges (CCE, art. 108).

Presume además que el marido es el padre del hijo concebido durante el matrimonio, salvo que el marido lo desconozca, lo cual puede ocurrir sólo en algunos casos taxativamente indicados por la ley (CCE, artículos 109 ss.).

La acción de desconocimiento está sujeta en todo caso a términos rigurosos (2 meses después de la inscripcion del nacimiento en el Registro, si se hallare en el lugar el marido, o, en su caso, cualquiera de sus herederos. Estando ausentes el plazo será de tres meses si residen en España y de seis fuera de ella. Cuando se hubiere ocultado el nacimiento del hijo, el término, empieza a contarse desde que se descubre el fraude) (artículo 113).

La cualidad de hijo legítimo o ilegítimo no tiene en el derecho civil (a diferencia del derecho canónico) ningún efecto, a no ser en las relaciones familiares y patrimoniales entre los padres y los hijos.

Sólo podrán ser legitimados los hijos naturales, siendo éstos los nacidos fuera de matrimonio, de padres que al tiempo de la concepción de aquéllos pudieron casarse sin dispensa o con ella. La legitimación tendrá lugar: primero, por el subsiguiente matrimonio de los padres; segundo, por concesión real, o soberana en nombre del Jefe del Estado. Sólo se considerarán legitimados por subsiguiente matrimonio los hijos que hayan sido reconocidos por los padres antes o después de celebrado. Los legitimados por subsiguiente matrimonio disfrutarán de los mismos derechos que los hijos legítimos. La legitimación surtirá sus efectos en todo caso desde la fecha del matrimonio. La legitimación de los hijos que hubiesen fallecido antes de celebrarse el matrimonio aprovechará a sus descendientes.

Para la legitimación por concesión real deberán concurrir los requisitos siguientes: 1.°, que no sea posible la legitimación por subsiguiente matrimonio; 2.°, que se pida por los padres o por uno de éstos; 3.°, que el padre o madre que la pida no tenga hijos legítimos ni legitimados por subsiguiente matrimonio ni descendiente de ellos; 4.°, que si el que la pide es casado obtenga el consentimiento del otro cónyuge.

Podrá obtener también la legitimación por concesión real el hijo cuyo padre o madre ya muertos hayan manifestado en su testamento o instrumento público su voluntad de legitimarlo con tal que concurran la condición tercera, es decir, que el padre o madre no tenga hijos legítimos ni legitimados por subsiguiente matrimonio ni descendiente de ellos. La legitimación por concesión real da derecho al legitimado: *a*) a llevar el apellido del padre o de la madre que la hubiese solicitado; *b*) a recibir alimentos de los mismos; *c*) a la porción hereditaria que se establece en el CCE (CCE, arts. 119-28). *Tr.*

BIBL. — R. Genestal, *Histoire de la légitimation des enfants en droit canonique*, París, 1905; A. Larraona, *De legitimatione prolis*, en *Apollinaris*, 4 (1931), 57-58; C. Rebuttati, *Sul riconoscimento della prole naturale*, Roma, 1934; P. Ciprotti, *De prole legitima vel illegitima in iure canonico vigenti*, Roma, 1939; G. B. Funaioli, *L'evoluzione giuridica della famiglia*, Firenze, 1951; I. Pieroszewski, *La légitimation des enfants naturels simples par le mariage subséquent*, París, 1952.

LEGITIMISMO. — 1. Formulación teórica del l. - Contra la Revolución francesa, que proclamó el derecho de los pueblos a deponer a los soberanos, se afirmó la teoría de la intangibilidad de los reyes legítimos a quienes viene de Dios mismo el derecho a reinar por legítima descendencia. Este concepto de una investidura divina directa que se revela en ciertos sucesos históricos en favor de una determinada familia en uno u otro país, similar al privilegio de la familia de David sobre el pueblo hebreo, fué reducido a teoría por primera vez por obra del protestante Jacobo I, iniciador (1603) de las dinastías de los Estuardos (que reinaba en Escocia hacía ya varios siglos). Tuvo fortuna también en el continente favorecida por los monarcas absolutos y fué sostenida en Francia por el gran Bossuet. Durante la restauración que siguió a la caída de Napoleón se convirtió en teoría muy difundida incluso entre los católicos como reacción a los excesos demagógicos de la revolución; pero a partir del 48 fué perdiendo pie. En España subsistió más tiempo debido a la inestabilidad política y las luchas civiles del siglo pasado.

2. Valoración. - La doctrina tomista de que el poder viene de Dios, pero por medio del pueblo, doctrina común en la Edad Media, parece ser la más conforme con el derecho natural, y se encuentra reflejada incluso en las declaraciones de la Suprema Autoridad eclesiástica. Esto no significa la aceptación pura y simple de la *soberanía popular* como fué entendida por la Revolución. Ésta no reconocía límite ninguno a esta soberanía, mientras que la doctrina católica juzga que el pueblo está también subordinado a la ley moral natural, de origen divino, que le obliga a seguir ciertas normas, queridas por el *bien común*, fin de la sociedad civil, sea al tratar con las personas investidas de autoridad, sea al disponer eventualmente alguna mutación en la ordenación estatal. Cuando estas normas son seguidas lealmente no se admite que contra ellas un príncipe, aunque sea legítimamente reinante, pueda hacer valer de un modo absoluto el derecho a retener el poder como pensaban los legitimistas. Para éstos en caso de conflicto la única solución era que el príncipe espontáneamente renunciase a su derecho, del cual ningún otro podía hacerle decaer. Por lo que si de hecho era despojado del poder mantenía el derecho a usar la fuerza para volver al trono. La doctrina que más tarde prevaleció del rey constitucional que reina por voluntad de la nación excluye este derecho. La tendencia actual en Europa a abolir la forma monárquica de gobierno hace cada vez menos actuales estos problemas. *Boz.*

BIBL. — H. Von Srbik, *Metternich*, München, 1925-1926; Firenze, 1943; V. Marrero, *El tradicionalismo español del s. XIX*, Madrid, 1955; F. J. Lizarda, *Sucesión legítima a la corona de España*, Pamplona, 1945; F. E. de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, 1953; M. Ferrer, *Breve historia del legitimismo español*, Madrid, 1958.

LENGUAJE BAJO. — 1. Definición. - Por l. bajo entendemos el uso —en conversación ordinaria— de palabras y frases obscenas, triviales o vulgares *(erotica verba, sordida verba* y *rustica verba).*

2. Consideraciones psicológicas. - Es un hecho cierto y doloroso que el l. bajo va adquiriendo una especie de derecho de ciudadanía en clases y ambientes sociales que por razones de nacimiento, de educación y de buen gusto no debiera ni siquiera haber sido conocido; debemos dar de este hecho una explicación suficiente. Nos parece por lo tanto necesario señalar los motivos (de orden psicológico y tal vez también psicopatológico) que gobiernan tanto la formación y el uso del lenguaje trivial como su ascensión de los estratos inferiores y patológicos de la sociedad a los estratos superiores.

Los estudios de los sociólogos han demostrado ya hace mucho tiempo que las palabras bajas nacen de la amputación o de la deformación mecánica de las palabras de la lengua corriente, o más a menudo de la degradación de los objetos o de los conceptos que se quieren expresar. Obrando de este modo el l. bajo desfigura y deforma las palabras del uso normal para atacar y ridiculizar las cosas y conceptos que ellas representan. A veces los *rustica verba* pueden equivaler a una descarga agresiva de los que viviendo en los grados más inferiores de la escala social y no educados en el sentido cristiano de la vida ven con un sentido comprensible de rencor y de envidia a los que están más en alto y hablan la lengua común y pulida del diccionario oficial; los instintos menos nobles encuentran así un desahogo liberador atacando, desfigurando y mofándose de las cosas y las personas colocadas en una posición más alta que ellos.

Respecto de los *erotica verba* debe tratarse también de una descarga de los instintos bajos que las personas bien nacidas están en situación de frenar y desviar, mientras que los individuos vulgares no consiguen inhibirlas y se sirven incluso de aquellas palabras para dar desahogo de algún modo a solicitaciones sexuales. Añádase que las palabras obscenas se presentan con relativa frecuencia en el lenguaje de los oligofrénicos y de los frenasténicos. Trátase de una tendencia particular del espíritu de estos enfermos. como afirmaba Sollier hace ya más de 60 años.

En cuanto a los *sordida verba*, la interpretación psicológica que se ha de dar es semejante a la que hemos sugerido para las palabras impúdicas, con añadidura de cierto sentimiento de crueldad. La predilección por lo repugnante y sucio puede tener su raíz oculta en un sentimiento de crueldad y de erotismo; también aquí los individuos y las masas por razones biológicoindividuales, o por maligna presión del ambiente, o por otras causas, ven surgir más fácilmente de sus bajos fondos estos impulsos instintivos y transformarse en la explosión verbal. Naturalmente el impulso madura y estalla por falta de educación adecuada, especialmente en particulares circunstancias de ambiente. Aclarada a la luz de la sociología y de la psicología la gé-

nesis del l. bajo, debemos tratar todavia de comprender por qué se difunde en los rangos sociales elevados. Las causas de esta difusión son muchas.

Algunos *rustica verba* se han ido imponiendo poco a poco por haberse ido olvidando, o al menos despreciando, el motivo de su significado y constitución primitiva en los bajos fondos de la sociedad.

La relajación de las costumbres, propia de algunas épocas, y de la que nuestros días no están ciertamente inmunes, ha favorecido por su parte con la insurrección anárquica de los instintos inferiores la propagación del l. bajo en general. Esta difusión nos parece deberse también a las circunstancias de que una parte no pequeña de la humanidad contemporánea ha vivido por más o menos tiempo en circunstancias excepcionalmente desfavorables bélicas o postbélicas.

La promiscuidad de los sexos, hoy tan en boga, es también un incentivo notable por parte de las personas débilmente provistas del autocontrol, en el uso de los *verba erotica et sordida*; este uso — al igual que cualquier otro mal ejemplo — se difunde fácilmente por obra de cuantos son inclinados a una simiesca imitación de cuanto ven o que piensan que de esta manera adquieren una especie de madurez espiritual, enriqueciendo su conversación con palabras tabernarias o groseras.

Estos diferentes motivos hacen que el l. bajo se vaya propagando abiertamente en las escuelas, en los salones y en los lugares públicos, y que se vaya empleando la conversación común para dar fuerza al argumento, para hacerse interesante o gracioso, o para adaptarse a los tiempos. Así, sobre todo por parte de la juventud, se ha creado y está en auge una fraseología esmaltada de palabras dialectales o de la jerga, de interjecciones groseras o curiosamente estereotipadas, de manierismos verbales, de términos equívocos o palabrotas realmente de taberna.

3. Reflejos morales. - El l. bajo encuen-
sociedad, si bien el mismo pueblo ignorante que tiene un alma delicada y sobre todo sentido de la cortesía y educación cristiana se abstiene de las palabras viles o groseras. El lenguaje vulgar puede explicarse también dentro de ciertos límites cuando lo emplean escritores (comediógrafos y novelistas) con la intención de dar más carácter a algún perse emplea en los estratos inferiores de la
tra hasta cierto punto su explicación cuando sonaje vulgar, innoble o despreciable.

Limitándonos a algunos *rustica verba*, cuando estas palabras sean usadas por personas cultas con motivo suficiente y con parsimonia, y dentro de los límites de la limpieza y buenos modos, no constituyen motivo de reprobación, ya que imprimen al discurso una significativa evidencia que puede enriquecer, precisar y mejorar la expresión del pensamiento.

En cambio, no hay justificación ética ninguna cuando se trata de *verba erotica et sordida*, empleadas a veces incluso por personas cultas, bien nacidas, educadas, y precisamente en estos casos es cuando se habla ordinariamente de l. bajo para significar precisamente el uso de palabras groseras o sucias en las conversaciones habituales de la buena sociedad.

¿Cómo se puede combatir el vicio del l. bajo? Ésta es cuestión principalmente de educación o mejor de reeducación: conviene que quien usa estas groseras expresiones sea reprendido amorosa, pero firmemente, cada vez que se le escape una palabrota. Como enseña la psicología de la conducta, la palabra es también acción, ya que en el fondo decir es hacer, esto es, comportarse: de aquí se saca el corolario de que el l. bajo, incluso por su origen, denota falta de dignidad y de conciencia de la propia posición intelectual y moral. Cuando se convence de esto quien cae en este defecto no tarda en perder su mal hábito, sugerido generalmente por el deseo pueril de estar a la altura de los tiempos con estos signos tan poco originales de... distinción y de snobismo, que tienen no pocos puntos de contacto con la blasfemia de los que no quisieran con ella ofender a Dios, pero la emplean (sobre todo cuando estan encolerizados) como interjección deplorable y peligrosa, con grave escándalo de todo espíritu educado y fino.

Los que por deficiencias de crítica o de frenos inhibitorios se muestran reacios a una reeducación persuasiva pueden ser llevados a un neuropsiquiatra, que podrá colaborar en la curación conveniente de las anomalías intelectuales afectivas o morales que pudieran existir, de las cuales es expresión el l. bajo.

Sobre la especie y gravedad del pecado del l. bajo, v. *Conversaciones malas*. *Riz.*

BIBL. — M. Benvenuti, *Fondamenti bio-psicologici per una igiene mentale delle principali fasi della vita umana*, Roma, 1949; A. Niceforo, *Basso linguaggio. Psicologia, psicopatologia, arte*, en *Gazzeta sanitaria*, 21 (1950), n. 3.

LENOCINIO. — El l. es una de las formas más graves de delincuencia contra las buenas costumbres y el honor sexual. Consiste en obligar o inducir a una persona a servir a la libido ajena. La consumación de este delito se verifica en el momento en que el sujeto pasivo comete realmente la acción, pero no parece ser esencial que la actividad criminal se haga con objeto de lucro o que por ella se contraiga el hábito (circunstancias que pueden dar lugar a configuraciones específicas del delito o a agravar el delito mismo).

El CIC considera el l., particularmente en relación con la pena, bajo un triple aspecto, según que el sujeto activo sea un laico o un clérigo menor o un clérigo mayor.

En el primer caso (laico) el l., después de legítima condena, es castigado *(ipso facto)* con la infamia *(infamia iuris)*: pena que sigue a la condena, sin necesidad de ser pronunciada por el juez (pena *latæ sententiæ:* can. 2357, § 1); el juez, sin embargo, puede añadir si el caso lo requiere otras penas; en el segundo caso, esto es, cuando se trata de un clérigo menor, además de las penas señaladas en el caso precedente, según la gravedad de la culpa, el reo debe ser castigado con otra pena que ha de ser irrogada por el juez *(ferendæ sententiæ)*, pena que puede llegar incluso a la dimisión del estado clerical (can. 2351); en el tercer caso, esto es, si el sujeto activo es un clérigo mayor, la pena es la suspensión, la *infamia iuris*, la privación de todo oficio, beneficio, pensión, encargo, no excluída la deposición en los casos más graves (penas todas que ha de irrogar el juez [*ferendæ sententiæ*]: canon 2359, § 2). El CPE considera los casos de cooperación o protección a la prostitución de una o varias personas dentro o fuera de España. El de los que por medio de engaño, violencia, amenaza, abuso de autoridad u otro medio coactivo, determinan a persona mayor de 23 años a satisfacer deseos deshonestos de otra. El retener por los medios indicados contra su voluntad en prostitución a una persona (CPE, art. 431, n. 2, 3 y 4). El promover, favorecer o facilitar habitualmente la prostitución o corrupción de persona menor de 23 años (CPE, art. 438). Por otra parte, el CCE da por causa legítima para pedir el divorcio, o sea, la suspensión de la vida común de los casados, la propuesta del marido para prostituir a su mujer. El conato del marido o de la mujer para corromper a sus hijos o prostituir a sus hijas o la connivencia en su corrupción o prostitución (artículo 105). Declara igualmente incapaces de suceder en la herencia por causa de indignidad a los padres que abandonaren a sus hijos y prostituyeren a sus hijas o atentaren a su pudor (art. 756) (v. *Prostitución, Trata de blancas*). *Vio.*

Fundándose en la incontestable ilicitud de la prostitución ante la teología moral y ante el mismo derecho natural, y en la protección de la moral social y en el respeto debido a la dignidad de la mujer, el Estado español por el Decreto-ley de 3 de marzo de 1956 (BOE 21 [10 marzo 1956], 1611) declaraba tráfico ilícito la prostitución, prohibiendo en todo el territorio nacional las mancebías y casas de tolerancia, cualesquiera que fuesen su denominación y los fines aparentemente lícitos a que declarasen dedicarse para encubrir su verdadero objeto. La infracción de estas disposiciones se entienden comprendidas dentro de los arts. 431 y 438 y concordante del CPE, que se refieren a los delitos de escándalo público, prostitución y corrupción de menores. Al mismo tiempo se encomienda al Patronato para la Protección de la Mujer la creación, fomento y coordinación de las instituciones sin carácter penitenciario para la enmienda y regeneración de las caídas y defensa y protección de todas las que en lo sucesivo pudieran correr el riesgo de dedicarse a dicho ilícito comercio. *Vio.-Tr.*

BIBL. — D. Renden, *Lenocinio*, en EI, XX, p. 846; A. Lanza y P. Palazzini, *Theologia moralis - Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p. 143; P. Gemahling, *Una institución indigna de la civilización moderna: la prostitución reglamentada*, en *Est.* (B. Aires) (1931), 161-170; L. de Echevarría, *En torno al Decreto-Ley de 3 marzo de 1956 de abolición de la prostitución en España*, en *Lumen* (1956), 169-181.

LESIÓN. — 1. Noción general. - Es el daño que viene a sufrir uno de los sujetos de un negocio jurídico bilateral (contrato, disposición testamentaria, etc.) cuando entre la prestación de una parte y la contraprestación de la otra se verifica una notable desproporción, en la cual el otro sujeto obtiene una ventaja no moral.

La l. es un instituto típico del derecho romano postclásico, cristianizante, introducido por Justiniano sobre la base de los principios de la equidad *(æquitas)*, a fin de proporcionar una acción rescisoria al que por haber sido perjudicado sin dolo o violencia *ab extrinseco* en un contrato no puede disfrutar de las acciones ordinarias de anulación.

2. L. en sentido estricto. - La l. es una fi-

gura específica que no puede ser confundida con el daño en general que de cualquier modo proviene a una parte en un negocio o contrato, p. ej., por dolo, error esencial o por otro vicio de consentimiento (v. *Daño, Restitución*).

El concepto específico de l. ocurre solamente cuando el hecho dañoso, o sea la desproporción entre prestación y contraprestación, depende de un hecho por sí jurídicamente independiente del pleno consentimiento del perjudicado, p. ej., del estado de necesidad de éste, de que se aprovecha la otra parte para obtener una ventaja indebida.

De ordinario, por lo tanto, en la l. el hecho dañoso no es nunca tal que vicie por sí mismo el consentimiento o invalide el contrato, ni tal que pueda acogerse a las acciones ordinarias de anulación. Sin embargo, como determina la ruptura de la equidad que por derecho natural debe existir en los negocios bilaterales onerosos, con daño de una parte y ventaja no normal en la otra, las ordenaciones positivas tienen el deber de proporcionar de algún modo al perjudicado la posibilidad de rehacerse. Esto se verifica mediante la concesión a la parte perjudicada de la acción de rescisión del contrato.

La l. es *simple* cuando el valor de la prestación que uno ha realizado o prometido es inferior a la mitad de la contraprestación; enorme o *ultra dimidium* cuando sobrepasa la mitad; *enormísima* si supera los dos tercios.

3. L. EN EL DERECHO CANÓNICO. - En derecho canónico se concede la acción de rescisión del contrato cuando, *ex errore*, una de las partes ha sufrido l. grave, más de la mitad del valor de la cosa (*ultra dimidium:* canon 1683, § 2).

4. L. EN EL DERECHO ESPAÑOL. - a) *L. en los contratos.* El derecho español no prevé la rescisión de los contratos por lesión fuera de los casos siguientes:

1) los contratos que pudieran celebrar los tutores sin autorización del consejo de familia, siempre que las personas a quienes representan hayan sufrido lesión en más de la cuarta parte del valor de las cosas que hubiesen sido objeto de aquéllos;

2) los celebrados en representación de los ausentes, siempre que éstos hayan sufrido la lesión a que se refiere el número anterior (CCE, arts. 1291, 1293, 1296).

Fuera de los casos señalados la falta de reciprocidad económica de las prestaciones de un contrato y la consiguiente lesión para una de las partes no determina en nuestro Derecho la ilicitud de la causa, ni siquiera su rescisión.

b) *L. en las particiones.* La partición hereditaria puede ser rescindida por l. cuando alguno de los herederos prueba haber sido lesionado en más de la cuarta parte. La rescisión por l. se admite incluso en el caso de división hecha por el testador en el caso de que perjudique la legítima de los herederos forzosos, o de que aparezca o racionalmente se presuma que fué otra la voluntad del testador. La acción rescisoria por causa de lesión durará cuatro años contados desde que se hizo la partición. El heredero demandado podrá optar entre indemnizar el daño o consentir que se proceda a nueva partición. La indemnización puede hacerse en numerario o en la misma cosa en que resultó el perjuicio. Si se procede a nueva partición no alcanzará ésta a los que no hayan sido perjudicados ni percibido más de lo justo. No podrá ejercitar la acción rescisoria por lesión el heredero que hubiese enajenado el todo o una parte considerable de los bienes inmuebles que le hubieren sido adjudicados. La omisión de alguno o algunos objetos o valores de la herencia no da lugar a que se rescinda la partición por lesión, sino a que se complete o adicione con los objetos o valores omitidos. La partición hecha con preterición de alguno de los herederos no se rescindirá, a no ser que se pruebe que hubo mala fe o dolo por parte de los otros interesados; pero éstos tendrán la obligación de pagar al preterido la parte que proporcionalmente le corresponda. La partición hecha con uno a quien se creyó heredero sin serlo será nula (CCE, arts. 1073-1081).

5. VALORACIÓN TEOLÓGICOMORAL. - En rigor se puede dudar de que la l. constituye violación de una relación estricta de justicia conmutativa. El propietario de la cosa, así como puede donarla, puede ciertamente venderla a precio menor que el justo. Vale también en este caso el axioma romanista: *Naturaliter concessum est, quod pluris sit minoris vendere.* Pero cuando la desproporción es notable y resulta de haber aprovechado el estado de necesidad del perjudicado con una ganancia indebida por la otra parte, si la misión de restablecer los justos términos no es propio de la justicia conmutativa, ciertamente lo es de la justicia legal y social.

Basta esto para que a la l. grave corresponda una obligación grave de conciencia de restituir o compensar por la ventaja inde-

bida al perjudicado después de la sentencia que rescindió el contrato.

Esto vale para la l. en sentido estricto, técnico, específico, que no excluye la libertad del consentimiento en el contratante perjudicado ni incluye acción dolosa por la otra parte. Para la l. en sentido lato e impropio, equivalente a daño en general, v. *Daño, Restitución*. Para la l. personal, v. *Mutilación*. *Zac.-Tr.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theologiæ moralis principia*, II, Roma, 1937, n. 392, p. 390; M. KUPPENS, *De læsionis influxu in contractibus*, en *Rev. eccl.* Liège, 34 (1947), p. 57, 63; L. DE LUCA, *Sulla natura giuridica dell'azione di rescissione per l. nel CIC*, en *Il diritto eccl.* (1941), 429 ss.; V. HEYLEN, *Tract. de iure et iustitia*, Malines, 1950, p. 258 ss.; R. NAZ, *Lésion*, en DDC. VI, 402-404.

LESIÓN PERSONAL. — 1. NOCIÓN. - Existe la l. personal cuando, aun no teniendo intención de matar, se ocasiona un daño a sí o a otros en el cuerpo, en la salud o en el estado mental. En cambio, tenemos un homicidio frustrado (v.) cuando existe la intención de matar. Distínguese de la mutilación (v.), por la cual se entiende el corte o extirpación (o cualquier otra acción equivalente, p. ej., la atrofia perfecta y completa) con la cual se suprime un órgano propiamente dicho (los ojos, la lengua, etc.) o una parte del cuerpo que tiene una función orgánica (manos, brazo, etc.). La l. personal, lo mismo que la mutilación, es grave o leve según la importancia de la parte lesionada o mutilada y la gravedad de las lesiones. Fácilmente la lesión grave puede provocar la mutilación. En relación con la licitud de la l. personal conviene recordar la diferencia entre la indirecta y la directa. Se tiene l. personal indirecta cuando no sólo no es pretendida y querida por el agente (sólo es permitida o tolerada), sino que al mismo tiempo esta l. o no es efecto inmediato de la acción puesta (p. ej., en el caso de legítima defensa contra un injusto agresor, durante la cual llega a ser herido el agresor) o si es inmediato, la l. personal es producida juntamente con otro efecto el cual tenía derecho o deber de producir el agente (por ej., una legítima tentativa de fuga); en cambio, existe la l. personal directa cuando ésta no sólo es producida inmediatamente y por sí misma por la acción del agente (p. ej., una serie de golpes), sino que al mismo tiempo es también querida y pretendida en sí misma o como medio para un fin que el agente quiere conseguir, aunque no tenga derecho a él (p. ej., para verse libre del servicio militar) o teniendo este derecho.

En cuanto se refiere a la licitud de la l. personal indirecta se han de tener presentes los principios generales de la moral sobre la causa con doble efecto de los cuales uno no es bueno (v. *Efecto doble*). Para la licitud de la l. personal directa conviene recordar que en general está prohibida, como acción intrínsecamente ilícita, en cuanto que ninguno tiene dominio directo o de propiedad sobre sus miembros o sobre los miembros ajenos. Sin embargo, teniendo el hombre su dominio útil es lícita en el caso de que sea indispensable para la salvación de la persona: de aquí la licitud, p. ej., de la fuga, en caso de incendio o siniestro aun a costa de graves lesiones personales.

2. LA L. PERSONAL EN EL CIC. - En el derecho canónico puede considerarse en algunos casos como especie de l. personal la violación del privilegio del canon (v. *Privilegio de los clérigos*), que protege la vida, la dignidad, la libertad de un eclesiástico o religioso (can. 2343), con diversas penas espirituales que van desde la excomunión a la privación de determinados derechos y a la infamia. Se ha de observar, sin embargo, que aquí el delito puede ocurrir aun sin l. personal verdadera y propia, esto es, sin daño en el cuerpo, en la salud o en el estado mental del ofendido, como ocurre en quien daña solamente la dignidad de la persona del clérigo (cfr. can. 119, 2343). Siendo la l. personal verdadera y propia uno de los delitos llamados de foro mixto, si quien la comete es un laico, la Iglesia deja al poder civil el castigo del delito; si se trata de un clérigo la Iglesia se reserva el derecho de infligir la pena. Pero como de hecho en las legislaciones modernas los clérigos tienen el mismo tratamiento que los laicos, el juez eclesiástico habrá de tener esto en cuenta para no agravar demasiado las penas (canon 2223, § 3, n. 2). De todos modos el laico que fuese condenado por el juez civil por un delito semejante queda excluído en el foro eclesiástico de los actos legítimos y privado de cualquier oficio (can. 2354, § 1). En cambio, cuando se trata de un clérigo, además de la obligación de reparar los daños, las penas que se han de infligir son las siguientes: penitencias, censuras, privación del oficio, beneficio, dignidad y deposición según los casos y las crcunstancias más o menos graves (can. 2354, § 2). Si la l. personal provoca una grave mutilación, el reo se hace

irregular (can. 985, n. 5: v. *Irregularidad e impedimentos*).

Algunas veces se considera un delito el simple conato de realizarlo; pero de ordinario la pena es proporcionada al grado de culpabilidad, incluso en las lesiones preterintencionales. *Pug.*

3. La l. en el CPE. - El codigo penal dedica el cap. IV del tit. VIII a las lesiones, estableciendo las penas para los que produjeren a otro lesiones graves, imbecilidad, impotencia o ceguera, pérdida de algún miembro principal o inutilidad para el trabajo, incapacidad para el mismo, quebranto en la salud de los obreros por infracción de leyes del trabajo, automutilación y mutilación para lograr la exención del servicio militar, etc. (arts. 418-427). *Tr.*

BIBL. — E. Altavilla, *Delitti contro la persona*, Milano, 1934.

LETANÍAS. — 1. Datos históricos. - Las l. entendidas como súplicas, tienen un origen antiquísimo: en efecto, se las encuentra entre los paganos, los cuales las recitaban, mientras se dirigían en procesión a los altares de los dioses. No pocos autores hacen mención de algunas l. llamadas del Antiguo Testamento, que solían recitar los hebreos públicamente en el templo o privadamente en sus propias casas. Por lo que se refiere a la Iglesia católica, de un antiguo Ritual Romano se deduce que en la procesión que se solía hacer en la vigilia de la Asunción de la Sma. Virgen, procesión que partía de Sta. María Menor para dirigirse a Sta. María Mayor, se prescribía el rezo, cien veces, del *Kyrie eleison.* Estas invocaciones del *Kyrie eleison* estaban en uso no sólo entre los hebreos y los cristianos, sino que eran familiares también a los paganos: San Agustin nos da a conocer que eran comunes a los latinos y a los bárbaros (Ep., 178). Está fuera de duda, sin embargo, que las l. con la invocación de los santos estaban en uso en el Oriente en tiempo de San Gregorio Taumaturgo.

2. Noción. - La palabra letanía (λιτανεία) es palabra griega que significa suplicaciones humildes, y fervorosas y devotas plegarias. San Basilio usa la palabra letanía para expresar las súplicas públicas que se elevaban al Señor para implorar el socorro de su misericordia (Ep., 63). Los latinos han retenido el *Kyrie eleison* (Señor, ten piedad) de los griegos, en tanto que San Gregorio I ha añadido el *Christe eleison;* la invocación de los santos fué agregada poco después de San Gregorio I, como aparece de los Martirologios que llevan el nombre de San Jerónimo.

3. L. de los santos. - Se dividen en mayores y menores, según que se recen el día de la fiesta de San Marcos Evangelista (25 abril) o en los días de las Rogativas. Según algunos las l. mayores se llaman asi porque la procesión de San Marcos se dirigia a Sta. María Mayor, mientras que las procesiones de las rogativas se dirigían a iglesias menores. Según otros la denominación se deriva del hecho de la mayor solemnidad de la primera procesión en relación con las otras, mientras que otros lo atribuyen a la duración del recorrido. Un sacramentario gregoriano nos hace saber, en efecto, que en la festividad del dia de San Marcos salía de la iglesia de San Lorenzo in Lucina para dirigirse, por medio de la vía Flaminia, el puente Milvio y los prados de Nerón, a la iglesia de San Valentín y a una Cruz al otro lado del puente, para llegar finalmente a San Pedro, donde se celebraban solemnemente los misterios sagrados después de haberse detenido en el atrio para el rezo de la colecta *Adesto, Domine.*

Muchos piensan que estas l. fueron compuestas e instituídas por San Gregorio Magno en el año 600, opinión rechazada, sin embargo, por otros por el hecho de que de ellas se hace mención en muchos concilios anteriores a San Gregorio.

Por el contrario, se juzga comúnmente que las menores fueron instituídas por San Mamerto, para impetrar el alejamiento de algunos lobos que infestaban el país, con grave daño del pueblo.

Al rezo de las l. de los santos están concedidas las siguientes indulgencias: 1) parcial de 10 años y plenaria para los que en el día de San Marcos o en las ferias de Rogativas asistan a la sagrada función que suele celebrarse en esos días; 2) de siete años si en estos días a falta de esta función sagrada rezan devotamente estas l.; 3) de cinco años y plenaria mensual por el mismo rezo hecho en cualquier día del año (*Enchiridion indulgentiarum*, ed. 1952, n. 687).

4. L. lauretanas. - Son las l. que se rezan en honor de la Sma. Virgen y se llaman lauretanas porque se cantan con gran solemnidad y especial devoción todos los sábados en el Santuario de Loreto. Se ignora quién sea su autor, pero se cree que son muy antiguas; más aún, según algunos fueron compuestas por los mismos Apóstoles después de la Asunción de la Sma. Virgen al cielo. Según estu-

dios recientes las l. lauretanas no pueden juzgarse tan antiguas: De Santi piensa que fueron impresas por primera vez en un manual italiano de Loreto en 1576, mientras que el Dr. Paulus ha demostrado que fueron publicadas ya en 1558 en Dillingen, muy probablemente por obra de San Pedro Canisio. Por lo demás, todo hace creer que el texto estaba ya en uso en Loreto desde la primera mitad del s. XVI. Ha habido algunas adiciones posteriores, la última de las cuales es *Regina in cœlum assumpta*, prescrita en el rezo después de la definición del dogma.

La indulgencia de 300 días concedida por S. S. Pío VII por decr. 30 septiembre 1817 fué absorbida por la indulgencia de 7 años y la plenaria mensual concedida por la Sagrada Penitenciaría Apostólica por rescripto de 28 marzo 1933 (ibíd., n. 319).

5. L. DEL SMO. NOMBRE DE JESÚS. - Estas l. estaban en uso a principios del s. XV; se cree que fueron sus probables autores San Bernardino de Siena y San Juan de Capistrano, celosos predicadores del Nombre de Jesús.

En muchas ocasiones se ha pedido a la Sta. Sede la aprobación expresa de estas l., pero la Sda. Congr. de Ritos respondió siempre en sentido negativo. Sin embargo, en 1862, con ocasión de la solemne canonización de los mártires japoneses, muchos Cardenales y Obispos rogaron al Sto. Padre que eligiera e indulgenciara una de sus fórmulas, súplica que fué benignamente acogida por el papa Pío IX, el cual enriqueció su rezo con 300 días de indulgencias para las diócesis de los Obispos que habían presentado la súplica, gracia que más tarde extendió León XIII a todos los fieles.

Según rescripto de la Sda. Penitenciaría Apostólica, al rezo de estas l. han sido concedidas una indulgencia de 7 años y la plenaria mensual (ibíd., n. 114).

6. L. DEL SDO. CORAZÓN. - Estas l. fueron rezadas por primera vez a principios del año 1721 durante una solemne procesión que se desarrolló por las calles de Marsella por iniciativa del entonces Obispo de aquella ciudad Mons. de Belzunce, para obtener del Señor el alejamiento del azote de la peste de la ciudad. Estas l. fueron tomadas de un libro de piedad de la venerable Ana Magdalena de Ramusat, pero su autor principal se cree que fué el P. Croiset, S. I. Fueron aprobadas el 7 junio 1898 para las diócesis de Marsella, Autun y para la Orden de la Visitación, pero poco después, por iniciativa de la Compañía de Jesús, fueron aprobadas para toda la Iglesia por decreto de la Sda. Congr. de Ritos de 2 abril 1899.

La indulgencia de 300 días, una vez al día, concedida por el rezo de estas l. por León XIII con Decr. de la Sda. Congr. de Ritos de fecha 2 abril 1899, fué absorbida por las indulgencias de 7 años y la plenaria mensual concedidas (por el mismo rezo) por la Sda. Penitenciaría Apostólica por rescripto de 10 marzo 1933 (ibíd., n. 245).

7. L. DE SAN JOSÉ. - Estas l. en honor de San José, padre putativo del Salvador divino, fueron aprobadas por Decr. de la Sda. Congregación de Ritos de 18 marzo 1909 y enriquecidas con 300 días de indulgencia. Según un rescripto de la Sda. Penitenciaría Apostólica de 21 marzo 1935 por el rezo de estas l. se concede una indulgencia parcial de 5 años y la plenaria una vez al mes (ibíd., n. 462).

La aprobación de cualquier otra letanía está reservada a la Sda. Congr. de Ritos (Clemente VIII, Const. *Sanctissimus*, septiembre 1601). Dentro del mismo culto privado, no pueden ponerse en circulación nuevas l. sin la aprobación del Ordinario del lugar (canon 1259, § 2). Ni puede editarse tampoco sin la aprobación del Ordinario ningún texto de las l. arriba citadas (can. 1391). *I. de A.*

BIBL. — MABILLON, *Mus. ital.*, r. II, comm. V, París, 1724, p. 34; A. M. LEPICIER, *Le indulgenze*, Vicenza, 1931, p. 294; F. BERINGER, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, París, 1925, p. 230.

LEY. — 1. CONCEPTO. - El concepto de l. es amplísimo: comprende todas las normas necesarias en el obrar o suceder; por lo tanto, tenemos muchas clases de leyes, distintas según las formas y las fuentes de la necesidad, y según los medios de su ejecución.

De las formas de la necesidad se deriva la distinción de l. física, artística (técnica), ética. La primera es la necesidad bruta, sin libertad; la segunda es la necesidad en un sujeto psicológicamente libre y sin obligación, la tercera es la necesidad en un sujeto dotado de libertad, pero que lleva consigo la obligación. Nosotros nos ocupamos aquí solamente de la l. ética.

2. FUENTES DE NECESIDAD DE LA L. - Las fuentes de la necesidad (en la l. ética) pueden ser la constitución misma de las cosas, o la libre voluntad del legislador; por lo que tenemos la l. *natural* y la *positiva*. Ésta, según los diversos legisladores, podrá ser *divina*, *eclesiástica*, *civil*, etc.

Los modos de ejecución son dos: el voluntario y el coercitivo. De ellos nace la dis-

tinción de la l. ética en *moral* y *jurídica*. La primera es el vínculo interior de la conciencia, y, por lo tanto, exige siempre la voluntad del sujeto, esto es, la ejecución voluntaria, espontánea. La segunda es el vínculo exterior, la presión social; por lo que puede también ser verificada sin la voluntad del sujeto; o sea, que admite la ejecución coaccionada. Conviene con todo tener presente que a menudo la l. jurídica va acompañada de la moral; y entonces puede hacerse obligatoria la ejecución voluntaria.

3. CUALIDADES DE LA L. - A propósito de la l. positiva humana se han de recordar sus características esenciales, cuya ausencia quita a la l. su fuerza obligante; éstas son legitimidad, racionabilidad, utilidad común, promulgación. La *legitimidad* existe cuando la l. procede de la autoridad legítima de modo debido (éste lo establece ordinariamente la ley constitutiva de cada sociedad). La *racionabilidad* se requiere por la misma naturaleza del hombre y se deduce de la materia de la l., la cual sería ciertamente y siempre irracional si fuese inmoral, y lo sería casi siempre si exigiese de todos actos superiores a las fuerzas comunes (heroicos). La *utilidad común* la impone la misma l., la cual es norma social, y debe servir al bien de todos los miembros de la sociedad; la falta de justicia distributiva es una ofensa a esta exigencia de la l. (v. también: *L. civil, L. divino-positiva. L. eclesiástica, L. natural, Legislador, Resistencia al poder injusto*). Para su promulgación, v. *Promulgación*; para la cesación, v. *Abrogación*, cesación de la l., exención de la l.; para la interpretación, v. *Interpretación de la ley;* v. también *Prórroga de la ley*. *Gra.*

BIBL. — F. SUÁREZ, *De legibus*, Antuerpiæ, 1613; VIDALA PAPALE, *Le leggi nella dottrina di S. Agostino e S. Tommaso*, Catania, 1894; F. CLAEYS BOUUAERT, *Tractatus de legibus, de virtutibus in genere et de peccatis in genere*, Gandavi, 1924; G. BERNARD, *La valeur de la loi*, París, 1928; A. VAN HOVE, *De legibus*, Mechliniæ-Romæ, 1930; F. SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, 11 vols., Madrid, 1918-1921.

LEY (Observancia de la). — 1. OBLIGACIÓN DE OBSERVAR LA LEY. - En la naturaleza de la ley está el crear la obligación. La l. se ha de observar en la medida, en el tiempo y en el modo prescrito por la misma l.

2. LETRA Y ESPÍRITU. - Podemos distinguir, sin embargo, una doble observancia de la l., la una jurídica, la otra espiritual: la primera se contenta con ejecutar el precepto en su determinación material; en cambio, la segunda trata de recoger el espíritu para alcanzar el fin pretendido por el legislador. Sólo la primera puede ser impuesta por la l. humana en cuanto tal. Pero no constituye ciertamente el modo más perfecto de cumplir el deber propio.

Más aún, el bien individual y a veces el mismo bien social pueden exigir una observancia más espiritual: en efecto, no son sólo las acciones externas las que ayudan a la sociedad, especialmente si ésta persigue, como la Iglesia, un fin espiritual. Sin embargo, en este caso se trata de un deber formalmente distinto del que se deduce de la l. humana en cuanto tal. *Pal.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Romæ, 1930; A. BERNAREGGI, *La legge morale e le leggi positive: legge positiva civile, legge morale, legge religiosa*, en *L'autorità sociale nella dottrina cattolica* (Settimane sociali, XI sess., 1924), Milano, 1924, p. 101 ss. V. también los tratados citados al pie de *Ley* y *Ley eclesiástica*.

LEY CIVIL. — 1. PROBLEMA. - La principal cuestión que a este propósito se ha de plantear al moralista es la siguiente: si la l. civil obliga en conciencia. Responder que sí puede ser exagerado; responder que no puede ser laxismo; decir que las leyes civiles no obligan antes, sino después de la sentencia del juez puede parecer a un profano un compromiso artificioso. Esta abundancia de respuestas se debe además de a tendencias generales de doctrina, a la complejidad del problema, que exige algunas distinciones y observaciones.

2. SOLUCIÓN. - *a*) Ninguna ley obliga ni antes ni después de la sentencia del juez si es injusta; es injusta si es contraria a una ley superior (especialmente natural o divino-positiva), si no procede de la autoridad competente, si no se dirige al bien común, si distribuye ventajas y cargas en medida desproporcionada a los méritos y capacidad de los ciudadanos. Se ha de observar, sin embargo, cuando la ley nos manda realizar actos moralmente ilícitos no nos sería permitido observarla; en cambio, cuando, aun siendo injusta, no nos conduce a actos ilícitos, entonces podemos observarla y podemos también ser obligados a ella por consideraciones de orden general, extrínsecas al valor de la ley misma. Además, promulgada la ley por la autoridad competente el ciudadano debe juzgarla justa, mientras no se pruebe lo contrario; y es muy difícil probar la injusticia de una ley por los dos últimos argumentos que hemos citado (inutilidad para el bien común; violación de la justicia distributiva).

b) En las leyes penales conviene distinguir la obligación principal de obedecer a la ley y la hipotética de sufrir el castigo en caso de transgresión. La primera obligación de ordinario rige en conciencia; exceptúanse algunas leyes que los moralistas llaman meramente penales y que se admiten y dejan al sujeto en la libre elección entre la ejecución de la ley y la satisfacción de la penalidad. La segunda obligación, la hipotética de someterse a la pena no rige nunca antes de la sentencia del juez (o intimación del funcionario público en las multas); más aún, cuando se trata de penas corporales (comprendida la prisión) no se puede decir que exista ni siquiera después de la sentencia del juez; le obliga al juez a pronunciarla y a los agentes públicos a ejecutarla, pero no al delincuente a infligírsela a sí mismo.

c) Las leyes que determinan el derecho de propiedad en los casos en que éste queda dudoso o indeterminado por la ley natural se juzga que obligan en conciencia, no sólo después de la sentencia del juez (lo cual ninguno niega), sino incluso antes (como enseñan los moralistas más serios). Tales son, p. ej., las leyes que establecen la porción legítima que corresponde a los herederos o la proporción en que se ha de dividir el tesoro hallado.

d) Las leyes irritantes o inhabilitantes (que declaran nulo el acto o inhábil la persona) de ordinario no obligan a reconocer la nulidad de los actos realizados contra ellas, si no es después de la sentencia del juez; y esto porque las legislaciones civiles suelen considerar estos actos no como inicialmente nulos, sino como anulables, a requerimiento de parte. No se niega, sin embargo, al legislador civil la potestad de anular los actos anteriores a la sentencia judicial; y cuando consta que éste es el sentido de la ley es obligatorio conformarse a él. *Gra.*

BIBL. — E. RANWEZ, *De lege tributorum*, en *Collat. namurc.*, 17 (1922-23); G. RENARD, *La théorie des leges mere poenales*, París, 1929; P. CIPROTTI, *La canonizzazione delle leggi civili*, Roma, 1941; L. R. SOTILLO, *La obligatoriedad de las leyes civiles en conciencia*, en *Rev. Esp. de Der. Can.* (1946), 135-171; 669-695.

LEY DIVINOPOSITIVA. — 1. NOCIÓN. - Es la que emana de la voluntad de Dios legislador, fuera de las exigencias convenidas en el orden natural de las cosas; esto es, es un mandato que da Dios, pero que podría no dar sin contradecir por ello la naturaleza de las cosas.

De hecho vemos que Dios ha dado leyes de esta clase que pueden dividirse en tres períodos históricos: primitivo, judaico, cristiano. El *primitivo* comprende las leyes dadas a los patriarcas, desde Adán hasta Moisés; el *judaico* comprende todo el período de la historia hebraica, con las leyes recogidas en el Antiguo Testamento; el *cristiano* o período del Nuevo Testamento contiene la l. evangélica.

2. OBLIGACIÓN. - Las leyes de los dos primeros períodos (primitivo y judaico) en cuanto leyes positivas fueron abolidas; más aún, las que regulaban los actos de culto (ceremoniales) actualmente sería ilícito observarlas. Las leyes cristianas fueron dadas directamente a los cristianos; pero como el cristianismo es una religión universal, se puede decir que indirectamente han sido dadas también a los infieles, en cuanto que ellos también son llamados a entrar en el seno de la Iglesia. *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I-II, q. 98-108; K. BOCKENHOFF, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, Paderborn, 1903; P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941, p. 11-42.

LEY ECLESIÁSTICA. — 1. NOCIÓN. - Es la ley emanada de los órganos competentes de la Iglesia.

Los órganos legislativos de la Iglesia son: el Sumo Pontífice y los concilios ecuménicos para toda la Iglesia; los Oispos y los concilios locales para sus respectivos territorios; los Superiores de los institutos religiosos, según sus constituciones.

2. OBLIGACIONES. - El sujeto de la ley eclesiástica es todo bautizado, aunque no sea católico (salvo especiales excepciones, establecidas en las mismas leyes o introducidas por costumbre legítima). La obligación de observarla comienza a los siete años cumplidos (salvo particulares excepciones, expresadas en la ley). Las leyes universales obligan en todas partes. Las leyes particulares obligan a aquellos que tienen el domicilio o cuasidomicilio en el territorio correspondiente, mientras se encuentran de hecho allí; el que sale del territorio ya no está obligado ni están tampoco obligados los que estando domiciliados en otra parte entren en el territorio como simples peregrinos (esto es, sin adquirir allí ni domicilio, ni cuasidomicilio: v. *Peregrino*). Sin embargo, los peregrinos están obligados a observar en todas partes las leyes relativas al orden público.

Las leyes emanadas de la Sta. Sede se promulgan en el periódico oficial *Acta Apos-*

tolicæ Sedis (v.), y entran en vigor tres meses después de su publicación, excepto aquellas leyes que por su naturaleza obligan inmediatamente o aquellas otras para las que se prescribe una vacación más larga o más corta (can. 9).

La regla general es que la l. eclesiástica obliga en conciencia. Si se trata de leyes irritantes o inhabilitantes en la duda de derecho no obliga; en la duda de hecho el Ordinario puede dispensar, siempre que se trate de leyes de las cuales suele dispensar el Ordinario (can. 15; cfr. también cáns. 1043-1045). Sobre el influjo de la ignorancia en las leyes irritantes o inhabilitantes, v. *Ignorancia*. *Gra.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *De legibus ecclesiasticis*, Mechliniæ-Romæ, 1930; M. PETRONCELLI, *Il principio della non retroattività delle leggi in diritto canonico*, Milano, 1931; P. FEDELE, *Discorso generale sull'ordinamento canonico*, Padova, 1941.

LEY ETERNA. — 1. NOCIÓN. - Es la razón misma del gobierno de Dios, eterna y suprema como Él, universal como la creación y gobierno del mundo, que dirige todos los seres a su fin conforme a su naturaleza.

Nada puede huir a su dominio, de manera que ella trae a la órbita de sus disposiciones a la misma voluntad mala y convierte en bien, particular o universal, el mal que puede tener lugar en los individuos.

Con relación al hombre abraza: *a)* el orden hipotético de la naturaleza pura; *b)* el orden de la naturaleza elevada; *c)* el orden de la naturaleza caída y reparada en Cristo.

2. NECESIDAD O CONVENIENCIA. - Es razonable, más aún, necesario pensar que Dios dirige sus criaturas a un fin, y que las guía de un modo conforme con su propia naturaleza.

Los seres incapaces de libertad conviene que sean guiados por leyes necesitantes, mientras que los que gozan de algún grado de libertad conviene que sean movidos por medio de ésta. Los seres inanimados sirven así a las finalidades divinas, forzados por las leyes que llamamos físicas: los animales son conducidos por sus tendencias instintivas.

El hombre es dirigido a los fines divinos por la intimación de una norma que brillando en su razón, plegando su voluntad, lo conduce sin violentarlo por la vía que le es propia. Esta norma de conducta que se impone de suyo, por la voz imperiosa de la conciencia, a la luz de la razón y a la voluntad libre, es lo que llamamos ley natural (v.).

Dios, como naturaleza, contiene en sí, como modelo, el orden universal; como inteligencia lo conoce, como voluntad creadora y gobernadora lo actúa y lo impone. En Él debemos buscar, por lo tanto, los primeros fundamentos de todo orden.

El hombre, en cuanto naturaleza, recibe en sí la impronta de la naturaleza divina, por lo que a Él y a su vida individual y social se refiere; en cuanto razón participa del conocimiento que Dios tiene de la naturaleza humana, de sus exigencias, de sus finalidades congénitas; en cuanto voluntad, puede uniformarse a la ordenación divina o también quebrantarla. *Pal.*

BIBL. — I. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma, 1928; T. MEYER, *Institutiones iuris naturalis*, Friburgi B., 1906; G. RENARD, *Le droit, la justice et la volonté*, París, 1924; íd., *Le droit, la logique et le bon sens*, París, 1925; íd., *Le droit, l'ordre et la Raison*, París, 1927; J. DABIN, *La philosophie de l'ordre juridique positif*, París, 1929; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez St. Thomas d'Aquin*, Bruges, 1931; F. OLGIATI, *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia*, Milano, 1932; íd., *Il concetto di giuridicità e S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1943; B. HÄRING, *La loi du Christ*, París, 1956, p. 361 ss.

LEY NATURAL. — 1. NOCIÓN. - Limitándonos al campo ético, se llama natural toda ley que brotando de la misma constitución de las cosas tiene un valor obligante anteriormente a toda libre disposición del legislador humano.

Considerada su primera fuente, que es Dios, la l. natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional (entendiendo por ley eterna la misma razón divina en cuanto que guía todas las criaturas a su fin). Considerada en la conciencia humana, donde se manifiesta, es la ley que se revela a nosotros por medio de nuestras tendencias naturales, valoradas y reguladas por la recta razón.

2. OBLIGACIÓN. - Esta ley obliga en conciencia; más aún, es la fuente de todo deber moral, en cuanto que ninguna ley positiva puede obligar en conciencia si no es en virtud de un vínculo con la l. natural.

Ésta tiene los caracteres de la *universalidad*, de la *inmutabilidad*, de la *indispensabilidad*, de la *evidencia*; esto es, vige en todo el mundo; no cambia con los tiempos; ninguno puede dispensar de su observancia; todos la conocen por el solo hecho del uso de su razón (su promulgación coincide con la adquisición del uso de la razón).

3. SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES. - Para explicar las dificultades que parecen nacer con-

tra estas notas de la historia, ténganse presentes las siguientes observaciones:

a) La universalidad de la ley no se ha de confundir con la universalidad de su observancia. Las transgresiones son un hecho que nadie niega; pero éstas no perjudican la vigencia de la ley.

b) Ciertas mutaciones que parecen ocurrir en las leyes naturales suceden en realidad en las circunstancias o, como se suele decir, en la materia a que se ha de aplicar el precepto; y entonces la conclusión puede parecer como una mutación de la l. natural, mientras que representa sólo una conclusión excepcional de la misma.

c) Contra la evidencia de la l. natural parece que existen ciertos usos que son contrarios a ella y, sin embargo, están muy difundidos e incluso admitidos, sobre todo entre los pueblos de cultura inferior. Obsérvese, sin embargo, que la evidencia de la razón puede ser muy ofuscada por la pasiones; y que los preceptos de la l. natural se han de dividir en dos clases: primarios y secundarios, la evidencia es de los primeros, no de los segundos; éstos admiten cierta obscuridad e incertidumbre, tanto más grave cuanto más se aleja de los primeros.

d) La misma distinción sirve para darse cuenta de ciertas dispensas que se dice fueron concedidas en materia de derecho natural; p. ej., el permiso de la poligamia y del divorcio concedido a los hebreos; se trata de normas secundarias de la l. natural. *Gra.*

BIBL. — N. CATHREIN, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg i. Br., 1909; W. FARREL, *The natural moral law according to St. Thomas and Suarez*, Dicatling, 1930; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931; J. FUNK, *De iure naturali transcendente ius positivum*, Kaldenkirchen, 1947.

LEYES PENALES (Teoría de las). — 1. NOCIÓN. - Ley *puramente* penal y ley *meramente* penal no son dos términos sinónimos. La ley puramente penal es una ley que no impone obligación ninguna, ni a la prestación, ni a la pena; la meramente penal impone obligación sólo por la pena. De estas últimas leyes tratamos aquí y llamamos teoría de las leyes penales a la que fundada en la existencia de estas leyes trata de explicar su naturaleza.

2. ORIGEN DE LA TEORÍA. - Casi todos los autores están concordes en decir que el nacimiento de esta teoría se debe al Prólogo de las Constituciones Dominicanas del Capítulo Generalísimo de París de 1236, donde se declaró que las reglas Dominicanas no obligan de manera que su transgresión constituya culpa, sino que obligan sólo a la pena (Humberto de Romanis, *De vita regulari*, vol. II, p. 46).

Esta es la enunciación del hecho; la formulación de la teoría fué viniendo gradualmente por obra de Enrique de Gante, Juan Andrea, Ángel de Chivasso y, sobre todo, de Alfonso de Castro, a quien se atribuye la conocida división de las leyes en morales, mixtas y meramente penales. Estas últimas tienen para él una sola obligación: la de sufrir la pena y esto es lo que pretende principalmente el legislador; es cierto que quiere que se cumpla también la ley; pero esto no lo impone como obligación.

Suárez no hará sino dar el último retoque a esta enunciación, ya clara, de Alfonso de Castro.

El concepto de leyes meramente penales ha sido aceptado con dificultad e incluso actualmente teólogos de gran nombre niegan la posibilidad de estas leyes en el sentido de que no se puede imponer una pena sin culpa previa, ya que la pena y la culpa son correlativas.

Entre los mismos que las admiten —y son la inmensa mayoría— no hay uniformidad de opiniones sobre el fundamento y menos aún sobre la naturaleza de estas leyes.

3. FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DE LAS LEYES MERAMENTE PENALES. - Casi al unísono los merepenalistas repiten que es la voluntad del legislador la que hace la ley meramente penal. El súbdito, al violar la ley, no comete culpa, porque él, obrando de esta manera, se conforma a la voluntad del legislador, el cual ha pretendido mandar sin obligar.

Alguna voz aislada hace depender la ley meramente penal no de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza de la misma materia sancionada, que es tal que no interesa al foro interno (cfr. P. Gismondi, *Le leggi meramente penali e le leggi puramente morali per la Chiesa e per lo Stato*, en «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 11 [1936], 252 ss.).

4. DIVERSAS CONCEPCIONES DE LAS LEYES MERAMENTE PENALES. - En el esfuerzo por explicar la naturaleza de las leyes meramente penales se han presentado las siguientes soluciones:

a) *Solución de la obligación moral a sufrir solamente la pena.* Según esta solución la ley meramente penal no manda hacer lo que prescribe; sin embargo, el legislador, desean-

do que se haga, impone la pena bajo culpa, para inducir a los súbditos a cumplirla. Se trata, sin embargo, de una verdadera ley, porque obliga al juez a dar la pena y al súbdito a aceptarla espontáneamente. Alfonso de Castro, Suárez y, entre los modernos, Creusen, se cuentan entre los defensores de esta forma.

b) *Solución de la obligación jurídica al precepto, y moral a la pena.* Según esta solución la violación de la ley interesa sólo el foro externo; es una culpa de la cual el hombre ha de dar cuenta sólo ante la sociedad; pero la obligación de someterse a la pena liga también en conciencia. Entre los defensores de esta forma se citan Reiffenstuel y, entre los modernos, Coronata y Janssen.

c) *Solución de la obligación solamente jurídica al precepto y a la pena.* Según esta solución se trata de leyes puramente jurídicas, que interesan sólo el foro externo. Para algunos (p. ej., L. R. Sotillo, *La obligatoriedad de las leyes civiles en conciencia,* en «Rev. españ. de derecho canón.», 1 [1946], 686 ss.) no se podrían llamar leyes en sentido verdadero, sino simples órdenes. Entre los mantenedores de esta forma están Cayetano (algunos cuentan al mismo San Alfonso) y, entre los modernos, D'Avino y Vermeersch en las dos primeras ediciones de su moral.

d) *Obligación moral disyuntiva o al precepto o a la pena.* Según esta solución la ley meramente penal es tal que el legislador por ella quiere o que se observe lo prescrito o que se sufra la pena; la especialidad de esta solución es que hace la obligación disyuntiva al precepto o a la pena. Parece que el mismo Suárez mira con favor esta teoria, que tuvo gran aceptación en el siglo pasado, con D'Annibale y Bouquillon, como una de las soluciones posibles.

e) *Otras explicaciones* de la teoría de las leyes meramente penales han sido dadas recientemente por Voroniecki (*De legis sic dictæ pœnalis obligatione,* en «Angelicum», 18 [1940], 379-386), según el cual la ley meramente penal es una ley de poca importancia, que lleva consigo la facultad de autodispensarse, pero con la obligación para el transgresor de sufrir la pena si es descubierto; por Lebrus, según el cual las leyes meramente penales religiosas se incluyen en la esfera de la moralidad libre y pueden decirse leyes de generosidad, con cuya violación no se rebasan los límites de la moralidad (M. Lebrus, *Le problème des lois purement pénales,* en «Nouv. rev. théol.», 59 [1932], 48 ss.), y las leyes civiles en la medida en que son meramente penales no son impuestas como una determinación de la razón en orden al bien común, por lo que sólo crean la obligación indirecta en conciencia de no rebelarse contra la autoridad constituída cuando castiga la infracción.

Otras explicaciones han sido ofrecidas por Gaglio (*La lex merepœnalis,* en «Palestra del clero», 102 [1931], 402 ss.), según el cual las leyes meramente penales son leyes de carácter civil, no penal; por Brisbois, según el cual, teniendo en cuenta que toda ley justa obliga y que, sin embargo, pueden darse casos en los que la ley accidentalmente no obliga, dado un grave incómodo, quedaría, sin embargo, todavía en estos casos la obligación (jurídica) de aceptar la pena en caso de infracción, tratándose de violación de un orden legitimamente establecido; por Van Hove (*De legibus ecclesiasticis,* Mechliniæ-Romæ, 1930, p. 157 ss.), según el cual la obligación de las leyes meramente penales es sólo la de reconocer que la pena ha sido justamente infligida y someterse a ella en conciencia, mientras que respecto del acto mandado o prohibido existe sólo una obligación jurídica, suficiente para legitimar la pena; por Harmignie (*Ordonnances humaines et obligation de conscience,* en «Revue neo-scholastique de philosophie», 32 [1930], 276-320), según el cual las leyes meramente penales son sólo medios aconsejables que no se pueden imponer a la masa y que la autoridad protege y sanciona con penas, para que los ciudadanos no las violen fácilmente.

La cuestión no está todavía madura para una solución y actualmente se reavivan las voces de los que niegan la existencia de leyes meramente penales, porque no encontrando satisfactoria ninguna solución, afirman que no es admisible una culpa meramente jurídica para castigar al reo y mucho menos admisible que se le castigue sin culpa alguna.

5. Individuación de las leyes meramente penales. - Para los que las admiten, la individuación de las leyes meramente penales ocurren según los siguientes criterios: *a)* declaración expresa de la ley; *b)* interpretación o práctica de personas honradas y competentes; *c)* desproporción entre la culpa y la pena; *d)* materia indiferente en cuanto a moralidad, regulada por la ley.

El que fundado en estos criterios juzga que una ley u otra es meramente penal y obra en consecuencia, en el estado actual de la disputa, salva la obligación de someterse a

la pena, no puede en la práctica ser imputado de culpa moral, a no ser que intervenga el desprecio de la autoridad, el escándalo, o la tentativa de corrupción de oficiales públicos. *Pal.*

BIBL. — A. CANESTRI, *De lege canonica mere pœnali*, en *Apollinaris*, 3 (1930), 318-322; S. CASTILLO, *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*, Salamanca, 1941; íd., *La ley meramente penal y la legislación eclesiástica*, en *Ciencia tomista*, 64 (1945), 26-45; J. CLAEYS BOUNAERT, *De lege mere pœnali*, en *Collat. Gandav.*, 12 (1925), 20-27; 78-80; J. CREUSEN, *Les lois pénales*, en *Revue de communautés religieuses*, 4 (1928), 38-48; A. E. DE MAÑARICUA, *La obligatoriedad de la ley penal de Alfonso de Castro*, en *Rev. españ. de derecho canón.*, 4 (1949), 35-64; M. S. GILLET, *Conscience chrétienne et justice sociale*, París, 1922; A. JANSEN, *Les lois pénales*, en *Nouv. rev. théol.*, 50 (1923), 121-124; 232-243, 292-303; íd., *De lege mere pœnali*, en *Ius pontificium*, 4 (1924), 119-127; 187-201; 5 (1925), 24-32; B. LITT, *Les lois purement pénales*, en *Revue ecclésiast. de Liège*, 30 (1938-39), 141-150, 359-372; U. LÓPEZ, *Theoria legis mere pœnalis et hodiernæ leges civiles*, en *Periodica de re morali...*, 27 (1938), 203-216; 29 (1940), 23-33; A. MORTA, *Suárez y las leyes meramente penales*, en *Revista españ. de derecho canón.*, 5 (1950), 503-600; E. RANWEZ, *Sur la notion de la loi purement pénale*, en *Collat. namur.*, 19 (1924-1925), 304-312; G. RENARD, *La théorie des leges mere pœnales*, París, 1929; J. TEODORI, *Lex civilis-pœnalis*, en *Apollinaris*, 3 (1930), 442-444; J. M. TONNEAU, *Les lois purement pénales et la morale de l'obligation*, en *Rev. des sciences philosoph.*, 36 (1952), 30-51; V. VANGHELUWE, *De lege mere pœnali*, en *Ephemerides théol. lovan.*, 16 (1939), 363-429; A. MOSTAZA, *La ley puramente penal en Suárez y en los principales merepenalistas*, en *Bol. de la Univ. de Santiago de Compostela* (1950), 167-244.

LIBERALIDAD. — 1. NATURALEZA. - La l., entendida en sentido teológico, consiste en hacer con prontitud uso del dinero (o de cosas materiales que pueden adquirirse con dinero), cuando es conveniente hacer uso de él. Cuando se trata de donaciones amplias en favor de obras de utilidad pública o de beneficencia la l. toma el nombre de magnificencia. La l. supone la apreciación justa de los bienes materiales y la ausencia de excesiva adhesión.

2. MORALIDAD. - La l. es obligatoria.

3. PECADOS CONTRARIOS. - Se puede pecar contra la l. por exceso o por defecto, o sea, por avaricia (v.) y por prodigalidad (v.). *Man.*

BIBL. — A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 320-326.

LIBERALISMO. — 1. EL INDIVIDUALISMO DOCTRINA DEL L. - El l. ha tenido una preparación remota en el Renacimiento, en el humanismo, en el iluminismo, en el racionalismo y, finalmente, en el individualismo, del cual no es más que la aplicación práctica. En efecto, el individualismo tiende a exaltar el valor del individuo, su libertad individual contra la autoridad exterior, su propia actividad contra la actividad social, atribuyendo a la persona atributos que no tiene (v. *Persona humana*). Es cierto que hizo posible el desarrollo de muchas fuerzas individuales, pero al mismo tiempo causó la extinción de la unión interior, moral, supraindividual, y por consiguiente de toda la unidad orgánica social. En sus resultados fué un movimiento de desintegración, atomización, proclamando a los individuos suficientes en sí mismos (autarquía) y responsables sólo ante sí mismos (autonomía). La propia conciencia debiera ser el único criterio del bien y del mal. El individualismo se manifiesta principalmente en la religión, en la ética, en la política, en la economía. El individualismo religioso rehusa cualquier «credo» definitivo y cualquier sumisión a una autoridad religiosa externa, reivindicando la autonomía de la voz de la conciencia. El individualismo político se basa en el *Contrato social* de J. J. Rousseau (democracia formal). El individualismo social-económico procede de la teoría de Hobbes, el cual niega la ley natural social, en tanto que afirma que el hombre no es por naturaleza un ser social, sino un ser egoísta. Según el individualismo, por lo tanto, el individuo es la única realidad social, mientras que la sociedad no es sino una realidad derivada, dependiente del arbitrio humano. Estas teorías desarrolladas tomaron cuerpo gradualmente en la vida práctica, en las legislaciones, en las actividades económicas, en las instituciones, y se llamaron l.

2. L. COMO CONCEPCIÓN DE LA VIDA. - El l. sostiene, por lo tanto, la autonomía de la razón, que es elevada hasta la posición de árbitro de la revelación de la doctrina de la Iglesia. El l. tiene una fe ilimitada en la potencia del entendimiento (inseparable del racionalismo de los s. XVII y XVIII), y niega todo lo que no se puede comprender con el entendimiento; significa, por lo tanto, la secularización de toda la vida pública. El Estado es neutral: él afirma la tolerancia para todas las corrientes de ideas, para todos los cultos; libertad máxima en la ciencia, en el arte, en la literatura, en el teatro, en la economía, etc. La Iglesia sostenedora de los principios de autoridad es expulsada de la escuela, de la injerencia en el matrimonio, etc. El l. cree en la bondad esencial de la naturaleza humana y en su infinita facultad de evolución, así como en la armonía entre los individuos libres y sus intereses. Cuanto más amplia es la libertad tanto más fuerte es el progreso y el orden. De aquí se llega a la ilimitada

autonomía de la economía, ciencia, política, etc. El l. es, por lo tanto, antropocéntrico: pone al hombre como centro y fin, mientras que la libre evolución de sus facultades naturales es considerada como el sentido de la vida.

3. L. EN LA VIDA SOCIAL. - Siendo la libertad del individuo el principio fundamental del l., toda la estructura social se apoya en este principio. La sociedad no es ya un organismo con sus múltiples, internas, morales y vitales relaciones; sino un automatismo, un mecanicismo, que no persigue el bien común como fin, sino que es más bien una suma de individuos libres que regulan sus intereses por motivos egoístas. Otro principio del l. es que las actividades humanas singulares (política, economía, ciencia, letras, arte, etc., deben ser gobernadas por leyes internas propias, excluyendo toda intervención externa, incluso las normas éticas y religiosas; síguese de aquí el separar la vida de la religión, la cultura de la Iglesia. Estos principios informan también el estado liberal que debiera ser un Estado jurídico, garantizador de la libertad y seguridad del individuo y de la propiedad, el Estado denominado irónicamente por Lassalle «guardián nocturno» (Estado gendarme).

4. L. EN LA VIDA ECONÓMICA. - Lo que más impresionó a la masa durante el imperio del l. fueron los principios y actividades desarrolladas en el campo económico. Decaídas las corporaciones el l. proclama que el bien de la sociedad se puede conseguir mejor cuando el individuo autárquico y autónomo persigue únicamente sus intereses (*laissez faire*). De aquí la libertad de la producción, del contrato de trabajo, del transporte, del cambio, del mercado. Todo se regula naturalmente según la libre oferta y demanda, la libre producción y las necesidades, los rendimientos y los precios (v. *Demanda y Oferta* [*Ley de la*]).

Esta forma capitalista liberal ha aumentado la producción en una medida insospechada, con progreso técnico enorme, creando así las posibilidades económicas para una población aumentada. Pero ya en la segunda mitad del s. XIX el l. comenzaba a traicionar sus principios en el campo económico con la formación de concentraciones, monopolios (cartells, trusts, etc.) en el mercado del trabajo. Siguieron por reacción los sindicatos de obreros y de dadores de trabajo. De la competencia se llegó a una lucha de predominio, a la verdadera lucha de clases, con las crisis cíclicas y el caos económico (fué típica la última crisis de 1929). Las características sociales del l. (deshumanización, omnipotencia del dinero, etc.) suscitaron ásperas críticas por parte de los católicos y de los socialistas, aunque estos últimos no llegaron a superar el individualismo que forma la base del l.

5. LA VALORACIÓN DEL L. - El l. en sí es un despertar general de la burguesía como reacción contra el absolutismo político. Es, pues, la lucha por la libertad, por el valor, el honor, el derecho de la persona humana, por la limitación de los poderes estatales, por el libre desarrollo de las fuerzas a punto de irrumpir en la vida. Pero la libertad de la persona no puede ser sin límites. A los derechos han de corresponder los deberes. No existe el individuo aislado, porque con todo su ser, el individuo es miembro de las múltiples comunidades sociales actuales, pasadas y futuras. En el l. se ha exagerado el lado individual en detrimento del social; más tarde el comunismo caerá en el extremo opuesto. Todas las grandes palabras del l. se han mostrado falaces, la libertad y la igualdad significaron esclavitud de millones de seres humanos. La tolerancia religiosa (v.) se convirtió en un anticlericalismo atroz, dando a todas las tendencias subversivas y a todas las pasiones derecho de ciudadanía y amenazando así las bases de la moral y de la sociedad misma. El l. ha demostrado claramente que la persona humana sin ayuda espiritual se hace esclava de la materia; tenemos una nueva prueba en el bolchevismo, evolución lógica y necesaria del l. El error capital, por lo tanto, del l. es la ignorancia del misterio del pecado original y del misterio de la redención. Sin la obra de la gracia sobrenatural el hombre no puede ser bueno, como pretendía Rousseau. No hay, pues, libertad sin obligaciones, no hay derechos personales sin deberes sociales. Contra los errores del l. se levantó hace ya más de un siglo la Iglesia. Recordemos el *Syllabus* de Pío IX (1864), las admirables encíclicas de León XIII (especialmente: *Libertas*, *Immortale Dei*, *Rerum Novarum*) y otros muchos escritos católicos.

6. COROLARIO. - Sometidos por más de un siglo al l. individualista nos hemos habituado a identificar el l. individual con el l. en general. Últimamente han surgido varias personalidades autorizadas, particularmente Wilhem Röpke, propugnando un sistema liberal no individualista que ha de ser, por lo tanto, distinto del l. histórico del s. XIX. «Ellos —di-

ce Röpke hablando de sus secuaces— no se apegan precisamente a la forma especial tomada por el l. en la práctica y en la teoría durante el s. XIX, forma que al fin le ha desacreditado sin esperanza. Lo que únicamente les importa es el l. en un sentido más general, impalpable y a través de los siglos siempre eternamente nuevo» (W. Röpke, *La crisi sociale del nostro tempo*). Este nuevo l. no es sino una tentativa entre otras muchas para liberarse de los errores del l. histórico y al mismo tiempo para rechazar el colectivismo y el totalitarismo politicocultural inseparablemente unido con él como evolución lógica. *Per.*

BIBL. — G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, 1945; B. CROCE, *Storia d'Europa nel sec. XIX*, Bari, 1932; J. MESSENER, *Liberalismus*, en *Staatslexikon der Görres-Gesell.*, 1929; WILHELM ROEPKE, *La crisi sociale del nostro tempo*, Roma, 1946; íd., *Civitas humana*, Milano, 1947; F. SARDÁ Y SALVANY, *El liberalismo es pecado*, Barcelona, 1891; J. DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, 1949; L. DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinal*, Madrid, 1955.

LIBERALISMO ECONÓMICO. — 1. NOCIÓN. Sistema económico elaborado en la órbita de las ideas liberales y reducido a la práctica hacia fines del s. XVIII y en la primera mitad del XIX. Sus puntos esenciales se puede decir que son los siguientes:

a) El mundo de la riqueza está dirigido por un conjunto de leyes de carácter absoluto y universal, similares a las que rigen en el campo de la física y de la química. Su fuerza primigenia es el egoísmo; el principio fundamental por el que se determinan todas las selecciones que en él tienen lugar es el hedonista; la máxima ventaja con los medios mínimos (naturalismo económico).

b) El interés colectivo no tiene una fisonomía específica propia: se resuelve en la suma de los intereses de los individuos (atomismo económicosocial).

c) Cada vez que en el mundo económico se verifica un desorden, ocurre en él automáticamente una reacción capaz de recobrar el equilibrio (automatismo de las fuerzas económicas).

d) El Estado no debe ingerirse en el mundo económico; cuando más su misión será la de eliminar los obstáculos que impiden la expansión libre de las actividades productoras. La razón es evidente: los individuos conocen sus propios intereses y están en condiciones de conseguirlos mejor que los puede conocer y realizar el Estado; por otra parte, si en el mundo económico tienen lugar estancamientos y retrocesos pueden ser vencidos y superados por el juego espontáneo de las formas productivas: toda intervención del Estado sólo serviría, por lo tanto, para entorpecer la marcha del proceso económico. Esta última es la razón principal por la que el sistema se denominó l.

2. ORIGEN Y NATURALEZA DEL L. ECONÓMICO. El fundador o al menos el principal elaborador del l. económico se considera justamente A. Smith (1723-1790). Sus doctrinas están expuestas en el libro *Investigaciones sobre las causas y naturaleza de la riqueza de las Naciones* (1776); libro que tuvo una difusión amplísima, especialmente en Alemania. El pensamiento de Smith tuvo un doble y contrapuesto desenvolvimiento: pesimista y optimista.

Lo desenvolvieron pesimistamente Robert Malthus (1763-1834) y David Ricardo (1772-1823). Robert Malthus, en su obra *Sobre la población* (1798), sostenía que en tanto que la riqueza aumentaba en proporción aritmética, la población, por el contrario, crecía en proporción geométrica; por lo cual se acentuaría cada vez más el desequilibrio entre los medios de subsistencia y el exceso de población, de donde su teoría de la necesidad de reducir los nacimientos, retrasando los matrimonios. David Ricardo afirmaba en sus *Principios de economía política* (1817) que aun la mano de obra debía someterse a la ley broncínea de la oferta y la demanda. El progreso necesariamente iría reduciendo cada vez más el trabajo humano; por consiguiente, en el mercado del trabajo la oferta sería cada vez más abundante, en tanto que la demanda continuaría decreciendo; el precio del trabajo descendería cada vez más determinando para los obreros condiciones de vida misérrimas.

Por el contrario, desenvolvieron optimistamente el pensamiento de Smith, B. Say y P. Bastiat. Este último sobre todo en su obra *Armonías económicas*, en forma muy viva, exaltaba la capacidad congénita de rehacerse las fuerzas económicas y la coincidencia de los intereses individuales con el colectivo.

3. CRÍTICA DEL L. ECONÓMICO. - El l. económico como doctrina contribuyó a que se eliminaran del mundo económico muchas costras creadas a lo largo de los siglos y que se habían convertido en algo embarazoso y anacrónico; como práctica se concretó en un enorme incremento de la producción. Pero encerraba errores esenciales y fatales. El interés colectivo no se identifica con la suma

de los intereses individuales; tiene una naturaleza específica y una consistencia propia, y para actuarlo es necesario que los intereses de los individuos se persigan de acuerdo con el bien común. Además el automatismo de las fuerzas productivas no funciona suficientemente. Aun en el mundo económico el orden debe ser actuado —y si se rompe, rehecho— por las voluntades humanas libres, que están obligadas a realizar lo útil subordinándolo al deber o en armonía con él. Ni el Estado puede asumir tampoco una actitud de simple espectador: tiene igualmente una misión positiva tanto más extensa cuanto más profundos son los desórdenes que se verifican en el mundo de la riqueza.

De estos errores nació igualmente, al menos en parte, el abuso de los empresarios capitalistas sobre las clases trabajadoras; abuso que determinaba una reacción cada vez más vigorosa que terminó por desahogarse en los movimientos sociales del siglo pasado y del nuestro. *Pav.*

BIBL. — G. VALENTI, *Principi di scienza economica*, Firenze, 1906; G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, ibíd., 1944; U. SPIRITO, *La critica dell'economia liberale*, Milano, 1930; R. PERPIÑÁ, *La crisis de la economía liberal*, Madrid, 1953.

LIBERTAD (en general). — 1. EN SENTIDO PSICOLÓGICO. - V. *Libre albedrío*.

2. EN SENTIDO ÉTICO. - Es la licitud de un acto determinado o conducta frente al orden ético. Puede decirse también que es aquella parte de l. psicológica que no está ligada por la ley. De esta forma se tendrán tantas especies de l. (ética), como son las especies de leyes (éticas) capaces de vincular la l. psicológica; y como estas leyes pueden reducirse a dos tipos (moral y jurídico), así tendremos dos especies de l. ética: moral y jurídica. La primera pertenece a los actos que no son ni mandados ni prohibidos por la ley moral; la segunda a los que no son ni mandados ni prohibidos en un determinado sistema jurídico. Estas dos especies de l. coinciden muchas veces, pero no siempre; es decir, que pueden existir actos moralmente libres y jurídicamente vinculados o viceversa.

3. EN SENTIDO ASCÉTICO. - Por l. moral se entiende algunas veces también una forma superior de l. psicológica, por la cual el hombre, fortificando sus mejores tendencias, asegura a éstas la victoria constante sobre las inferiores o pecaminosas, de modo que no tenga sólo la facultad de hacer el bien o el mal (primer grado de l. psicológica, o l. de contradicción), sino de llegar a garantizarse la facilidad de obrar el bien y lo mejor. Ésta es la l. tan celebrada por San Pablo, como la l. propia del cristiano, el cual liberado del pecado y hecho siervo de la justicia, se connaturaliza de tal modo con la virtud que ya no sabe abandonarse al vicio.

4. EN SENTIDO SOCIAL. - En un sentido que podría decirse social se habla también de l. externa, que es la simple ausencia de coerción; por donde se dice libre a quien obra a su arbitrio (sea éste enteramente libre o necesitado) siempre que no se vea obligado o impedido por la violencia ajena. Esta forma de l. tiene su mayor importancia en derecho; en moral no representa casi otra cosa que un criterio negativo de valoración; en cuanto que la responsabilidad del acto puesto u omitido por violencia recae directamente sobre el autor de la violencia y sólo indirecta e hipotéticamente sobre quien la sufre, si y en cuanto la haya aceptado (pero entonces bajo este aspecto desaparece la violencia) (v. *Violencia*). *Gra.*

BIBL. — C. PIAT, *Histoire du problème de la liberté au XIXe siècle*, I, París, 1894; A. OLDRA, *Studio delle false libertà del liberalismo*, Torino, 1910; M. CORDOVANI, *Tirannia e libertà. L'uomo e lo Stato*, Roma, 1946; R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*, Freiburg, 1947; A. BONET, *Filosofía de la libertad*, Barcelona, 1932.

LIBERTAD DE PENSAMIENTO, DE CONCIENCIA, DE RELIGIÓN. — 1. EL CONCEPTO DE LAS TRES L. - Unimos estas tres expresiones porque, aunque es posible dar a cada una de ellas un significado propio con diversa extensión, sin embargo las dos primeras libertades (de pensamiento y de conciencia) suelen entenderse en función de la tercera (l. de religión); en efecto, los estatutos de los librepensadores (publicado por Anthony Collins en 1713, en Inglaterra) giran en torno de las cuestiones religiosas y se consideran como el manifiesto del ateísmo.

Para dar a estas tres expresiones un sentido preciso es necesario fijar el término de referencia de la l.: ¿l. frente a quién o frente a qué cosa?

Si pretendiésemos ser libres ante la verdad o ante la ley moral, estas expresiones no tendrían sentido aceptable y podrían ser pronunciadas tan sólo por aquel liberalismo extremo o anarquismo filosófico que sustrae al hombre de toda norma que le trascienda.

En cambio, si limitamos nuestras pretensiones a llamarnos libres frente a los demás, o sea, pretendemos negar tan sólo a los demás el derecho a exigir que pensemos como

ellos quieren, de traicionar la intimidad de nuestra conciencia, de obligarnos a profesar una religión determinada, entonces estas libertades pueden adquirir un sentido razonable. Pero conviene especificar quiénes son éstos frente a los cuales nos proclamamos libres. Si se trata de individuos privados y extraños a los cuales no estamos ligados por vínculos especiales de dependencia la cosa no tiene ninguna dificultad: nos encontramos cierta y plenamente libres. La situación, en cambio, se hace problemática cuando los otros son los educadores o la sociedad.

Los educadores (entre los cuales están en primer lugar los padres) se encuentran en diversa posición según que los educandos hayan o no alcanzado el uso de la razón. En el primer caso el educador puede proponer e inculcar, no imponer, una doctrina determinada o el pertenecer a una determinada religión; en el segundo puede imponer todo esto en el sentido de que puede enseñar a los educandos como verdaderas las doctrinas que él honestamente juzga verdaderas y puede educarlos en la religión a la cual pertenece de buena fe. Llevar el respeto a la libertad de los niños hasta el punto de dejarlos crecer sin convicciones y sin prácticas religiosas, a fin de que puedan escoger más tarde la doctrina y la religión con absoluta l., equivale a no educar al educando, dejando de cumplir con el deber propio del oficio.

2. Las tres l. frente al Estado y a la Iglesia. - El problema se agudiza frente a la sociedad en sus dos grandes formas históricas: el Estado y la Iglesia. Se sabe que el Estado precristiano se arrogó a menudo el derecho a imponer, al menos en cuanto al ejercicio exterior del culto, determinadas formas de religión. Se puede decir que gran parte de la historia política de los pueblos no cristianos fué inspirada por el principio que más tarde había de recibir su formulación explícita en tiempos del protestantismo naciente: *cuius regio, huius religio*. El cristianismo señaló una oposición decidida a este principio y abrió su propia historia con tres siglos de luchas y de martirios para sustraer la conciencia religiosa a las injerencias estatales. Frente al Estado el cristiano afirma estas tres libertades.

Otra es la posición de la Iglesia, ya que ella no se mueve como el Estado en el plano económico, sino en el plano religioso, que mira a la conciencia del sujeto e incluye elementos doctrinales; y por esta razón la Iglesia tiene la necesaria injerencia en la conciencia de los fieles y en las doctrinas relativas a la religión. Pero es distinta la posición del que está fuera de la del que está dentro. El que está fuera de la Iglesia no puede ser forzado a entrar; lo cual equivale a decir que no está obligado ni a obedecer los preceptos eclesiásticos ni a prestar fe a las doctrinas de la Iglesia, salvo el deber natural de una investigación honesta de la verdad. Pero el que está dentro (y en la Iglesia se entra por el bautismo) no puede eximirse del deber de obedecer, el cual se extiende tanto a las proposiciones doctrinales como a los preceptos disciplinales, que la Iglesia considera como partes integrantes de su propio organismo. Negar este derecho a la sociedad religiosa significa mutilar su concepto. La única consideración que se ha de hacer es la relativa a la dificultad de encontrar los medios convenientes y eficaces para obtener la obediencia incluso en cosas de conciencia y en materias doctrinales; medios que difícilmente podrán acercarse a los que usa la sociedad civil para obtener la ejecución coaccionada de sus órdenes. Pero la dificultad de encontrar los medios no afecta la cuestión de principio. *Gra.*

BIBL. — Pío IX, *Quanta cura* y *Syllabus* (8 diciembre 1864); León XIII, *Immortale Dei* (1 noviembre 1885); íd., *Libertas* (20 junio 1888); Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, I, Freiburg i. B., 1885, n. 88-9, 91, 645, 653-60, 681; L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, I, Roma, 1928, p. 484-489; G. Gonella, *Principi di un ordine sociale*, Ciudad del Vaticano, 1944, p. 167-204; N. Jung, *Le droit public et l'Église*, París, 1948, p. 122-135, 137, 310.

LIBRE CAMBIO. — 1. Noción. - Es la doctrina de la escuela de los economistas liberales que propugnan la libertad en los cambios internacionales en contraposición a la doctrina proteccionista. Las dos teorías están ligadas al desarrollo histórico de los cambios.

En la antigüedad y en la Edad Media el comercio internacional estaba en las manos de los pueblos marineros. Las tasas y los derechos de tránsito y peajes pagados por los mercaderes tenían carácter fiscal y no proteccionista. Con la constitución de los Estados modernos (s. xvi y xvii) se manifestó en los mismos una tendencia a no importar, sino a bastarse a sí mismos y a acumular dinero (oro y plata), al cual se atribuía enorme importancia. El sistema mercantil (mercantilismo) afirmaba la necesidad de exportar en la mayor medida posible, e importar en la menor medida posible, tratando de tener siempre favorable la balanza comercial.

Los mercantilistas quisieron combatir la

competencia extranjera y favorecer la industria nacional con los derechos de aduanas que, perdido el carácter fiscal, se convirtieron en proteccionistas (proteccionismo-colbertismo).

El liberalismo económico, propugnado por los economistas ingleses (A. Smith) no tuvo aplicación general y fué de breve duración. Ya a fines del s. XIX casi todas las naciones volvieron (con excepción de Holanda, Bélgica, Dinamarca) al proteccionismo más o menos acentuado.

2. PROTECCIONISMO Y L. CAMBIO. - El sistema proteccionista considera al comercio no como una forma de división del trabajo y de colaboración entre las naciones, sino como una especie de lucha por la existencia de cada país, contra la competencia extranjera. El sistema liberal, por el contrario, sostiene la fórmula *dejar hacer, dejar pasar*, dejando que la libre competencia realice una especie de división del trabajo entre las naciones en el campo de la producción y reporte el equilibrio en el campo económico y monetario. La protección, según los economistas clásicos, aumenta el coste de la vida, crea supraestructuras industriales costosas y antieconómicas, perjudica la producción nacional.

3. CAMINO MEDIO. - El régimen que concilia las dos teorías puede ser el que se basa en la cooperación internacional, esto es, el régimen de tratados de comercio (bilaterales entre dos países u uniones aduanales entre varios países). Este régimen presupone una tarifa general e incluso derechos protectores, pero la bilateralidad asegura el cambio de determinadas ventajas. Además la estabilidad de las tarifas por un tiempo determinado favorece las operaciones comerciales y acrecienta el espíritu de solidaridad gracias a la cláusula de la *nación más favorecida* (por la cual cualquier concesión hecha por un país a otro se extiende con pleno derecho a todos aquellos con los que se han establecido ya tratados) y actúan el sistema de la reciprocidad.

Hoy, después del trastorno económico de la guerra, se tiende a volver al régimen de los tratados, a pesar de las notables dificultades debidas al desorden monetario y económico, al cual se trata de proveer con acuerdos de carácter general.

4. DOCTRINA CRISTIANA. - Los principios sociales cristianos condenan tanto el liberalismo político como el económico, pero están muy lejos también de defender la autarquía política y económica. Inspirándose en el principio de la solidaridad desean una regulación del comercio internacional, en el cual este principio encuentre su completa realización, eliminando igualmente las causas mayores de las luchas de predominio comercial que han sido fuente de tantos desastres para la humanidad entera. *Bau.*

BIBL. — V. PARETO, *Cours d'économie politique*, Lausana, 1896-97; G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, Firenze, 1907, p. 117-22; E. BARONE, *Principi di economia politica*, Roma, 1926; CH. GIDE, *Cours d'économie politique*, París, 1930; E. R. DE LINARES, *Curso de economía política*, Burgos, 1952.

LIBROS LITÚRGICOS. — 1. DATOS HISTÓRICOS GENERALES. - Al principio parece que la Iglesia apostólica no usó libros para su liturgia, si se exceptúan los textos de la Sda. Escritura para la lectura y para el canto de los salmos, porque las formas litúrgicas estaban bajo el influjo carismático. De esto da testimonio explícito la Didaché (10, 7) y San Justino (Apol., I, 67). Pero ya en el s. III, y en algunos sitios también en el II, se comenzaron a formar por escrito algunas fórmulas, sobre todo las del canon eucarístico. Éstas, sin embargo, de ordinario no hacen ley y de aquí que poco a poco se va notando un gran florecimiento de formas litúrgicas que eran usadas un poco a beneplácito de su compositor. En los s. IV y V los Concilios se ocuparon activamente de este hecho y trataron de que los textos compuestos llevaran alguna fórmula de aprobación. El paso a la creación de los l. litúrgicos estaba dado.

2. SACRAMENTARIOS. - Los primeros y más importantes l. litúrgicos son los Sacramentarios, principalmente el Sacramentario Leoniano, Sacramentario Gelasiano y Sacramentario Gregoriano, en los cuales el nombre no quiere afirmar la paternidad de los respectivos papas León, Gelasio y Gregorio M. respecto de los Sacramentarios, sino más bien indicar las épocas, indicadas por las características litúrgicas y estilísticas.

El Leoniano es ciertamente el Sacramentario más antiguo y el más auténticamente romano en su inspiración y en sus elementos. Conservado en un solo manuscrito de la Biblioteca capitular de Verona, es una composición que se remonta probablemente al s. V-VI. El manuscrito no está completo y representa más bien un prontuario del cual se podían servir a beneplácito, más que un verdadero libro de fórmulas fijas.

El Gelasiano, que nos ha sido transmitido por un manuscrito uncial del s. VII-VIII, pro-

cedente de Francia, representa por el contrario un libro destacadamente oficial, y también ciertamente romano, aunque no exento de muchas interpolaciones agregadas en suelo francés. Su composición se remonta a la última mitad del s. VI.

El Gregoriano en sus orígenes debió ser una reconstrucción del Gelasiano (algunos, por el contrario, sostienen que hubo dos composiciones independientes que tuvieron la misma fuente, los *libelli Missarum*), hecho directamente o bajo el influjo de San Gregorio Magno. Se conocen varios manuscritos completos e incompletos, pero nos encontramos en ellos con textos que forman entre sí diversos grupos, porque, habiendo sido el más usado y más oficial de los Sacramentarios romanos en la ciudad y fuera de ella, ha sufrido muchas alteraciones y añadiduras.

3. LECCIONARIO Y EVANGELIARIO. - Además de los libros que servían directamente al sacerdote u obispo celebrante, hay que notar también los libros pertenecientes a los ministros, como son el *Leccionario* y el *Evangeliario*, que contenían las lecturas de la Misa (Profetas y Apóstoles, Evangelios), bien en la redacción completa, como la da la Sda. Escritura, sea en períodos o trozos seleccionados según las fiestas y los días litúrgicos. Cuando al margen o en apéndice al texto de las lecturas escriturísticas se señalaba el principio y fin del trozo seleccionado para una liturgia determinada, entonces el *Leccionario* se llamaba *Capitulario* (de las Epístolas o de los Evangelios).

El *Leccionario*, llamado también *Comes*, *Liber comicus*, *Apostolus*, comprendía la selección de los textos tanto de los profetas como de los Apóstoles, en uso en la Misa en las diversas fiestas. Su existencia en Roma está determinada al menos para el s. V. Los textos conservados más famosos son el *Capitulario de Würzburgo* del s. VII, de carácter señaladamente romano y el *Comes* de Alcuino, fines s. VIII, hecho para acompañar el Sacramentario Gregoriano-Adrianeo.

El *Evangeliario* era la colección de los Evangelios para uso litúrgico. El número de los textos que los han conservado es extraordinario. Los dos más antiguos *capitularios* de los Evangelios son del s. VII.

El *Evangeliario* era el libro más honrado en la antigüedad cristiana, tanto que se escribía en pergamino teñido de púrpura, con letras de oro, encuadernado en oro, plata, marfil, se le adornaba con piedras preciosas y con finas obras de arte del grabado a la filigrana y a la miniatura. El Evangeliario se llevaba con las manos cubiertas, se depositaba en el altar al lado de la Eucaristía, con luces, y se perfumaba con incienso.

4. CANTATORIUM, ANTIPHONARIUM, LIBER GRADUALIS. - Los l. litúrgicos que contenían los cantos de la Misa eran el *Cantatorium*, que contenía los cantos (el versículo del salmo después de la Epístola y el versículo del Aleluya) que el solista ejecutaba en el ambón (de donde le vino el nombre de *Liber gradualis* [*Graduale*]), y el *Antiphonarium*, que contenía los cantos de la *Schola*, esto es, los cantos antifónicos, como el introito, el ofertorio, la comunión. Frecuentemente se incluía en éste el *Cantatorium*. El origen del *Antiphonarium* hay que colocarlo en el s. IV-V, y muchos Papas pusieron en él las manos, hasta San Gregorio, que nos dejó el que forma el fondo principal del *Liber gradualis* en uso actualmente.

La *Schola* poseía además un *Antiphonarium Officii* que comprendía los cantos de las antífonas y de los himnos y los tonos de los salmos según las exigencias del oficio. Los manuscritos más antiguos de este *Antiphonarium* se remontan al s. IX-X.

5. SALTERIO, HOMILIARIO, LEGENDARIO, MARTIROLOGIO. - Otros l. litúrgicos para el rezo del oficio eran el *Salterio* (colección de los salmos), el HOMILIARIO (selección de discursos o escritos de los Padres de la Iglesia que se habían de leer en los Nocturnos), del cual el texto más difundido fué el compuesto por orden de Carlomagno, en el s. VIII, por el monje casinense Pablo Warnefrido; y el *Legendario*, que contenía las *Pasiones* o los *Acta martyrum* que se leían ordinariamente en el II Nocturno, como se hace hoy todavía; el *Martirologio*, breve anuncio y síntesis al principio de la vida de los mártires, y después de todos los santos, cuya memoria se recordaba en un día determinado y que se leía en el *Officium Capituli*, después de la hora de Prima.

6. ÓRDINES. - Son importantes también los libros ceremoniales, llamados *Ordines*, en los cuales se recogen las ceremonias que se habían de observar en la celebración de la misa, en la administración de los Sacramentos y en otras circunstancias. Los más famosos son los de la Iglesia romana, pero frecuentemente son muy útiles para la comprensión de los ritos también los de otras Iglesias particulares, no excluidas las monásticas. La clasificación de los numerosos manuscritos que contienen los *Ordines Romani*

y su edición crítica ha sido hecha recientemente (*Les Ordines Romani du haut moyen âge*. I. *Les manuscrits*, Louvain, 1931; II. *Les testes* [Ordines I-XIII], Louvain, 1948; III. *Les testes* [Ordines XIV-XXIV], Louvain, 1951) por M. Andrieu, aunque es todavía útil la edición de los 15 Ordines hecha por Mabillon en su *Musæum Italicum*. Los Ordines I-VI nos conservan la descripción de la Misa Papal y Episcopal; los Ordines VII-IX se refieren a las ceremonias del bautismo y de la ordenación; los Ordines X-XII son una colección de ceremonias y usos diversos relativos al año eclesiástico; los Ordines XIII-XV recogen los usos relativos a la elección y consagración Papal. El llamado *Ordo Romanus Antiquus* es de los menos antiguos, ya que no se remonta más allá del s. x, y no es romano.

7. L. LITÚRGICOS ACTUALES. - Todos estos diversos l. litúrgicos antiguos se fueron fundiendo después en el curso de los siglos en los que actualmente se usan: *Misal* (v.) y *Liber gradualis* para la Misa; *Ceremoniale Episcoporum, Pontificale* (v.) y *Rituale* (v.) para los sacramentos y diversas bendiciones; *Breviario* (v.) para el oficio divino, el cual se comenzó a formar como libro aparte hacia el s. XI y se difundió con los llamados *Breviaria Portatilia* o *de cámara*, de los cuales el que estaba en uso en la corte pontificia en el s. XIII fué aprobado por Inocencio III y después adoptado oficialmente primero por los Frailes Menores, que lo difundieron con el título de *Breviarium secundum consuetudinem Romanæ Curiæ*. Hecho de uso general, adoptado por las iglesias catedrales (las iglesias monásticas se inspiraron en ellas para la composición de un *Breviarium* compuesto según el *Cursus* Benedictino, fijado en la Regla de San Benito muy minuciosamente), sufrió varias reformas y revisiones desde la radical de San Pío V (1568), requerida por el Conc. de Trento y que ha dado al libro su forma definitiva, y las hechas en los siglos posteriores hasta la reforma de S. Pío X y a la de S. S. Pío XII que ha permitido (25 marzo 1945; AAS [1945], 65-67) usar en lugar del Salterio llamado galicano, en uso desde los tiempos más antiguos hasta hoy, una nueva versión de los Salmos, según el texto hebraico por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y ha simplificado diversas rubricas (23 marzo 1953; AAS [1955], 218-224; 418-419). *Cig.*

BIBL. — PH. OPPENHEIM, *De libris liturgicis*, Torino, 1940; P. ALFONZO, *I riti della Chiesa*, I, Roma, 1945, p. 47-58; PH. OPPENHEIM, *Tractatus de textibus liturgicis*, Roma, 1945; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I, Milano, 1945, p. 257-277.

LIBROS PENITENCIALES. — 1. Los L. PENITENCIALES EN GENERAL. - Son colecciones más o menos extensas de cánones donde se catalogan las diversas obras de penitencia que se habían de imponer a los pecadores según la naturaleza y el número de las culpas cometidas por ellos. Al principio se trata de una simple enumeración con la lista escueta de los pecados y sus correspondientes mortificaciones, oraciones, ayunos y limosnas; después fueron completados e integrados con otros elementos útiles al confesor.

Aun cuando la idea de proporcionar la pena a la culpa haya sido expresada en concilios, decretos, cartas anteriores, sólo en el s. VI fueron compilados los primeros capítulos. Tuvieron como su primera patria a Irlanda y Escocia y nacieron por iniciativa privada de los confesores bajo la influencia de las costumbres monásticas y del *Wergeld* germánico.

Con frecuencia se atribuyen sin ningún fundamento a grandes personajes, como Columbano, Cummeano, Teodoro, etc. Los discípulos de San Columbano han contribuído a llevarlos y difundirlos por el continente.

Los l. penitenciales suponen una forma de penitencia distinta de la antigua penitencia canónica; a la antigua penitencia pública va sucediendo el régimen de penitencia privada.

2. L. PENITENCIALES INSULARES. - *a*) El más antiguo penitenciario irlandés puede decirse que es la colección de cánones penitenciales del I sínodo de San Patricio (450-456) que, sin embargo, no tiene todavía la verdadera figura del libro penitencial. Siguen los cánones Hibernenses, descubiertos por Marténe en dos códices de la Biblioteca Nacional de París; el *Penitencial Vinniano* (o Fineano) de Moville († 859), escrito en la segunda mitad del s. VI.

b) Los l. penitenciales bretones comprenden sobre todo los *16 excerpta de libro Davidis* (hacia el 550-600), el *Penitencial de Gilda* (550?); los *Penitenciales A y B de Columbano* (543-616), en 42 títulos, redactados por el Santo y referentes a la disciplina de la Iglesia céltica.

En todos estos Penitenciarios, no demasiado ordenados, si hemos de decir la verdad, se consideran las culpas de los clérigos y de los laicos, sobre todo los pecados carnales; como penitencias se imponen los ayunos a pan y agua, el destierro, las limosnas, mul-

tas, redención de esclavos. El principio llamado *de arreis* es sancionado por primera vez en los *Cánones Hibernenses;* en virtud de este principio se permitía la conmutación de una penitencia larga por otra más breve, pero más rigurosa; así un ayuno a pan y agua durante un año se podía reducir a tres días, que se habían de pasar en oración ante el sepulcro de un santo. Se permitía a veces también la conmutación en dinero.

c) Más tardíos, pero más importantes, son los siguientes Penitenciarios: *Iudicia* de Cummeano Longo, abad del monasterio de Hy en Escocia († 661-662); *Iudicia* de Teodoro, llamados así por haber sido atribuídos falsamente a Teodoro de Cantorbery (668-690), de tendencia muy laxa, que comprenden cinco colecciones particulares; los cánones publicados por D'Achery, los *canones Gregorii*, publicados por Kunstmann; los 214 *cánones cotonianos*, una serie del *Sangallense tripartitum*, el *discipulus Umbrensium* en dos libros. Estas diversas colecciones escritas del 690 al 740 en Inglaterra tienen entre sí relaciones que aun no se han precisado.

d) A los llamados Penitenciarios se ha de añadir el *Penitencial de Beda* del s. VIII; el *Penitencial de Egberto*, cuyo autor fué probablemente el Arzobispo de York (ca. 732-766), la compilación del Códice Barberiniano, editado por Albers (Archv. f. Kat. Kirchenrecht, 81 [1901], 393-420), el *Liber de remediis peccatorum*, el *confesional de Egberto*.

3. LOS L. PENITENCIALES DEL CONTINENTE EUROPEO. - A partir del s. VIII los l. penitenciales fueron redactados en el continente, pero sus fuentes son insulares, aumentadas con extractos de colecciones canónicas. Los principales son:

a) los Penitenciales que se derivan de Columbano, esto es, el *Penitencial de Bobbio*, de *Fleury*, de *Mersebourg*;

b) los Penitenciales derivados de Cummeano y de Teodoro, esto es, el *Excarpsus Cummeani*, el *Bigotinum*, el *Remense*, los *Tripartita*.

Los concilios reformadores, desde el de Chalón (813) en adelante, reaccionaron contra los l. penitenciales, donde muy a menudo reinaba el capricho, favoreciendo las tendencias más laxas. En París (can. 32, a. 829) se recomendó que se los buscara y se entregaran al fuego. Había que sustituirlos con otros más serios y dignos de atención. Así nacieron entonces las colecciones canónicas como la *Dacheriana*, el *Penitencial de Halitgaro*, Obispo de Cambray (817-831); el *Quadripartitus*, escrito después del año 800 y atribuído con alguna duda a Halitgaro; el *Penitencial del Seudo-Teodoro*, compilado entre el 830 y el 853; el *Corrector* o *Medicus*, que forma el lib. XIX del Decr. de Burcardo en Worms, compuesto entre el 1003 y el 1012, de gran difusión.

Pero la suerte de los Penitenciarios quedó ya señalada. Los partidarios de la reforma gregoriana, como San Pedro Damián, Atón de Verceli, etc., son unánimes en protestar contra los l. penitenciales. El único penitencial contenido en una colección gregoriana es el de Anselmo de Lucca, en el lib. XV del *Decretum* de Ivo de Chartres (1094). Graciano, finalmente, recoge en su *Decretum* algunos textos penitenciales.

Los antiguos Penitenciales ceden el puesto a una nueva literatura: *Summæ de Pœnitentia* o *confessorum* y *Confessionaria*, que darán normas más precisas para la administración del Sacramento de la Penitencia. *Pal.*

BIBL. — WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851; SCHMITZ, *Die Bussbücher u. die Bussdisziplin der Kirche*, I, Mainz, 1883; II, Düsseldorf, 1898; G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en occident*, I, París, 1931, p. 50 ss.; LE BRAS, *Pénitentiels*, en DTC, XII; A. VAN HOVE, *Prolegomena*, Malines-Roma, 1945 (abundante bibliografía).

LIBROS PROHIBIDOS. — FUNDAMENTO DE LA PROHIBICIÓN. - Siendo misión de la Iglesia católica el guiar las almas a su salud eterna, debe indicarle los peligros de que se han de guardar. Es innegable que entre estos peligros para la fe y la moral uno de los más graves procede de la imprenta, que puede ser usada fácilmente para fines perversos. Al Estado corresponde, lo mismo que a la Iglesia, el derecho y el deber de intervenir contra la difusión de libros o de escritos que minan la existencia y el fundamento de las dos sociedades, suscitando daños y provocando desórdenes entre sus miembros; esto vale para la Iglesia en una medida más alta, ya que a ella se ha confiado la tutela de los bienes espirituales. Y no puede dispensarse de esta grave obligación ni siquiera ante la consideración de que sus medidas no tienen gran eficacia. Cuando un libro se opone a la verdad u obstaculiza su adquisición, es contrario a la naturaleza y al fin de nuestra mente y al bien común, y por esta razón este libro debe ser rechazado. Lo mismo se ha de decir del libro que obstaculiza el bien, o que propaga el mal, o que por antonomasia se llama libro malo. El juicio sobre un libro

determinado pertenece al legislador por derecho intrínseco.

El libro construye o destruye. Sin que el lector se dé cuenta poco a poco encuentra en sí mismo un patrimonio nuevo que pasa del pensamiento a la emoción, al sentimiento, a la convicción y finalmente mueve a la palabra y a la obra.

2. AUTORIDAD Y DERECHO DE LA IGLESIA. En la Iglesia el derecho de prohibir los malos libros es consecuencia del derecho de conservarse y de defenderse. Siendo sociedad perfecta, la Iglesia posee como cualquier otra sociedad civil perfecta el derecho y el deber de velar atentamente por su propia conservación y de alejar cuanto puede dañar a sus súbditos.

La Iglesia ha ejercido siempre este derecho ya desde los primeros siglos de su existencia (cfr. Rom., 16, 17; I Tim., 6, 20; A. A., 19, 19); tanto que ya a partir del s. IV se comienza a delinear la disciplina práctica de la prohibición de estos libros. Con el avance del progreso, especialmente después de la invención de la imprenta, fué necesaria una vigilancia mayor. La Iglesia provee a sus súbditos de una guía, llamada *Index* (Índice), v. *Índice de libros prohibidos*.

3. LOS L. PROHIBIDOS NO PUESTOS EN EL ÍNDICE. - Sin embargo, no se ha de creer que los l. prohibidos sean solamente los que están expresamente en el Índice; la prohibición se refiere también a algunas categorías de libros que sin estar indicados nominalmente caen sin más de pleno derecho bajo la misma condena, siendo perjudiciales a las almas, ya que pueden ofuscar en ellas la verdad y hacerlas vacilar en la fe o también robarlas el tesoro de la pureza. Éstos quedan, por lo tanto, prohibidos por la misma ley natural. Por esta razón el índice de la ley natural es mucho más amplio que el Índice de los l. prohibidos promulgado y publicado por la Iglesia. Para saber, por lo tanto, si un libro está prohibido no basta abrir el catálogo de l. prohibidos, sino que es preciso ver también si está prohibido por su misma naturaleza.

3. DISPOSICIONES CANÓNICAS. - Según el Código de derecho canónico (can. 1399) caen bajo la prohibición general aunque no estén nominalmente señalados: *a*) los libros sagrados (de la Sda. Escritura) publicados por los acatólicos; *b*) los libros de cualquier escritor que defienda la herejía, el cisma y ataque los fundamentos mismos de la religión; *c*) los libros que de propósito combaten la religión y las buenas costumbres; *d*) los libros de los acatólicos que tratan de la religión, a no ser que no conste (cosa prácticamente difícil), que no contienen nada contra la fe católica; *e*) los textos y comentarios de la Sda. Escritura, los libros de devoción y de piedad, los que narran nuevas apariciones o visiones o revelaciones, profecías y milagros o defienden nuevas devociones, si no llevan la aprobación de la Iglesia; *f*) los libros que impugnan y se burlan de algún dogma de la fe, que propugnan errores condenados por la Iglesia, que impugnan el culto divino, la disciplina eclesiástica o se burlan de la jerarquía eclesiástica del estado clerical o religioso; *g*) los que enseñan o recomiendan alguna especie de superstición, sortilegio, adivinación, evocación de espíritus, etc.; *h*) los que propugnan la licitud del duelo, del suicidio, del divorcio, así como los que tratando de la masonería y de las demas sectas pretenden que son útiles y no perjudiciales para la Iglesia y para la sociedad; *i*) todos los libros que de propósito tratan, narran o enseñan cosas lascivas u obscenas; *j*) las ediciones de libros litúrgicos, que no concuerden con las ediciones auténticas, aprobadas por la Sta. Sede; *k*) los libros que divulguen indulgencias apócrifas, proscritas o revocadas por la Sta. Sede.

4. EDICIÓN Y LECTURA DE L. PROHIBIDOS. Todos estos libros prohibidos no pueden ser leídos, conservados o cedidos a otras personas (can. 1398); su lectura es generalmente pecado mortal (a no ser que se haga en una medida muy reducida), y si se trata de libros de apóstatas, cismáticos o herejes que defienden su error, los lectores incurren por el mismo hecho en la excomunión reservada de un modo especial a la Sta. Sede (can. 2318, § 1). Esta prohibición, por ser una ley positiva que tiene por fin prevenir los peligros, vale para todos indistintamente aun en el caso particular de que el peligro no fuese concreto. Los que tienen necesidad de leer tales libros por justa causa de profesión, estudios, para combatir los errores, etc., pueden obtener permiso del Obispo o de la Sta. Sede (cáns. 1402-1403).

El permiso para leer los l. prohibidos lo concede la Sta. Sede o en caso particular el Ordinario cada vez. Muchas veces se concede este permiso con una condición: «según el juicio del propio confesor». Esto tiene su fundamento en una consideración muy razonable, ya que el confesor es la persona que mejor puede conocer la rectitud de la inten-

ción, las necesidades prácticas y el discernimiento del interesado.

El que contraviene las disposiciones de la Iglesia sobre los l. prohibidos, en los casos más graves cae también bajo las censuras eclesiásticas.

Tenemos :

a) La excomunion reservada de un modo especial a la Sta. Sede, en la cual incurren por el mismo hecho *(ipso facto)* de la publicación o del hecho ilícito los editores de los libros de los apóstatas, herejes y cismáticos, que propugnan la apostasía, la herejía, el cisma, así como aquellos que defienden o sin debida licencia leen o retienen a sabiendas estos mismos l. u otro prohibidos nominalmente por letras apostólicas.

b) La excomunión no reservada en la cual se incurre en el mismo hecho de la impresión por los autores y editores que sin la debida licencia hacen imprimir los libros de la Sagrada Escritura o notas o comentarios de la misma (can. 2318) (v. también *Censura de libros, Índice de libros prohibidos, Lecturas*). *Tar.*

BIBL. — REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883-85, 2 vols.; A. VERMEERSCH, *De prohibitione et censura librorum*, Roma, 1906; BOUDINHON, *La nouvelle législation de l'Index*, París, 1925; G. CASATI, *L'indice dei libri proibiti*, Milano, 1936; G. B. RE, *Perchè non posso leggere tutto?*, Alba, 1942.

LICENCIA. — 1. NOCIONES GENERALES. - Llámase l., tanto en derecho canónico como en el derecho público del Estado (aunque aquí se usa con más frecuencia el término autorización), aquella providencia de la autoridad pública por la cual se aumentan las facultades del sujeto a la cual se dirige, aunque no en el sentido de hacer surgir en él un nuevo derecho o poder, sino de hacerle posible el ejercicio de un derecho o de un poder que de suyo ya le pertenece, pero que la ley permite ejercitar solamente cuando en el caso concreto se juzga que no existe el temor serio de ningún peligro.

2. L. Y DISPENSA. - Por esto difiere la l. de la dispensa (v.), ya que ésta es una verdadera y propia derogación de la ley, en cuanto que da un derecho que la ley no reconoce, o quita una prohibición de la ley, o exonera de una obligación establecida por la ley. La distinción entre estos dos institutos no es con todo siempre clara en la práctica, e incluso en la doctrina se padecen frecuentemente algunas confusiones (sobre todo en tiempos antiguos).

La concesión o no concesión de la l. se deja siempre a la apreciación discrecional de la autoridad, la cual valora la oportunidad y la conveniencia del acto que con la l. ha de ser autorizado y consiguientemente concede o niega la l.

3. EFICACIA DE LA L. - El acto que por ley no puede realizarse sin la l. cuando se realiza sin que haya sido pedida ésta o no haya sido obtenida o cuando ha sido negada, es jurídicamente ilícito. Y aun desde el punto de vista moral es casi siempre, al menos objetivamente, ilícito, salvo que la ley que subordina el acto a la l. sea una ley meramente penal *(mere pœnalis)*. El que la ilicitud moral sea grave o leve depende en primer lugar de la gravedad o no gravedad de la obligación de pedir la l. (lo cual varía según la materia aunque generalmente es grave), y además, de la gravedad del acto realizado (cfr., p. ej., lo que se ha dicho acerca de la retención o lectura de los libros prohibidos [v.], sin la debida l.).

Cuando el acto que la ley subordina a la l. es un negocio jurídico (v.), por lo regular es inválido; y la invalidez puede tomar, según los casos, la figura de la nulidad o de la anulabilidad : en el primer caso el acto es nulo aunque más tarde haya sido concedida la l.; en el segundo caso, en cambio, la l. concedida posteriormente convalida el acto (pero por su naturaleza la l. es una providencia que debiera haber sido dada antes de que fuera puesto el acto subordinado a ella). La primera hipótesis es más frecuente en derecho canónico, la segunda es normal (pero con notables excepciones) en el derecho del Estado. Algunos actos en el CIC están subordinados a l., p. ej., la readmisión en el estado eclesiástico de un clérigo reducido al estado laical (cfr. can. 212).

Para otros actos subordinados a l., v. las siguientes voces: *Bienes eclesiásticos (Administración de), Libros prohibidos, Matrimonio (Forma de). Jurisdicción eclesiástica. Cip.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *De privilegiis, de dispensationibus*, Malines-Roma, 1939, p. 312-313; P. CIPROTTI, *De licentia Superioris ad alienationem bonorum ecclesiasticorum*, en *Pont. Institutum utriusque iuris, Consultationes iuris canonici*, II, Roma, 1939, p. 231-233.

LIMOSNA. — 1. NOCIÓN. - La l. es el acto por el cual se da alguna cosa al prójimo necesitado, por amor de Dios. La l. es precisamente el acto de dar. La cosa dada, p. ej., dinero, pan, se llama l. en un sentido secundario y derivado como objeto del acto.

La l. es un acto de caridad para con el prójimo, determinado por la misericordia,

que es la voluntad pronta a aliviar la miseria ajena. La l. es, por lo tanto, una obra de misericordia, aunque no figure entre las siete obras de misericordia material.

La precisión: «por amor de Dios» expresa el motivo que hace de la l. un acto de caridad cristiana, o sea, sobrenatural. Sin embargo, este motivo no excluye otros personales, como son satisfacer por los pecados, impetrar una gracia de Dios, etc. Pero si excluye cualquier motivo malo: quien da a un pobre por motivos malos, no hace l. A veces se habla de l. espiritual para dar a entender el acto por el cual damos al prójimo necesitado un bien espiritual. Sin embargo, es mejor reservar la palabra l. para las cosas materiales y para la otra usar la expresión: obra de misericordia (espiritual).

2. Obligación. - L. no es solamente una obra buena meritoria y por lo tanto aconsejable, sino que en ciertas circunstancias viene a ser obligatoria, prescrita por la ley de la caridad para con el prójimo. El hombre no puede decir que ama a su prójimo, si no hace las obras de caridad que fácilmente puede hacer para aliviar la miseria. Dice la Sda. Escritura: «si un hermano y una hermana están desnudos y necesitados de alimento diario, ¿de qué le servirá que alguno de vosotros les diga: Id en paz, defendeos del frío y comed a satisfacción, si no le dáis lo necesario para reparo del cuerpo? Porque la fe, si no es acompañada de obras, está muerta en sí misma» (Jac., 2, 14-16).

A fin de que la l. sea obligatoria es necesario que se verifiquen determinadas condiciones por parte del que da y por parte del que recibe. Es necesario que éste esté necesitado y como siempre hay y habrá necesitados en el mundo, nunca falta esta condición para hacer la l. obligatoria. Por parte del que da se requiere la condición de que tenga bienes superfluos. Entendemos por bienes superfluos los bienes que no son necesarios para poder vivir decorosamente en el estado al cual pertenece uno por nacimiento, vocación, libre elección, etc. Cada uno puede lícitamente usar los bienes que tiene para hacer todo lo que pertenece al tenor de vida de su estado social. Este comprende, p. ej., el sostenimiento de la familia y la educación de los hijos de modo que puedan continuar decorosamente la vida en el mismo estado, ejercitar las virtudes de hospitalidad, liberalidad y magnificencia para promover la ciencia, el arte y la cultura del pueblo, etc. Lo que constituye para una persona lo necesario para su estado no se puede fijar en una cifra. Puede ser que uno haga más gasto que otro, aun viviendo en el mismo estado y condición, y que con todo aquél no viva por encima de su estado y al otro no le falte lo necesario. Pero esto no quita que no se puedan tener más bienes de los que nos son necesarios y útiles para vivir según el propio estado. Entonces tenemos lo superfluo: entonces existen bienes que no se pueden ya usar bien, sino solamente para fines inútiles (tal vez malos). Este uso es abuso y prodigalidad, porque hay necesitados, a los que estos mismos bienes pueden servir útilmente, porque ellos no tienen lo necesario para vivir según su estado (frecuentemente muy modesto). Los bienes han sido creados por Dios para servir a las necesidades verdaderas y a la utilidad de todos los hombres. Es, por lo tanto, contrario a la ordenación divina que uno derroche los bienes creados por Dios mientras que otro tiene necesidad de ellos. Dios no quiere, más aún, prohibe que uno retenga los bienes que no puede ni podrá, según lo que se puede prever normalmente, usar para fines útiles, mientras otros tienen necesidad de ellos para vivir decorosamente.

Esta Voluntad Divina (mandamiento) está expresada en la naturaleza de los bienes en cuanto que son creados para servir a las necesidades de todos los hombres. Por esto es un mandato y no sólo un consejo dar lo superfluo como l. a los pobres y a los necesitados. La doctrina es muy simple y clara. Que el hombre sea propietario, no significa que tenga el poder de abusar y derrochar los bienes que Dios le dió primero para él mismo y para los suyos, y después para los demás.

El propietario tiene también obligaciones y no sólo derechos. Su derecho y privilegio consiste en poder usar sus cosas para sí y los suyos antes que para los otros; ventaja ciertamente no despreciable. Pero después tiene el derecho de regular la distribución para que ésta sea bien hecha.

3. Distribución de las l. - Con esto llegamos a otro punto de la doctrina sobre la l. ¿A quién se ha de dar? Hay dos clases de necesitados: necesitados *ordinarios*, que son muchos y que existen siempre; y necesitados que se encuentran en *necesidad extrema*. Necesitados de la segunda clase no existen siempre. Trátase de casos singulares, que dependen de circunstancias excepcionales. En esta clase se sitúa al hombre que se encuentra en tanta estrechez que solamente una

l. dada a tiempo puede salvarlo de la muerte o de un grave peligro de muerte o daños, como la pérdida de un miembro, la pérdida para siempre o por largo tiempo de la salud. Pues bien, si yo tengo bienes superfluos, estoy obligado a darlos a los necesitados, pero (salvo el caso de un título especial de preferencia, como tienen los padres, bienhechores, etc.) por lo regular no estoy obligado a dar mis bienes a este pobre determinado; en otras palabras, puedo yo mismo escoger a este necesitado o a este grupo de necesitados para darles mis bienes superfluos (obras de beneficencia, orfanotrofios y refugios, misiones, iglesias, etc.). Pero si sé que un hombre se encuentra en grave o extrema necesidad y veo que no hay quien le socorra adecuadamente, estoy obligado a darle a él precisamente aquello de que tiene necesidad para salvarse de este apuro. Más aún, estoy obligado a salvar a mi prójimo en necesidad extrema incluso con mis bienes, no superfluos dentro del nivel de vida decoroso para mi estado, pero que puedo dar sin grave daño para mí mismo. En otras palabras, la caridad para con el prójimo me obliga en estos casos a dar bienes que puedo usar también útilmente para mí mismo, pero que no me son necesarios precisamente para mi vida. El buen cristiano no se limita a dar solamente lo estrictamente obligatorio, sino que da l. incluso para realizar obras buenas, para tener mayor mérito sobrenatural y atraer sobre sí el perdón y la gracia de Dios. El Espíritu Santo recomienda con grande insistencia la limosna. Ya en el Antiguo Testamento, por ej., en el libro de Tobías, y en el Nuevo, Jesús habló con frecuencia de este deber, dándonos también ejemplo (Jn., 13, 29). La l. a los hermanos que sufren miseria será siempre una manifestación evidente de espíritu cristiano, según las palabras del Divino Maestro: «Por esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis amor el uno para con el otro.» Es un error, propagado sobre todo por el socialismo materialista, hacer del cuidado de los pobres una obligación del Estado y no de los individuos. Doctrina en verdad muy cómoda, pero que no está del todo conforme con el espíritu cristiano. Esta doctrina es más bien una señal de que el socialismo no se siente capaz de inspirar a sus secuaces la idea de la caridad fraterna, ideal propio del cristianismo. También el Estado tiene ciertamente sus obligaciones para con los pobres. Pero su actividad no puede ni debe suprimir la actividad de la caridad privada e individual. Los pobres serían víctimas de este sistema (v. también: *Avaricia, Caridad, Obras de misericordia, Superfluo*). *Ben.*

BIBL. — I. KAUP, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Münster, 1927; H. LIO, *Determinatio «superflui» in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholæ*, Roma, 1953; M. ZALBA, *Destino natural obligatorio de lo superfluo*, en ECA (1949), 1174.

LIMOSNA DE LA STA. MISA. — 1. NATURALEZA. - La l. de la Sta. Misa es la ofrenda que se da por la aplicación del fruto ministerial a una determinada persona o para un fin determinado del oferente. Esta l. no se da como precio por aquel fruto, sino como ayuda para el sostenimiento del sacerdote. Queda, por tanto, excluída la simonía, ya que es un derecho verdadero del sacerdote el ser sustentado por los fieles a los cuales distribuye los frutos del sacrificio, como dice San Pablo (I Cor., 9, 7-13); también el can. 824 permite al celebrante recibir la l. por la aplicación de la Sta. Misa.

2. DATOS HISTÓRICOS. - En los primeros tiempos de la Iglesia todos los fieles presentes ofrecían durante la misa pan y vino. El sacerdote recogía lo necesario para la consagración y el resto se daba a los clérigos de la iglesia y a los pobres. El sacerdote por su parte aplicaba la Sta. Misa por todos los oferentes que en general se acercaban a comulgar. Después del s. VII disminuyeron las ofrendas y en lugar de pan y vino ofrecían algunos antes o después de la misa cierta suma de dinero para que la misa fuese aplicada de un modo especial por ellos; pero el fin principal de la ofrenda era siempre el sostenimiento del sacerdote.

3. NATURALEZA DE LA OBLIGACIÓN. - La l. constituye una especie de contrato entre el oferente y el sacerdote, el cual está obligado a aplicar la Sta. Misa o a restituir la l.; de otra manera violaría la justicia y cometería un pecado grave, privando al oferente de los bienes espirituales y violando el precepto de la Iglesia. Para satisfacer con esta obligación, el sacerdote debe observar todas las condiciones impuestas por el oferente respecto del tiempo, el lugar, la cualidad de la misa, etc.; debe aplicar tantas misas como limosnas ha recibido, cualquiera que sea su cantidad; no puede recibir l. por una misa que está obligado a aplicar por otro título; no puede recibir l. por la misa de binación o trinación, exceptuadas las tres misas celebradas el día de Navidad (can. 825, 828, 834).

4. Cantidad de la l. - Puede ser determinada por el Obispo con un decreto a ser posible sinodal, o por la costumbre, y todos los sacerdotes de la diócesis están obligados a observarla (can. 831, § 3). Por lo tanto, el celebrante no puede, sin pecado, pedir una l. mayor si no es por un título extrínseco, p. ej., por la misa cantada, por la misa celebrada a una hora tardía o en un lugar muy distante. Si los fieles ofrecen más, el sacerdote puede aceptarlo; así como también puede aceptar una l. inferior a la establecida, si no está prohibido por el Obispo (can. 832); pero naturalmente está siempre obligado a aplicar tantas misas como limosnas haya recibido. *Toc.*

BIBL. — Del Giudice, *Stipendia Missarum*, Roma, 1922; K. I. Merk, *Das Messtipendium...*, Stuttgart, 1929; E. Tenboerg, *Die Messtipendien nach dem C. I. C.*, Paderborn, 1934; Z. Varalta, *Natura giuridica del rapporto di offerta e acettazione di «Stipendium Missæ»*, Padova, 1942; Monachus, *La aplicación de la Santa Misa*, en *Liturgia*, 43-44 (1949), 193-198; 230-235.

LITURGIA. — 1. Significado primario de la palabra l. - La palabra l., como tantas otras (p. ej., iglesia, ritos), ha tenido y tiene todavía muchos significados. Etimológicamente, del griego λειτουργία, significa obra pública.

En el lenguaje eclesiástico se usa ante todo la palabra l. para indicar el conjunto de los actos del culto público u oficial de la Iglesia.

Donde la palabra *público* en la materia de que tratamos (cfr. por su parte el Código de derecho canónico, can. 1256), no quiere significar que el acto de culto se haga en presencia de otros, esto es, en público, sino que se realiza en nombre de la Iglesia; por un ministro destinado legítimamente a ello, y según las leyes y las prescripciones de la misma Iglesia, aunque acaso este acto se realice en privado o en el secreto máximo, como, p. ej., la absolución sacramental o el rezo privado del divino oficio. Público es, por lo tanto, sinónimo de oficial.

2. Significados derivados. - Los significados derivados de la palabra l. se relacionan naturalmente con el significado primario, pero son diversísimos de éste y entre sí, y sólo el contexto los puede precisar, como lo demuestran las siguientes observaciones:

a) Los actos del culto público pueden ser considerados separadamente y en este sentido se puede decir la l. de la misa, la l. de los sacramentos, la l. del matrimonio, la l. de vísperas, etc.

b) Los actos de culto público no son realizados en todas partes del mismo modo y en este sentido se habla de l. occidental, l. oriental; l. romana, l. ambrosiana, antioquena, alejandrina, armenia, mozárabe, etc.

Además en la misma región los actos del culto público no fueron realizados en el pasado del mismo modo que en el presente y en este sentido se habla de l. primitiva, antigua, medieval, actual.

c) Los actos de culto público no son siempre del todo uniformes; sino que junto con partes fijas presentan también partes variables para los diversos tiempos del año o para cada fiesta o feria.

El conjunto de las variantes o particularidades que caracterizan un tiempo o una fiesta o feria se suele llamar l. de aquel tiempo, de aquella fiesta o de aquella feria; y en este sentido se dice l. de Adviento, de Navidad, de Epifanía, de Cuaresma, del Tiempo Pascual, de Jueves Santo, de la Asunción, etc.

Muy a menudo, sin embargo, más que las variantes en sí mismas, se consideran los pensamientos particulares que encierran, el espíritu que las informa; y en este sentido se dice comprender, vivir la l. de un tiempo determinado o de una fiesta o feria determinada.

d) Los actos del culto público pueden ser estudiados en su origen, en su forma, en su ejecución, en su significado y en sus efectos, en relación también a otros actos y nociones; y la ciencia que se ocupa de todo esto se llama l.

3. Actos o funciones litúrgicas. - Son actos del culto público los siguientes:

a) el ofrecimiento del Sacrificio de la *Santa Misa*;

b) la administración de los *Sacramentos* y la de los *Sacramentales* (bendiciones, consagraciones, procesiones);

c) el rezo del *oficio divino*.

A la división de los actos del culto público corresponde la división de los principales libros litúrgicos (v.), o sea, los libros que sirven para el culto oficial de la Iglesia:

a) el *Misal* (v.) para la Misa;

b) el *Ritual* (v.) (de los simples sacerdotes) y el *Pontifical* (de los obispos) para los Sacramentos y Sacramentales;

c) el *Breviario* (v.) para el oficio divino.

Los actos del culto público se suelen llamar también funciones litúrgicas.

4. Funciones extralitúrgicas. - En cambio, se llaman funciones extralitúrgicas algunos otros actos del culto que, aun siendo

aprobados, favorecidos y acaso también (al menos en parte) regulados por la Iglesia no forman parte, sin embargo, de su culto oficial.

Tales son, p. ej., las piadosas prácticas del Vía Crucis, del Sto. Rosario, de particulares triduos, novenas y meses en honor del Señor, de la Virgen y de los Santos.

Conviene que también estas funciones, tanto en su conjunto como en sus partes, sean en lo posible informadas del espíritu que anima a la l. en los diversos días y tiempos del año.

Así el piadoso ejercicio del Vía Crucis es particularmente oportuno en todos los viernes del año; pero de un modo especial en los de Cuaresma y más aún el día de Viernes Santo.

Y las prácticas en honor de la Virgen, además de en sus fiestas, convienen especialmente al día del sábado.

El canto del *Miserere* conviene a los tiempos de penitencia, el canto del *Magnificat* a las fiestas de María Sma. y a la novena de Navidad.

Las mismas canciones populares de uso tan frecuente en las funciones extralitúrgicas debieran ser conformes a las diversas fiestas y a los tiempos litúrgicos; por esto sería de desear que en el repertorio de canciones hubiese alguna para las principales fiestas o al menos para los principales tiempos del año.

5. Fines de la l. - La l., como la religión y el culto en general, tiene un doble fin u objeto: el honor de Dios y la santificación de las almas.

Pero los dos fines de ordinario están tan estrechamente unidos que se podría hablar de un único fin: honrar a Dios, santificando las almas.

En el oficio divino resalta sobre todo el primer fin: el honor y la gloria de Dios; en los Sacramentos y Sacramentales resalta especialmente el segundo fin: la santificación de las almas; en el sacrificio de la Santa Misa resaltan plenamente el uno y el otro.

6. Participación del pueblo en la l. - Es necesario que el pueblo participe activa y conscientemente en las funciones litúrgicas, especialmente en las de la Sta. Misa.

Debidamente instruído y guiado sacará de la participación en las funciones litúrgicas un sólido alimento para su piedad y una fuerte ayuda para una vida cristiana íntegra.

Esta activa participación la hace hoy más fácil la publicación de tantas obras, como existen para los seglares, de Misales, extractos del Ritual y de fascículos o folletos periódicos sobre la Misa, etc. *Ses.*

Véanse en *Canto sagrado* las más recientes disposiciones de la Sda. Congr. de Ritos acerca de la participación de los fieles en la Santa Misa.

BIBL. — Encíclica *Mediator Dei*, AAS, 29 (1947), 521-595, trad. esp. Anuario Petrus 1947, p. 115-136; L. Eisenhofer, *Compendio de Liturgia católica*, Barcelona, 1955; R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona, 1936.

LOCUCIÓN AMBIGUA. — 1. Noción. - L. ambigua, o anfibología propiamente, existe cuando se dice alguna cosa que de suyo, y por lo tanto también en relación con el que escucha, contiene un doble o múltiple significado y por esto hace la frase obscura e incierta.

La causa de la ambigüedad puede ser una *palabra equívoca*, como los clásicos ejemplos del «est» (latino) con el valor de ser o de comer, «volo» (latín) en el sentido de querer o volar, etc.; otra causa puede ser la *disposición artificiosa* de las palabras, como cuando no se comprende cuál es el sujeto y cuál es el complemento de un verbo; una tercera causa se encuentra en el *modo de hablar*, en el tono que no deja entender si se habla en serio o en burla.

2. Valoración. - Es opinión común que la expresión ambigua, en cuanto tal, no es mentira, aunque a veces no satisfaga la obligación positiva de decir la verdad. La razón propuesta por muchos autores es que en el equívoco, mezclado con el sentido falso, se expresa también el verdadero.

La verdadera razón para Vermeersch, es que el que emplea un razonamiento ambiguo no quiere decir que la cosa es ambigua, sino que de propósito rehuye una respuesta clara y distinta; no indica nada falso, sino sólo quiere decir que no responde. *Pal.*

BIBL. — R. Middleton, *The obligation of veracity*, en *American ecclesiastical review*, 19 (1898), 163-174; M. Ledrus, *De mendacio*, en *Periodica*, 32 (1943), 5-60; 123-171; 33 (1944), 5-60; 34 (1945), 157-209; J. Dermine, *Mensonge et dissimulation*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 3 (1948), 225-231; G. Dorszynski, *Catholic teaching about the morality of falsehood*, Washington, 1948; G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, Roma, 1954.

LOCURA. — 1. Definición. - La l. consiste en irregularidades o desviaciones de la actividad psíquica individual del régimen psíquico medio normal, por las cuales el comportamiento de los enfermos resulta —en su conjunto— excéntrico, inarmónico respecto al de los sanos, imprevisible. En una palabra, la l. es la aberración de la personalidad psíquica.

2. Causas. - Muchas son las causas de la l., y se pueden dividir en generales y par-

ticulares, morales y físicas, internas y externas, primitivas y secundarias, predisponentes y desencadenantes, etc. Las causas que provienen del ambiente —o exógenas— se pueden subdividir en somáticas, psíquicas y sociales; las que nacen de la intimidad del mismo organismo —denominadas por lo mismo endógenas— van de la simple predisposición a la llamada degeneración. Pero la l. no suele ser producida por una única causa, sino por una serie de factores etiológicos y patogenéticos sintetizables en el terreno somatopsíquico (predisposiciones hereditarias, constitución, infecciones o traumas en el período del desarrollo) y en un factor determinante exterior (traumas, intoxicaciones, infecciones, etc.).

3. Criterio de clasificación. - El tejido habitual —existente en todo enfermo— de estos numerosos y dispares factores morbógenos, la variabilidad y polifacetismo de los síntomas en un mismo caso y la frecuente coexistencia de formas mixtas, que escapan a una delimitación racional, hacen que —en patología mental— se pueda hablar bastante menos de enfermedades que de síndromes. Se trata casi siempre de síndromes complejos, catalogables sólo con cierta amplitud bajo esta o aquella voz nosográfica según la forma morbosa prevalente. En realidad en psiquiatría, más aún que en ninguna otra rama de la clínica, vale el aforismo de que *no existen enfermedades, sino enfermos:* precisamente en el sentido de que todo enfermo tiene alguna peculiaridad o detalle que lo diferencia de todos los demás.

En la voz *Psicosis* (v.) señalaremos una serie de grupos de las principales enfermedades mentales y daremos la distinción de estas últimas desde un punto de vista anatomopatológico y psicológico.

Otras distinciones, de importancia fundamental para la moral, se pueden hacer fundados en criterios de curabilidad, de responsabilidad, de peligrosidad, etc., o sea, considerando las psicosis desde el punto de vista de los trastornos de la conciencia que producen: trastornos que pueden ser a veces agudos, subagudos o crónicos, transitorios o permanentes, cíclicos o no, generales o particulares, leves o graves y que en distinta medida menoscaban la capacidad jurídica, la responsabilidad moral, civil o penal, la peligrosidad para consigo o para con otros enfermos. Ya que, si es cierto que entre los cuadros morbosos existen diferencias relativas a las características nosológicas, morales o sociales, estas diferencias son sobre todo notables de enfermo a enfermo, con cierta independencia de la forma psicopática diagnosticada. Así, p. ej. —en igualdad de condiciones—, la parálisis progresiva es indudablemente más grave que el histerismo; pero en cada caso y en algunos momentos del curso de la enfermedad un histérico puede ser mucho más irresponsable, agitado y peligroso que un paralítico progresivo. Todo depende en último análisis de las condiciones de la conciencia de cada enfermo en el momento de nuestra valoración o en el momento en que cometió aquel acto determinado que tratamos de valorar.

De todos modos, a efectos psicológicos y morales, se admite generalmente una gran distinción entre las psiconeurosis y las demás formas mentales (definidas psicosis y pertenecientes propiamente a la l. o alienación mental). Los psiconeuróticos, aun cuando pueden atravesar episodios próximos psicológica y jurídicamente a los locos, no se han de considerar como tales; los locos, en cambio, son duraderamente alienados, aun fuera de las fases agudas, o al menos se presumen en estado duradero de l., aun cuando su conciencia de tiempo en tiempo se aclare, y sus actos parezcan lógicos y ordenados. Los psiconeuróticos realizan actos previsibles y son capaces de autoanálisis y autocrítica; los locos no.

Existen, sin embargo, formas de tránsito no sólo entre las psiconeurosis y la l., sino también entre la l. y la razón, entre variaciones normales extremas o excepcionales de la personalidad y variaciones anormales, morbosas. Así en lo que se refiere a la lucidez mental, la integridad de la conciencia —o sea, la conciencia que el sujeto tiene de su propio objeto y de sí como objeto (propiedades valorables objetivamente según el sentido que tenga el enfermo de estar o no sano de mente)— hay algunos psiconeuróticos y hasta psicósicos —como algunos melancólicos— que llegan a exagerar la importancia del desorden psíquico que efectivamente están sufriendo. Y otras categorías de enfermos —como los paranoicos— rechazan desdeñosamente la tacha de locos aun siendo tales y en estado lúcido, porque en éstos los trastornos psíquicos se identifican particularmente con su personalidad.

4. Esquema de los actos psíquicos. - Un esquema a grandes rasgos, pero suficientemente acoplado a la realidad clínica, representa concéntricamente los estados psíquicos

de la humanidad del modo siguiente: 1) un exiguo núcleo central de *supernormales* (individuos cuya dotación física es superior a la media normal y que se denominan también superdotados); 2) una más amplia zona circunstante que comprende los llamados *normales* (normalidad práctica); 3) otro círculo periférico al anterior y cuantitativamente notable, que corresponde a los estados *anormales* (o subnormales; excéntricos, concéntricos, egocéntricos, etc.; en éstos la anormalidad puede interesar exclusivamente o preferentemente las facultades intelectuales —con bastante mayor frecuencia—, las facultades afectivas: de donde nacen anomalías y desviaciones del carácter o del temperamento); 4) un anillo más periférico y bastante más exiguo que comprende los *psicósicos* (verdaderos y propios enfermos mentales, con notables desórdenes cualitativos y cuantitativos de las facultades mentales, que necesitan curas médicas y una vigilancia cuidadosa); 5) un anillo aun más periférico y sutil que el precedente que comprende los *alienados* (los dementes: locos que por su peligrosidad o antisociabilidad han de ser privados —aunque sea temporalmente— de la capacidad civil y de la libertad).

5. La imputabilidad moral de los locos y su posible educación. - En lo que se refiere a la moral —o sea, el examen sobre lo que es lícito o ilícito en las acciones humanas— cuando se pasa a las aplicaciones sobre los enfermos mentales no se puede uno contentar con consideraciones generales y a menudo ni siquiera con consideraciones relativas a cada psicosis. Es necesario, por el contrario, que el análisis se desenvuelva en cada caso teniendo en cuenta —para cada enfermo objeto de estudio— tanto la extensión de su mal, como el colorido particular que toma en aquel individuo (y que es a su vez función ya del temperamento, ya del carácter del sujeto, ya del ambiente formativo de que proviene el mismo enfermo y del ambiente en que vive, etc.).

Es cosa sabida, en efecto, que el concepto de responsabilidad implica una plena imputabilidad moral, dependiente, a su vez, de una capacidad normal de entender y de querer, o sea, de la posesión de una clara noción del objeto y de sus efectos ante la ley, de una libre facultad de elección, de juicio, de crítica para diferenciar el acto subjetivamente útil o nocivo, lícito o ilícito, de un ejercicio igualmente libre de la voluntad productora de la operación exterior. Toda alteración psíquica que deforme, menoscabe o anule las facultades intelectivas o las afectivas (ya que los trastornos de la afectividad repercuten siempre sobre el resto de la esfera psicointelectiva), o las volitivas, está en condiciones —respectivamente— de reducir o de abolir la imputabilidad y, por lo tanto, la responsabilidad de una acción (aunque ésta sólo sea acción de pensamiento) realizada durante esta alteración.

Así se comprende fácilmente que aun sólo desde el punto de vista jurídico —en sus reflejos prácticos— no es posible dar normas generales útiles, sino que es preciso deliberar después de un atento estudio de cada caso. Así también en relación con la moral es indispensable en cada caso la cuidadosa valoración de la polifacética personalidad psicopatológica en estudio y, por lo tanto, la valoración de aquel problema ético determinado que hay que resolver en aquel sujeto determinado: de otra suerte quedaríamos en un plano genérico y no llegaríamos a resultados prácticos válidos.

Prescindiendo de cualquier consideración sobre la forma, la extensión, la entidad y el curso de la psicosis, y fijando nuestro examen sobre el loco declarado (demente), esto es, sobre el individuo que establemente haya perdido la capacidad de entender y de querer, éste se ha de juzgar irresponsable a todos los efectos morales y jurídicos.

Los locos, aunque irresponsables, son sin embargo casi siempre capaces de cierto régimen educativo que modere su impulsividad, atenúe exhibicionismos y otros desenfrenos, mejore, en una palabra, su comportamiento habitual. Es necesario tan sólo que el educador se dirija con persuasiva firmeza a aquel resto mayor o menor de inteligencia que sobrevive todavía en casi todos los dementes y suscite del fondo de su conciencia todo mínimo residuo de sentido moral, exhortándolos y convenciéndolos para que no se dejen abandonar totalmente a la deriva, ni a sus bajos impulsos, dirigiéndose oportunamente a su sentido común y a su dignidad de hombres, a sus sentimientos espirituales y sobrenaturales en cuanto todavía sean capaces de ellos. Obrando de esta manera se obtienen resultados verdaderamente notables. *Riz.*

6. Datos teológicojurídicos. - Aun cuando incapaces de pecado formal los locos pecan, sin embargo, materialmente obrando contra la ley natural, a la que como hombres están siempre sujetos. No es lícito, por lo tanto, a nadie, inducirles a semejantes transgresiones.

Siempre, según la misma ley natural, los locos son radicalmente capaces de dominio, pero sus intereses están protegidos con prescripciones particulares por la ley humana, civil y canónica, que considerándolos como infantes (can. 88, § 3), suele colocar a su lado la figura del curador (can. 93, § 1), sin cuya intervención los actos de los locos son nulos o por lo menos anulables. V. respecto de la incapacidad de los dementes y su tutela el CCE, arts. 32; 200, n. 2, y 213-220, así como el ejercicio de la tutela en los arts. 261 al 292.

En orden a la recepción de los Sacramentos, como regla general a los locos que siempre fueron tales se les puede conferir válidamente los Sacramentos, que producen su efecto aun en aquellos que están privados de razón y que de suyo no requieren necesariamente la emisión de un acto humano. Así el Bautismo, el Orden, la Confirmación y la Eucaristía. A los que han venido a ser locos después de haber alcanzado el uso de la razón para poder conferirles válidamente los Sacramentos, es necesario que hayan tenido la intención de recibirlos cuando cesaron de tener el uso de razón (*Sum. Theol.*, III, q. 68, a. 12).

En cuanto a la lícita administración de los Sacramentos a los que fueron siempre locos, deben ser bautizados y se les puede dar la confirmación, pero ningún otro Sacramento; los que tuvieron uso de razón, si se puede presumir que tuvieron voluntad de usar los medios de salvación, deben ser no sólo bautizados, sino también confirmados, y si se pusieron locos después del bautismo, pueden recibir también la absolución bajo condición y la Extremaunción. *Pal.*

BIBL. — LEVY VALENSI, *Précis de psychiatrie*, París, 1926; G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; E. TANZI y E. LUGARO, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1926; S. DE SANCTIS, *Pazzia*, en EI, XXVI, 561-564; C. PICKETT, *Mental afliction and church law*, Ottawa, 1952; M. MARTÍN, *Las enfermedades mentales y el ministerio sacerdotal*, Barcelona, 1940.

LONGANIMIDAD. — 1. NOCIÓN. - Longánime (de *longus animus*) se dice del que tiene no solamente indulgencia y clemencia, sino también sabe tener paciencia y soportar. La l. es, por lo tanto, una disposición del espíritu que no desfallece en la espera.

2. LA L. DE DIOS. - Respecto de Dios la l. es una espera tolerante, incluso frente a los pecados, dictada por su misericordia: *Dios no quiere que ningún hombre perezca, sino que está inclinado a mudar de sentencia a fin de que no perezca enteramente el que yace por tierra* (II Rey., 14, 14); *pero tú tienes misericordia de todos, porque todo lo puedes y disimulas los pecados de los hombres por amor de la penitencia* (Sab., 11, 24); *el Señor no retarda su promesa como algunos piensan; sino que usa de paciencia para con vosotros, no queriendo que ninguno parezca, sino que todos vuelvan a la penitencia* (II Ped., 3, 9).

Pero, ¡ay de quien abusa de la l. de Dios! *¿Desprecias tal vez las riquezas de la bondad o paciencia y tolerancia de Dios? ¿No sabes, que la bondad de Dios te invita a penitencia? Pero tú con tu dureza y tu corazón impenitente vas acumulando un tesoro de ira para el día de la ira y de la manifestación del juicio de Dios* (Rom., 2, 4-5).

3. LA L. COMO VIRTUD HUMANA. - Respecto de nosotros la l. consiste en una espera constante, no sólo del fin de los males, sino también del advenimiento de los bienes. La Sda. Escritura la llama paciencia de los santos *(patientia Sanctorum): ésta es la paciencia de los santos, que observan los preceptos de Dios y la fe en Jesús* (Apoc., 12, 12). Ellos saben que la tierra es un valle de lágrimas y que los bienes y los gozos que anhelan intensamente están reservados para la otra vida. Seguros de que no los han de perder sufren pacientemente que se prolongue su destierro y si de sus labios sale alguna lamentación va siempre revestida de una perfecta resignación a la voluntad de Dios. Por lo tanto, la paciencia en los sufrimientos, la resignación en la dilación de los gozos son los fundamentos en que se apoya su l.

En relación con los demás podemos considerar en nosotros también a imitación de lo que hace Dios con nosotros el concepto de la espera tolerante dictada por la misericordia. La acción del prójimo puede reflejarse sobre nosotros y crearnos una molestia física o moral. Somos longánimes cuando pacientemente toleramos, por hacer un sacrificio, por amor de Dios o por no agravar la situación del prójimo, las molestias de los demás. Las más de las veces el prójimo obra inconscientemente al producirnos alguna molestia; el reaccionar contra ella sería solamente una satisfacción nuestra. Nuestra reacción puede ser necesaria a veces por una exigencia de orden público a la que no podemos renunciar (p. ej., un superior no puede tolerar que sea despreciada su autoridad).

Si la vida ajena desordenada no se refleja en nosotros, al menos directamente, la

l. puede ser inspirada por un bien mayor en la espera de ocasiones mejores y más fructuosas para el prójimo o por un sentimiento de piedad, que sufre molestando inútilmente, sabiendo que una reacción no aprovecharía para nada. En cambio, no sería virtud el no reaccionar para no crearnos dificultades o porque la vida buena o mala del prójimo no nos interesa, o para no producir molestias al prójimo cuando se prevé que el disgusto ha de ser solamente de momento y que el prójimo volviendo en sí mismo reconocerá el bien que le hemos procurado. Mucho menos sería virtud una l. que dejara sin castigo las culpas que dañan al bien común, sobre todo en quien tiene la obligación de defenderlo, o también el bien privado en el caso de quien por su oficio debe dar cuenta a Dios del alma de los demás. *M. d. G.*

BIBL. — J. LECLERCQ, *Essai de morale catholique*, IV, *La vie en ordre*, Bruxelles, 1938, p. 369-376; F. TILLAMANN, *El Maestro llama*, San Sebastián, 1955, p. 29, 335.

LOTERÍA. — 1. NOCIÓN. - L. deriva de la voz germánica *Lot* = suerte. Es un contrato oneroso; pertenece específicamente a los contratos aleatorios, ya que depende del juego de la suerte. Es un contrato aleatorio que consiste en la adquisición de un billete o en el pago de una cantidad para obtener el derecho a un premio determinado, siempre que sea uno favorecido en el sorteo de los números o en la combinación de los números sorteados o en la extracción de la papeleta.

2. VALORACIÓN MORAL. - La l. para ser lícita debe excluir todo engaño en la extracción de los números o de las papeletas y en el pago del premio. Además debe haber cierta proporción entre el premio, el precio pagado y la esperanza de la recompensa. Se ha de notar que la l. es frecuentemente una ocasión para recoger ofertas a un fin determinado (generalmente benéfico) con la esperanza de obtener un pequeño premio si la papeleta es favorecida. En este caso, si en ello convienen los jugadores, su juego es lícito. En algunas naciones, para evitar abusos, las leyes civiles limitan o prohiben la l., pero estas leyes, salvo circunstancias particulares, se juzgan solamente penales, esto es, que no imponen obligación directa en conciencia, ni obligación de restitucion (si se violan), sino solamente en sujetarse a la pena establecida para quien quebranta la ley, si es descubierto. En materia grave se peca gravemente siempre que existan los requisitos de la culpa formal según los principios comunes. *Sir.*

BIBL. — D. PRUEMMER, *Theol. mor.*, II, n. 320, Friburgi Br., 1928; A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, n. 497, Roma, 1928.

LUGARES SAGRADOS. — 1. NOCIÓN. - Lugar sagrado se decía en principio la porción de espacio que se quitaba al uso común y se reservaba para ser ofrecido a Dios y destinado a su culto; la razón está en la etimología de la palabra *sacer*, por lo cual se decía *Deo Sacrum* el lugar donde se desarrollaban los ritos religiosos o de culto, como destinado o reservado a la divinidad. Como se consagraban objetos y personas (p. ej., los Reyes), así se consagraban algunos lugares a las diversas divinidades, tanto que entre los antiguos no solamente se consideraban sagrados los templos de los dioses, sino también los bosques y los mismos sepulcros, las estatuas de los héroes, etc.

En el concepto jurídico de la Iglesia católica se llaman l. sagrados aquellas porciones determinadas de espacio destinadas por medio de una especial consagración o bendición al culto divino o a la sepultura de los fieles (can. 1154). En esta definición se señalan las cuatro especies de l. sagrados, en el concepto del derecho canónico, a saber: las iglesias (v.), los oratorios, los altares, los cementerios. Pero para que estos lugares puedan decirse esencialmente sagrados, de modo que de su primitivo estado profano pasen a ser dedicados por el culto, se necesita la auténtica declaración de la autoridad eclesiástica, como competente en materia sagrada. En esto se excluye cualquier otra autoridad o personalidad civil; las iglesias, los oratorios, los cementerios, etc., construídos por aquéllas no son sagrados mientras no intervenga la autoridad de la Iglesia que los reconozca y les conceda la consagración o bendición según los libros litúrgicos (cfr. canon 1154).

2. CONSTITUCIÓN DEL LUGAR SAGRADO. - Solo por la bendición o consagración un lugar se dice sagrado en el concepto canónico. Los l. sagrados se dividen:

a) Por su *destino*, en lugares destinados al *culto divino*, como la iglesia y el oratorio; y lugares destinados a la *sepultura eclesiástica*.

b) Por el *modo* de su designación, en lugares *consagrados* y lugares simplemente *benditos*. Así los altares (v. *Altar*) se consagran; las iglesias y los oratorios (v. *Iglesia*, *Oratorio*) se consagran o se bendicen; los cementerios se bendicen solamente con bendición solemne o simple. Los l. sagrados, por

lo tanto, se distinguen bien por su fin (culto), bien por su constitución (consagración o bendición), de los lugares piadosos que en general van unidos a institutos eclesiásticos, sean éstos colegiales o no. Los lugares piadosos, en efecto, se instituyen para un fin religioso de caridad, de educación, asistencia, etc., como son, p. ej., los monasterios, los orfanotrofios, seminarios, hospitales, etc., erigidos por la autoridad y con la autoridad eclesiástica.

El ministro de la consagración de los l. sagrados es sólo el Ordinario del lugar, aunque el lugar que se haya de consagrar sea exento, esto es, pertenezca a regulares exentos (can. 1155, § 1), siempre que este Ordinario sea Obispo. No puede consagrar el Vicario general sin mandato especial. El Ordinario local que no sea Obispo puede dar la licencia para la consagración a cualquier Obispo (can. 1155, § 2); sin esta licencia la consagración hecha por un Obispo sería válida, pero ilícita (cáns. 1147, § 3; 1157).

El ministro de la bendición de un lugar sagrado es cualquier sacerdote. Pero para la licitud (cfr. can. 1147, § 2-3) se necesita la delegación del Ordinario (sea del lugar o regular) a cuya jurisdicción pertenece el lugar que se ha de bendecir, según lo que prescribe el can. 1156. Hecha la consagración o bendición de un lugar debe redactarse el documento auténtico que se ha de conservar en la Curia respectiva (cfr. can. 1158); no es lícito repetir la bendición o consagración de un lugar mientras no se pruebe que éstas no tuvieron lugar; en caso de duda prudente se debe repetir por cautela (cfr. can. 1159).

3. Efectos jurídicos. - Los l. sagrados están exentos de la jurisdicción de la potestad civil, sólo la Iglesia puede ejercitar en ellos su jurisdicción (can. 1160). Esto se funda no sólo en el derecho divino, sino también en la naturaleza de la potestad de la Iglesia a la cual corresponde exclusivamente legislar sobre lo que es sagrado. A la autoridad civil no le queda sino el reconocimiento del derecho de la Iglesia, como, p. ej., tenemos en el Concordato Español (art. XXII), que garantiza la inviolabilidad de las iglesias, capillas, cementerios y demás lugares sagrados, según prescribe el can. 1160.

El derecho canónico no habla de la incomerciabilidad de los l. sagrados, sino que ordinariamente se consideran fuera de comercio sólo en el sentido de que no pueden enajenarse, si no es en circunstancias excepcionales y no para un uso diverso de aquel al que fueron destinados; y aun cuando puedan formar objeto de derechos privados deben conservar siempre su destinación exclusiva al culto, mientras no se les quite su carácter sagrado (v. *Iglesia, Cementerio*) por la execración o secularización.

Si los l. sagrados se venden o permutan, en la estimación del precio no se ha de tener en cuenta la consagración o la bendición que han recibido (can. 1539, § 1), lo cual constituiría delito de simonía (can. 728). En otras palabras, no es la cosa o el lugar, sino su carácter sagrado, el absolutamente incomerciable.

Los l. sagrados han de ser rodeados de respeto, veneración y piedad dignas del culto divino, y no es lícito en estos lugares un comportamiento profano, indecoroso, etc., como, p. ej., las modas indecorosas en las iglesias, los monumentos paganos en los cementerios, etc. *Tar.*

BIBL. — A. De Meester, *I. C. Compendium*, Brugis, 1926; S. Many, *De locis sacris*, París, 1904; B. Salierno, *De actu deputationis locorum cultui divino*, Roma, 1944.

LUJO. — 1. Noción. - Con el término l. entendemos aquí todo aquello que supera los gastos necesarios para un nivel honesto de vida media en un ambiente determinado. Estos gastos y nivel de vida media pueden ser diferentes según los diversos tiempos y lugares, y sometidos a continuos cambios y progresos (p. ej., gas, electricidad, agua corriente, no son hoy como lo fueron en un tiempo artículos de l.). En un ambiente determinado y en un momento dado el l. es un concepto absoluto y prescinde de la posición económica o social del individuo. La noción de l. se refiere, por lo tanto, en primer lugar más bien a la economía que a la moral.

2. Notas morales y sociales. - El l. entra dentro del campo moral en cuanto que el uso de los bienes terrenos está sujeto a las normas de la recta razón y de la ley evangélica. Pero la recta razón en el uso de estos bienes, en el gasto del dinero, en procurarnos las comodidades de la vida, nos impone como norma las exigencias y costumbres honestas de nuestro estado y de nuestra posición social; la virtud de la modestia es la que regula el uso de las cosas externas, manteniendo el justo medio entre la exageración y la negligencia. Por lo tanto, sobrepasar el tenor medio de vida y usar artículos de l., gastar dinero en mayor cantidad, es lícito a todos aquellos cuya posición social o económica sobrepasa la posición media de un

ciudadano cualquiera; más aún, Sto. Tomás señala una virtud especial, la *magnificencia*, cuya misión es inclinar al hombre según su capacidad económica a realizar de cuando en cuando obras de mayores proporciones, y esto no vale solamente para las obras de caridad, sino también para otras obras de importancia social, ya que cierta recreación y variedad de vida y la existencia de grandes empresas contribuyen a la vida social dándole un carácter más humano y de más prudente economía. El l. se hace ilícito si se desvía de la norma de la recta razón, esto es, si es exagerado en cuanto a su cantidad, habida cuenta de la condición individual de la persona o si va animado por intenciones no rectas (soberbia, vanidad, sensualidad, etc.) o procurado con un cuidado exagerado. Este l. ilícito está en pugna no sólo con las normas de la modestia, sino también de la caridad fraterna y de la justicia social, que nos impone la obligación de desprendernos de nuestros bienes superfluos en favor del prójimo o de la comunidad. Nótese que mientras el l. crea trabajo y, por lo tanto, bienestar social, el l. exagerado contribuye grandemente a exasperar los ánimos de las clases pobres y puede influir así desfavorablemente en la paz social. Finalmente, la ley evangélica ha perfeccionado las normas de la razón. No solamente acentuando el carácter de la caridad cristiana incluso en los casos en que no existiría una obligación estricta de la ley natural a socorrer al prójimo, sino especialmente declarando como la virtud más sublime el renunciar por amor de Dios totalmente, o en parte al menos, a las comodidades de la vida y a todo l. en el uso de los bienes terrenos. A este propósito es particularmente rica la literatura patrística acerca del uso recto de las riquezas *(de recto usu divitiarum)* (v. también *Modestia, Superfluo, Vestido*). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 134-135, 168; A. Thouvenin, *Luxe*, en DTC, IX, 1336-1339; K. Hilgenreiner, *Luxus*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, 747-748; I. Card. Gomá, *Las modas y el lujo*, Toledo, 1938.

LUJURIA. — 1. Noción y división. - L. es el desordenado apetito y uso del placer venéreo; *desordenado* quiere decir que no es conforme al fin del acto sexual, que es la procreación y educación adecuada de la prole. Divídese: a) en *interna* (v. *Pensamiento, Deseo*) y *externa*; b) en l. *según* y *contra naturaleza*: 1) según la naturaleza si se comete del modo apto para la procreación, aunque ordinariamente no garantiza la educación debida: es el acto sexual fuera del matrimonio; bajo esta especie se enumeran otras subespecies, que añaden una malicia especial, sea contra la *justicia* (adulterio, estupro, rapto), sea contra la *piedad* (incesto), sea contra la *religión* (sacrilegio); 2) contra la naturaleza si se realiza de un modo que hace imposible la procreación en cuanto que se pone el acto sexual por uno solo (masturbación) o con persona del mismo sexo (sodomía) o con animales (bestialidad); c) en *consumada*, o sea completa, e *inconsumada*, o sea incompleta, en cuanto que se llegue o no a un acto perfecto o a un placer plenamente saciativo; la l. consumada e inconsumada son de especie diferente; d) en l. *directamente* voluntaria, si el placer ha sido provocado positivamente o consentido después de haber sobrevenido espontánea e indirectamente; y en voluntaria *en causa*, si no ha sido buscada o consentida por sí misma, sino que procede de otro acto puesto libremente (la l. indirecta coincide en gran parte con la impudicicia [v.]).

2. Moralidad. - La l. directa es pecado mortal, como enseña la Sda. Escritura, cuando la enumera entre aquellos pecados que excluyen del reino de los cielos y que profanan el cuerpo del cristiano (I Cor., 6, 9 s.; Gál., 5, 19-21; Ef., 5, 5; I Tim., 1, 10; II Ped., 2, 19, 20; Apoc., 22, 15). La razón es que el acto sexual desordenado se opone a un bien social sustancial: la procreación debida, la vida humana en potencia; el placer destinado por la naturaleza a este bien social es usurpado indebidamente para una satisfacción personal con un acto contrario a su fin. Esta doctrina se refiere también a la l. inconsumada; también ésta es siempre pecado grave no sólo por causa del peligro grave de llegar hasta el acto completo, sino también en sí misma. Todo acto sexual, en efecto, incluso el incompleto, no es un acto limitado (como, p. ej., un hurto leve), sino que va esencialmente dirigido a un fin; el placer sexual no existe en el orden de la naturaleza separado el acto completo, sino que entra desde el principio en la esfera de la procreación; por lo tanto, el que consiente en un acto o placer incompleto, virtualmente consiente en el acto completo. En este sentido se pronunció también la autoridad eclesiástica (Prop. 40, condenada por Alejandro VII; Sagrada Congr. del Sto. Oficio, Decr. 18 marzo 1666; Decr. 11 febrero 1661; Respuesta 1 mayo 1929, ordenando retirar del comercio

el opúsculo de A. Laarakkers, *Quœdam moralia*, que defendía la opinión opuesta). La l. indirectamente voluntaria no es siempre pecado grave, es grave o leve según la gravedad del placer sexual causado y del influjo de la causa indebidamente puesta, teniendo en cuenta las razones que pueden justificar el acto provocante (v. *Impudicicia*).

3. CONSECUENCIAS. - El vicio de la l. es perniciosísimo. *Respecto de la persona:* a) *es un vicio insaciable:* cuanto más se nutre más crece la pasión; b) *es un vicio capital:* el deseo vehemente de satisfacción arrastra a otros muchos pecados; c) *ejerce un funesto influjo sobre todo el carácter:* engendra en el entendimiento ceguera espiritual, inconsideración, precipitación e inconstancia; en la voluntad un amor bajo egoísta y un odio y aversión a Dios y a las cosas espirituales; d) *produce daño*, a veces muy grave, a la salud física (enfermedades venéreas, esterilidad, etc.), psíquica (nervosidad, tendencias morbosas). *Respecto de la sociedad:* este vicio considerado en su objeto *(ex fine operis)* se opone al fin natural del acto (la debida procreación); engendra además otros muchos males públicos en otros campos (divorcio, meretricio, criminalidad, etc.). V. también *Castidad*. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, p. 153-155; S. ALFONSO, *Theol. mor.*, n. 413-414; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, 351-355; L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 23-29; B. MERKELBACH, *Quœstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 23-37; J. ADLOFF, *Luxure*, en DTC, IX, 1339-1356; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis - Appendix. - De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953.

M

MADRE. — 1. Noción. - M. Es la engendradora del hijo o de los hijos. Para la mujer la maternidad es la función primaria en orden a la cual están predispuestas sus peculiares aptitudes, incluso físicas. Aquí tienen su raíz sus especiales inclinaciones naturales.

La m., como engendradora, tiene un amor particular para el engendrado, amor que es un instinto en la vida animal, mientras que, aun siendo instintivo, puede llegar a ser virtud (y debe serlo para no convertirse en un amor ciego y viciado) en la mujer-madre, por efecto de su vida racional.

El amor materno se presenta en la literatura y en el arte como el tipo más excelso de amor al prójimo, capaz de todos los heroísmos (cfr. *Ilíada*, 28, 4; Cicerón, *Epist.*, 9, 20, 3; *De Oratore*, 2, 227; Horacio, *Carmina*, 4, 5, 10; Ep., 1, 18, 20, etc.).

Incluso en la Sda. Escritura el amor materno se toma como amor tipo (II Sam., 1, 26; Ecle., 15, 2); y la alegría de la maternidad, como la alegría más pura que corona un conjunto de sacrificios (Sal. 112, 9; Jn., 16, 21); la injuria contra la madre propia se muestra como el vehículo de las maldiciones divinas (Ecle., 3, 18; Mat., 15, 4). El mismo Dios toma como tipo de su amor a la humanidad el amor de la m. a sus hijos (Ecle., 15, 2; Is., 48, 15; 66, 13).

2. Dignidad y autoridad. - La concepción cristiana reviste a la m. de una dignidad y de un respeto que ninguna otra religión conoce. El amor materno, como el paterno y filial, no es para el cristiano otra cosa que la transmisión o participación del amor de Dios, que ha infundido su germen en la humanidad.

Aunque no igual al padre en autoridad (al cual más bien está sometida) le es igual, sin embargo, en dignidad y tiene los mismos derechos a la reverencia y al afecto en relación con sus hijos.

3. Obligaciones. - Junto con los títulos de veneración y respeto la m. tiene común con el padre otros muchos deberes para con los mismos hijos, que van desde el amor al mantenimiento y a la educación (v.). Pero tiene otros deberes específicos que la ligan, incluso físicamente, al hijo desde el momento de su concepción hasta el momento al menos en que el niño es capaz de vivir una vida nutritiva independiente.

Que la naturaleza impone estas obligaciones a la m. está probado por las mutaciones y nuevas funciones fisiológicas que surgen en la m. con la maternidad.

Estos deberes van ligados a tres momentos destacados de la vida del niño: vida uterina, nacimiento, lactancia.

Por lo que se refiere a la vida uterina hemos hablado ya (v. *Aborto*, *Embriotomía*) cuando describimos los delitos con que se puede manchar una mujer, llamada por su misma vocación a la maternidad, a afrontar a veces situaciones heroicas que la pueden y deben conducir al sacrificio de su misma vida para conservar una vida que empieza a florecer. Por lo que se refiere al nacimiento, v. *Parto* y *Parto acelerado*.

Nuevos deberes la incumben apenas nace el niño. La vida de éste se hace autónoma, pero está aún a merced de los padres, sobre todo de la m. El niño tendrá un nombre y esta solución será fácil cuando nace en una sociedad familiar ya constituída. Pero cuando ésta no existe ni puede existir por superiores razones de índole social (hijos adulterinos, etc.) o no se la ha querido ni se la quiere crear, y el niño queda solo frente a la m. soltera, se crea para ésta y para la sociedad un grave problema.

Prescindiendo del problema social en sí (de los brefotrofios y de la infancia abandonada), consideramos a la m.

Biológicamente la m. se encuentra en la misma situación frente al hijo lo mismo sea legítimo que ilegítimo. Psicológicamente no

es lo mismo: el uno nacido dentro del orden, el otro en el desorden. Es lógico que la psicología de la maternidad ilegítima sea diferente de la de la maternidad legítima: la m. ilegítima fácilmente ve en la criaturita que tiene en su seno a un intruso, si no a un enemigo; y esta psicología acompaña a la m. al menos hasta el nacimiento. Esta psicología, aun cuando explicable, no es justa, ni siquiera cuando la m. se encuentre en tal estado contra su voluntad, por efecto de una violencia: más aún, es contraria al primer deber para con la prole, el del amor. Y por esto ha de ser combatida.

Además, de suyo, siguiendo la línea señalada por la naturaleza, incluso la m. ilegítima deberá hacerse cargo de su criatura y darle su nombre, tanto por la gran ventaja que esto significa para la prole, como porque en muchos casos es en cierto sentido una rehabilitación de la misma m. (v. *Exposición* [*de la prole*]).

En efecto, en el campo moral el primer principio que se ha de tener presente es que una vez ocurrido el mal se ha de tratar de remediar del mejor modo posible, evitando hacer pesar fuera de lo estrictamente necesario sobre el inocente su estado de hecho que le coloca fuera del orden y de la ley.

Por lo demás, aun siendo igual la responsabilidad en la procreación para el hombre y para la mujer, más aún, a veces única la responsabilidad del hombre, la m. sin embargo queda físicamente ligada no sólo por un instante al fruto de su concepción, sino para siempre, por lo menos hasta el nacimiento; y por un fenómeno controlable.

Pero por motivos de orden superior la ley puede poner límites al cumplimiento de este deber, valederos incluso en conciencia: bien porque hay que salvar la integridad de un núcleo familiar o por otros motivos de orden moral o social.

Es preciso, por lo tanto, alentar a la m. ilegítima a que no se sustraiga a sus responsabilidades tal vez acogidas con tanta ligereza.

Este criterio se ha de seguir también en el campo asistencial, donde se ha de favorecer una ayuda dada o prometida a las madres ilegítimas como el medio, hasta ahora más oportuno, para favorecer el reconocimiento, para apartar a las madres solteras de actos irreflexivos, dañosos para ella o para el hijo, y a preservarlas de caídas ulteriores o de un estado de vicio permanente, aun cuando como hemos dicho la ayuda no debe significar aprobación del pasado y ha de restringirse al campo material.

Incluso la obligación de la alimentación, aun cuando es común a ambos progenitores, pesa inicialmente más sobre la m. que sobre el padre, ya que la misma naturaleza ha destinado a la m. a la lactancia, único medio de sustentar al niño en los primeros meses de su vida.

El deber materno de la lactancia fué juzgado en la historia de la teología moral con mayor o menor severidad según los tiempos. Aun cuando se puede discutir sobre la gravedad de esta obligación, ciertamente tiene por base el hecho fisiológico de la maternidad; por lo tanto, refleja un deber aunque sea secundario de la ley natural y un complemento de la misma maternidad. Significa además un gran bien para el niño, ya que encuentra en la lactancia materna la protección más segura para el sano desarrollo de su vida física y moral y significa igualmente a juicio de los médicos una gran ventaja para la m., no sólo desde el punto de vista físico, sino sobre todo desde el moral y espiritual, como el medio más indicado para crear entre la m. y el hijo la corriente natural del afecto.

Por otra parte, las causas que se aducen para exonerarse de este deber son frecuentemente muy poco de alabar, ya que están inspiradas muchas veces en el egoísmo y en la vanidad (v. *Lactancia*).

De mayor importancia que la alimentación material es la espiritual, esto es, la educación. Por lo que se refiere a los derechos y deberes de la familia sobre este asunto, v. la voz *Educación*. Téngase presente, sin embargo, que cuanto allí se dice vale ante todo para la m., que debe ser la primera, incluso en el orden cronológico, en desarrollar su misión en torno al niño. Aun cuando esta misión gravita sobre la m. durante el período de la menor edad o hasta que el hijo no ha conseguido una vida independiente; propiamente, sin embargo, no cesa nunca y puede cumplirse siempre por lo menos bajo la forma del consejo, de amorosa reprensión, etc. La educación que la m. está llamada a dar a su hijo es ante todo la religiosa, ya que los primeros deberes de la criatura son para con Dios; la m. es así la primera catequista; esta primera educación, recibida en la primera infancia preferentemente de la m., está destinada a tener repercusiones notabilísimas en toda la vida

del hijo. Para otros detalles, v. *Educación, Padres, Puericultura, Escuela.* *Pal.*

BIBL. — G. DANESINO, *L'Obbligo del risconocimento materno*, Torino, 1918; C. VALSASSORI-PERONI, *Come devo allevare e curare il mio bambino?*, Milano, 1923; O. MODIGLIANI, *L'Assistenza alla maternità illegittima*, Tivoli, 1934; P. PICCA, *Maternità ed infanzia*, Roma, 1941; E. ENCISO VIANA, *El evangelio de la madre*, Madrid, 1943; A. GARCÍA D. FIGAR, *Madres católicas*, Madrid, 1943.

MAESTRO. — 1. NOCIÓN. - La voz m. viene del latín *magis magnus*, esto es, mayor que los demás. Tiene la significación de hombre amaestrado y docto en alguna arte o ciencia, por lo cual el término m. se aplicó al que enseñaba alguna ciencia o arte y se extendió más tarde a todos los hombres peritos en alguna profesión. Creen algunos que el título de m. fué en su origen un título de autoridad, poder, oficio, más bien que de doctrina o de erudición. Posteriormente se llamaron maestros los rectores o prefectos de escuelas públicas, los abogados, los doctores y algunos magistrados. El nombre de m. equivalía a doctor, como grado académico, con autoridad para enseñar filosofía, teologia, artes.

M. cuando no va seguido de un término que especifique su significación tiene actualmente en el lenguaje común diversas acepciones. En el uso más común tiene el significado del clásico *præceptor* o enseñante en los primeros años de escuela, esto es, el verdadero *pædagogus* o el que guía y educa al niño.

2. CONDICIONES PSICOLÓGICAS. - La misión del m. es difícil y está llena de responsabilidad. Para cumplir bien con esta misión se han de poseer las dotes oportunas, esto es: a) *vocación;* sin vocación no conviene que uno se dedique al magisterio: sería un triste empleado privado de sublimes ideales; b) *una constitución física sana,* tanto para sostener el peso de la escuela, como porque ha de encontrarse en contacto continuo con jóvenes; c) *respecto del espíritu,* el m. debe estar dotado de tacto práctico, prontitud en conocer y recoger los pensamientos de los niños, claridad de exposición en las materias. El m. comunica su ciencia con el único fin de llegar al alma; trata de formar con todo su esfuerzo jóvenes instruídos, pero no puede contentarse con esto mientras no haya llegado a la formación del hombre completo. El m., por lo tanto, debe amar y estimar su misión, de otra manera arrastraría pesadamente su cadena, sería víctima de su trabajo, terminando por comprometer los intereses morales de los niños y el progreso de la patria.

Del corazón del m. se ha de excluir el interés, ya que si no busca otra cosa que la ganancia material nunca llegará a la altura de su misión. Es cierto que ha de vivir, pero si cumple su oficio por vil codicia se convertiría automáticamente en un asalariado cualquiera y no sería un m.

Un m. de ciencia limitada no puede inspirar confianza a los escolares; tiene, pues, la obligación grave de estudiar convenientemente conforme a su oficio. La ciencia es la aureola que debe iluminar la frente del m. y que le da el prestigio necesario para hacer eficaz su acción.

3. OBLIGACIONES MORALES. - El m. debe formar la inteligencia de los jóvenes, dándoles una ciencia bien meditada, formando la exactitud del juicio con observaciones justas y bien pensadas, ejercitando su raciocinio con la lógica de un método severo y seguro. Cuando el m. ha comunicado a sus escolares la ciencia no está más que a la mitad de su misión; réstale aún la *virtud.* Encargado de la educación de toda el alma debe trabajar en toda ella: inteligencia y voluntad, espíritu y corazón. Yerra gravemente el m. que se contenta sólo con instruir (¡embutir en sus escolares esas pequeñas enciclopedias mal digeridas!), dejando a otros el cuidado de la educación. El educador comunica la ciencia con el único fin de llegar al alma. No hay mal peor que la perversión del espíritu, porque en último término es el espíritu quien rige al hombre. Cuando el espíritu está bien iluminado y formado el corazón va tras de él. He aquí por qué el m. no puede ni debe ignorar el problema religioso, sino que viviéndolo él mismo, lo debe enseñar a sus alumnos con el ejemplo de una vida recta y ordenada.

La escuela neutra no es posible en la práctica y es una fuente de absurdos. La escuela o es cristiana o es impía; no hay término medio.

El m. es el integrador de la misión paterna y materna, por lo tanto debe cultivar en sus alumnos el afecto y reconocimiento a sus padres, el espíritu de obediencia, de laboriosidad y de parsimonia, formando en ellos un buen carácter religioso y moral. Debe, por lo tanto, educar a sus alumnos: a) en la *sinceridad,* tanto de corazón como de palabra y obra; b) en una *conciencia recta* mostrando a los jóvenes los verdaderos enemigos internos y externos del hombre; c) en una *voluntad firme* basada en el sacrificio; d) en la *honestidad* en sus diversos grados;

debe cuidar de la moralidad con su vigilancia; e) debe cuidar además de la *urbanidad*, que es la flor de la caridad, habituando a los jóvenes a las reglas de cortesía y de respeto para con sus semejantes; e) un m. debe, finalmente, prevenir, corregir con imparcialidad y justicia unida con una sabia prudencia los errores de sus alumnos; tiene la autoridad de padre, de la cual está revestido, y el don de la ciencia. El m., decía un sabio de la antigüedad, tiene en sus manos la paz o la guerra, el bienestar y prosperidad de las naciones o su miseria y ruina; todo depende de su fidelidad y de la conciencia con que cumpla su misión. Un m. malo puede destruir en poco tiempo los buenos gérmenes que una madre cristiana se ha esforzado por cultivar en el corazón de su hijo. Por consiguiente, un m. negligente o malo no sólo debe responder del mal que ha hecho, sino también del desorden que ha dejado crecer por su descuido en la escuela. Puede hacerse reo de pecado grave ante Dios, cuando viola los derechos de los padres en la formación moral e intelectual de los jóvenes que se le han confiado, como, p. ej., si no corrige a los culpables o viciosos, si no promueve el estudio y la disciplina, si da mal ejemplo o enseña doctrinas erróneas.

Un m. violaría también la justicia y estaría, por lo tanto, obligado a resarcer los daños producidos si tuviese preferencias injustas y diese premios y diplomas a los indignos; si exige un estipendio superior a lo convenido. Igualmente sería reo de pecado contra la justicia y estaría por lo tanto obligado a restituir al Estado si descuidase gravemente sus horas de clase o no desarrollase los programas señalados. *Tar.*

BIBL. — PAULY WISSOW, *Realencyklopädie*, XIV, voz *Magister*, vol. XIV (1930); D'ONOFRIO ARTURO, *Maestro*, Torino, 1944; CHAUVIN, *Gioventù e libertà*; A. INIESTA CORREDOR, *Perfil moral del docente*.

MAGIA. — 1. CONCEPTO. - Los magos (del griego μάγος) constituían, como narra Herodoto, una de las seis tribus —acaso la de los sacerdotes— en las que estaba repartido el pueblo de los medas. En el mundo clásico los magos fueron confundidos con los sacerdotes de la religión babilónica, entregados específicamente al estudio de las ciencias naturales y a las prácticas de la astronomía (los tres «Reyes Magos» del Evangelio de San Mateo [11, 1] parece que reflejan esta tradición secundaria babilónica). Desde entonces el termino mago pasó a significar en occidente un taumaturgo o cultivador de la m.: con este último termino se designó primero la doctrina o arte de los magos y más tarde el conjunto de operaciones realizadas en virtud de poderes ocultos. Según que la obra del mago se dirigiera a obras de bien (preparación de medicinas, terapia con medios y ritos apotropaicos, etc.) o al estudio de la naturaleza y de sus fuerzas misteriosas, o también a producir algún daño al prójimo (con fórmulas, gestos o diversos procedimientos secretos a fin de dañar a un enemigo o a sus parientes), se habló y se habla todavía de m. blanca o de m. negra: con este último términc (y con su casi sinónimo *brujería*) los escritores cristianos entendieron y entienden de un modo especial el arte de entrar en relación con los espíritus infernales a consecuencia de un pacto establecido con ellos y de servirse de su cooperación para producir fenómenos de orden preternatural; mientras que el término de m. blanca se dió también (si bien con menos propiedad y con cierto aspecto burlesco) para denotar la habilidad de los prestidigitadores de sus juegos sorprendentes y maravillosos producidos con medios físicos y químicos que no tienen nada de sobrenatural.

En la Edad Media la m. tuvo un gran desarrollo y todavía más acaso durante el Renacimiento, al reavivarse algunos mitos paganos. Entonces se llegó a calificar de magos y brujos a personas totalmente inmunes de la m. negra, pero que eran juzgadas como tales, bien porque se habían entregado a especulaciones científicas, bien porque habían declarado que lo eran, forzados por sugestiones morbosas de carácter histérico o psicasténico. Así surgieron los famosos procesos de brujas, en torno de los cuales se ha novelado y exagerado muchísimo.

Algunos autores modernos han acusado a la Iglesia como actora y como principal responsable de estas sanciones, a menudo inicuas, que hasta el siglo XVIII se tomaron contra la brujeria, verdadera o presunta; pero en realidad si los Pontífices u Obispos no se cansaban de condenar la m. negra y de exhortar a sus adeptos la retractación y abandono de sus prácticas, la Iglesia se levantó muchas veces contra las sanciones inhumanas, que las autoridades civiles establecían contra brujos reales y supuestos, y trató de moderar los procedimientos bárbaros e ilógicos usados contra ellos. Prueba de esto es que en Roma no hubo nunca ninguna verdadera y propia persecución y que —por el contrario— en los países luteranos y calvinistas los procesos de brujería fueron muy

frecuentes y concluían con los tormentos más atroces. Se ha acusado también a la Iglesia de demasiada credulidad en admitir fenómenos de m. y a este propósito se recuerda sobre todo la bula *Summis desiderantes* de Inocencio VIII (5 diciembre 1484). Es cierto que esta bula parece admitir muchos casos y crímenes de la m.; pero se ha de observar que el Sumo Pontífice afirma tan sólo que estos hechos le habían sido referido, pero no se pronuncia por el lado doctrinal sobre el valor de los mismos hechos, más aún, nótase en él el celo de alejar a los fieles del peligro de la superstición.

2. Folklore. - En las creencias populares las brujas, los magos y los hechiceros son concebidos generalmente como seres humanos nacidos en contingencias particulares, señalados por un rabillo en la nuca o en la base de la espalda, capaces de transformarse en perros, gatos o carneros negros; pueden también convertirse en brujos los que cometen algún grave sacrilegio. Brujos y brujas se reúnen todos los sábados en conciliábulos nocturnos; cabalgan sobre escobas o sobre diablos en forma de cabra; traman continuas insidias y maleficios contra los animales domésticos y los niños. Créese que se puede uno librar de las brujas poniendo la escoba detrás de la puerta de casa, echando todos los sábados en el fuego un puñado de sal, recitando especiales conjuros, etc. Estas creencias, evidentemente, son parto de la fantasía; los actos que se realizan en esa supuesta defensa son actos de superstición, pero difícilmente constituyen pecado grave, dada la gran ignorancia, que a menudo es el motivo principal.

3. Relaciones de la m. con la ciencia y con la religión. - ¿Cuál es la posición de la m. frente a la religión y a la ciencia? La respuesta nos la dan los estudios etnológicos. La m. no es una ciencia, sino una seudociencia (cuando no hay intervención diabólica), basada en asociaciones sofísticas de ideas que persisten sobre todo en el vulgo. El mago, el hechicero, cree o finge creer que si él emplea oportunamente las reglas de su arte debe seguirse infaliblemente el efecto deseado: aquí está la analogía entre la concepción mágica y la científica. Pero la m. difiere de la ciencia porque no se preocupa nunca de examinar sus posiciones, de considerar seriamente su sistema, de modificar en lo más mínimo el patrimonio técnico adquirido *ab antiquo*, y además se obstina en la interpretación errónea de aquellas dos leyes fundamentales de asociación de ideas que son la asociación por similitud (m. imitativa) y la asociación por contigüidad (m. contagiosa).

En cuanto a las relaciones entre m. y religión éstas son más frecuentes en los pueblos menos avanzados y en las religiones no monoteístas; aquí los ritos mecánicos de la m. se confunden con frecuencia con el ritual religioso. Por lo demás se puede observar con frecuencia en el vulgo de las naciones civilizadas la consistencia de la m. atenuada que toma el nombre de superstición (v.) con sus números faustos e infaustos, sus amuletos contra el mal de ojo, etc. Cuanto más se aleja el concepto de Dios, más se nublan las formas del culto y más fácilmente se cae en la superstición.

La m., cuando no es un engaño, es una corrupción de la religión, en cuanto que se presta a poderes demoníacos el culto debido a solo Dios.

5. Consideraciones finales. - No obstante los progresos científicos y la evolución del pensamiento y de las costumbres, la m. no ha desaparecido todavía ni siquiera en las clases superiores de las naciones civilizadas. De hecho sobrevive, si bien en un tono menor, en muchas manifestaciones supersticiosas que es superfluo señalar dada su notoriedad; y sobrevive igualmente en la doctrina y en la práctica del ocultismo (véase *Metapsíquica*).

Sus adeptos, por lo demás, presentan generalmente manifestaciones de orden psiconeurótico (histerismo, psicastenia, etc.).

Todos los sabios católicos se muestran conformes acerca de la m. Indudablemente pueden existir maleficios obrados por las potencias diabólicas, contra las cuales instituyó la Iglesia los exorcismos. Pero para admitirlos en concreto conviene tener mucha prudencia, ya que la credulidad y las trampas son incalculables. A menudo no se trata más que de supersticiones triviales o de trucos de charlatanes que llegan a impresionar a necios ignorantes: todo esto está llamado a desaparecer por efecto de una sana educación fundada en los verdaderos principios religiosos y morales. Pero no se ha de olvidar que muchos de los llamados maleficios y sortilegios pueden depender en realidad de acciones, sugestiones, ilusiones y falsas interpretaciones de mentes desequilibradas, excesivamente impresionables: en este caso la intervención de un médico experto se hace necesaria para aclarar los hechos y darles su valor justo de manifestaciones de orden psiconeurótico.

Que este juicio critico responde a una realidad se deduce de la reducción progresiva de los casos de maleficios supuestos, a medida que van mejorando las condiciones culturales y sanitarias de los pueblos civilizados. *Riz.*

BIBL. — R. CORSO, *Streghe e stregoneria*, en EI, XXXII, 841; FRATE FUOCO, *Occultismo*, Alba, 1941; R. PETTAZZONI, *Magi*, en EI, XXI, 893; N. TURCHI, *Magi*, ibíd., p. 893; L. GARDETTE, *Magie*, en DTC, IX, 1510-27; C. M. HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelona, 1946.

MAGISTERIO ECLESIÁSTICO. — 1. M. ECLESIÁSTICO Y REVELACIÓN. - En lo que se refiere a las verdades reveladas por Dios la norma de la fe es el magisterio solemne y ordinario de la Iglesia: aquél se concreta en las definiciones dogmáticas papales y conciliares; éste consiste en la enseñanza unánime del Episcopado unido al Papa (cáns. 1322-1323).

Una definición dogmática para vincular como tal la fe debe constar de un modo cierto y manifiesto; por consiguiente, una definición dudosa es prácticamente una definición nula. Además, en algunos casos la Iglesia docente expresa su juicio doctrinal sin emplear de un modo definitivo toda su autoridad. A menudo el m. eclesiástico aprueba o desaprueba una doctrina, sin pronunciarse definitivamente sobre su absoluta verdad o falsedad. Estos actos de m. eclesiástico emanan del Pontífice mismo (v. *Actos Pontificios*) o también de los Concilios, o a veces también con la aprobación específica del Romano Pontífice de las Congregaciones Romanas y de las Comisiones Pontificias en forma de decretos, constituciones, respuestas, proposiciones condenadas, etc.

2. ASENTIMIENTO QUE SE HA DE PRESTAR AL M. ECLESIÁSTICO. - A estos actos del m. eclesiástico el fiel debe prestar en conciencia un asentimiento no sólo externo, sino también interno y sincero, porque no es el juicio privado de los fieles en particular, sino el autorizado de la Iglesia docente, la norma próxima de certeza en materia de fe. Por esto el deber de la fe (v.) incluye la obligación de adherirse a todos los juicios del m. eclesiástico. Este asentimiento, debido a los juicios de la Iglesia docente, corresponderá al valor de los mismos (v. *Proposiciones condenadas*).

El objeto del m. eclesiástico es la proposición de todas las verdades contenidas en la palabra de Dios, escrita o transmitida por tradición y la condenación de los errores correspondientes.

Pero también después de la revelación pública destinada a todos los hombres, Dios se manifiesta según sus inescrutables designios con señales visibles en las visiones (v.) y apariciones, especialmente a aquellas almas que, con la humildad y el desprendimiento de las cosas terrenas, tratan de acercarse más a él y de merecer su amor.

Estas revelaciones privadas no pueden jamás parangonarse con la revelación pública, respecto de la cual tienen una función solamente supererogatoria y relativa, esto es, para confortar la fe de algunos; pero jamás hasta ahora han sido impuestas como elementos de fe católica indispensables a la salvación. No se puede, sin embargo, estar de acuerdo con algunos teólogos modernos que han tratado de sustraer a la competencia del m. eclesiástico el derecho a pronunciarse sobre las revelaciones privadas (cfr. Michel, *Scapulaire*, en DTC, XIV, 1).

Esta posición sabe a minimismo teológico y está en contradicción con el pensamiento casi unánime de todos los teólogos.

La Iglesia puede intervenir en las revelaciones privadas con su magisterio, aunque lo hace con mucha prudencia y preferentemente en forma negativa; pero podría hacerlo también — y algún caso se ha dado — en forma positiva.

Es intervención negativa la vigilancia por parte del m. eclesiástico para la condena de los abusos y alejamiento de los peligros, sin intención ninguna de favorecer las revelaciones privadas. Pero no puede clasificarse como simple intervención negativa cuanto dice, p. ej., Benedicto XV de las revelaciones de Paray-le-Monial, en la bula de canonización de Sta. Margarita M. Alacoque (AAS, 12 [1920], 466 ss.) y cuanto sobre el mismo asunto confirma S. S. Pío XII en la Enc. *Haurietis aquas* de 15 mayo 1956 (AAS, 48 [1956], 309-353).

La Iglesia, por lo demás, posee la autoridad y el poder de dar un juicio auténtico sobre las visiones y apariciones para aprobarlas y condenarlas, ya que esto entra también dentro del fin de conducir a los hombres a la consecución de su último fin.

Estas formas de intervención pueden ir desde la desaprobación (decisiones negativas o condenaciones), hasta la imposición del silencio para un estudio pacífico ulterior más profundo, a la aprobación negativa general, que se expresa en una forma de tolerancia, a la aprobación negativa solemne, que existe en la proclamación de la heroicidad de las virtudes de un alma, que fué objeto de reve-

laciones particulares, a la aprobación de una forma de culto, ligado con una revelación privada, a las aprobaciones particulares del Episcopado y a la canónica de la Sta. Sede, expresada por medio de diversos documentos pontificios. *Pal.*

BIBL. — ODDONE, *Visioni ed apparizioni*, Roma, 1948; P. GABRIELE DI S. MARIA MADD., *Visioni e rivelazioni nella vita spirituale*, Firenze, 1941; G. VAN NOORT, *De fontibus revelationis*, Hilversum, 1920; ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, pars II, Roma, 1954; NICOLAU, *De revelatione christiana*, Madrid, 1950; J. CREUSEN, *Valore dottrinale e morale delle allocuzioni del S. Padre*, en *Problemi di vita coniugale*, Roma, 1955, p. 25-37.

MAGISTRADO. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - Mientras que la palabra magistratura significa autoridad y oficio de gobierno, la palabra m. señala a aquel que la realiza.

En su significado etimológico la palabra conserva el concepto de honor, y como término abstracto probablemente se deriva más bien de *magister* que de *præpositus*. En el lenguaje usual se solía confundir la nación de magistratura con la de cargo público confiado a determinadas personas por elección o sorteo. Así entre los hebreos los primeros magistrados fueron los que estableció Moisés, el cual escogió en todo el pueblo algunos hombres prudentes y temerosos de Dios, de conocida honradez y enemigos de la mentira y de la avaricia, a los cuales confió una parte de su autoridad (Éxod., 18). Entre los romanos en el período de la república los magistradós ordinarios eran los cónsules, los censores, los pretores, los ediles, etc., a los cuales se daba facultad para convocar al pueblo, pronunciar edictos y decretos, presentar propuestas al Senado, etc. Pero la institución de la jurisdicción, que tiene tanta importancia en la ordenación jurídica moderna en el concepto de m. no era conocida por los antiguos romanos; se fué formando durante la época imperial.

En la ordenación política administrativa el m. representa la autoridad que de suyo es continuativa, por estar personificada por el Estado, e implica el oficio de jurisdicción sobre el pueblo. Así este término tomado en sentido estricto, significa el jefe de una jurisdicción ordinaria; este título se les da también a los jueces. El m. es persona sagrada, que participa en diverso grado de la soberanía.

En la Edad Media hubo algunos herejes, como los valdenses, que defendían que no estaba permitido a un cristiano ejercer la magistratura, porque este cargo puede poner a una persona en la necesidad de condenar a uno a muerte o a penas aflictivas, lo cual es contrario a la dulzura, mansedumbre y caridad cristiana. El protestante Barbeyrac († 1699), en su obra *Moral de los Padres* (c. 6, 21), trata de sostener esta sentencia como enseñada por algunos Padres de la Iglesia. Pero San Pablo (Rom., 13, 1-8) enseña claramente que el príncipe es el ministro de Dios, puesto por Él para vindicar los delitos y castigar a los que los cometen. Sería, por lo tanto, inútil la ley si no hubiera magistrados que la hicieran observar.

2. OBLIGACIONES MORALES. - Muchas son las obligaciones del m., una de las cuales es sostener la majestad de las leyes con la prudencia de sus decisiones y hacer respetar en su persona la del príncipe o del Estado que le confió este cargo y de ser útil al Estado y a los ciudadanos. Por consiguiente, el m. debe tener una mente ilustrada, un corazón recto, un criterio sólido, un discernimiento exquisito, un profundo conocimiento del derecho y de la jurisprudencia, perfeccionado con el estudio continuo y la experiencia en los asuntos que trata. Como custodio de la ley no puede abusar de su mandato, sino que debe mirar al bien público con justicia, desinterés absoluto, atención y vigilancia para descubrir el error, tratando a sus súbditos con modestia, dulzura y afabilidad.

En cuanto a la ciencia, en el m. no basta simplemente la general y remota, sino que necesita la ciencia próxima e inmediata acerca de la causa que ha de tratar. Por esta razón el m. que produzca daño por su impericia, por defecto de ciencia y de diligencia, está obligado en justicia a repararlos en proporción al grado de su propia culpabilidad. En el caso de que los daños los hubiera producido inconscientemente, el m. estaría obligado, pudiéndolo hacer sin desdoro, por caridad, a advertir a la parte lesionada que apelara de su sentencia. En el ejercicio mismo de su misión el m. debe ser guiado por la integridad, es decir, ser incorrupto e incorruptible, procediendo en el desempeño de su oficio con rectitud de conciencia, sin mirar a las personas, al odio o al amor, a los regalos, recomendaciones y súplicas, presiones o amenazas, si no quiere hacerse reo de pecado contra la ley de Dios y ser obligado a resarcir los daños ocasionados (cfr. Éxod., 18).

Por lo que se refiere a los problemas éticos específicos del juez, v. esta palabra. *Tar.*

BIBL. — CAGNAT-SAGLIO, *Diction. des antiquités grecques et romaines*, voz *Magistratus*, III, p. 1526

(ed. París, 1918); De Dominicis, *Magistrato*, en *Nuovo digesto italiano*, VIII, Torino, 1939; G. Pasquariello, *La magistratura*. Roma. 1942; J. Salsmans, *Deontología jurídica*, Bilbao, 1950.

MAGNANIMIDAD. — 1. Noción. - M. significa ante todo grandeza de ánimo (cfr. *Summa Theol.*, II-II, q. 129, a. 1) y es como una tendencia del ánimo a las cosas grandes. Es una virtud integrante de la fortaleza, y hace al hombre superior a la mayoría de sus semejantes, porque despreciando los bienes que atraen de ordinario a los hombres, domina las pasiones y las sujeta. Cada vez que el hombre se hace superior a los sentimientos que de ordinario dominan nuestra naturaleza humana, como son la ambición, el odio, la vanidad, etc., con razón se llama *magnánimo*. Esta virtud parece confundirse con el heroísmo; sin embargo, se dicen con más propiedad heroicas las acciones que implican un despliegue de actividad y fuerza moral en luchas y sufrimientos. La m. lleva consigo la idea de fuerza que obra con calma y majestad.

Esta virtud moral se refiere a todo lo que hay de más grande, de más perfecto y de más sublime en todas las virtudes practicadas con un entusiasmo que levanta al magnánimo por encima de los hombres comunes a los cuales supera sin despreciar, ya que la m. no es contraria a la humildad.

2. Virtud cristiana. - La m. puede ser virtud natural, inspirada en motivos puramente humanos, y virtud sobrenatural, fundada en motivos de religión y de fe. De ésta es de la que en particular queremos hablar. Consiste en la prontitud de ánimo para ejercitar los grandes actos de virtud, dignos de honor ante Dios y por lo tanto deseables. El cristiano magnánimo, en efecto, se cuida muy poco de los honores humanos en sí mismos, ya que lo que él lleva en su corazón son las grandes virtudes y las grandes obras, justamente consideradas como dignas de honor. ¿Y dónde, fuera de Dios, se puede encontrar con seguridad la justa valoración de las acciones humanas? He aquí por qué el verdadero magnánimo cristiano no da gran importancia al honor que recibe de los hombres, sino sólo al que espera que ha de merecer ante Dios (cfr. Pesch, *Prael. Dogm.*, t. IX, Friburgo, 1911, n. 76, p. 31).

Como cristianos la m. es una virtud que nos pertenece por deber y casi diría por necesidad instintiva, sugerida y alimentada por nuestra fe. Sed perfectos, dice Jesucristo, como vuestro Padre celestial es perfecto (Mat., 5, 48).

La m., no siendo más que la tendencia general a lo que es grande, se aplica igualmente a cualquier campo del bien y de la actividad que el hombre puede realizar, sea en el orden moral, sea en el orden civil e incluso militar, cuando despreciando las cosas caducas se inclina o dirige a sí mismo para obrar obras grandes y heroicas.

3. M. y humildad. - No es falta de humildad el alimentar grandes y nobles sentimientos o aspirar a un alto grado de santidad. Tampoco es signo de falta de humildad emprender cosas grandes y arduas o empresas difíciles por la gloria de Dios. El hombre magnánimo más que el honor ansía el mérito y el bien que conduce al honor: el magnánimo tiene por fin el bien y la acción grande y virtuosa. El magnánimo así como no se complace desordenadamente en los honores, aunque sean merecidos, así tampoco se inquieta por los deshonores no merecidos; y precisamente porque sabe que no los ha merecido se muestra tranquilo y sereno incluso en medio de las injurias, y no pierde por esto su paz interior y en las alas de la m. se eleva hasta no preocuparse de los desprecios (cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 129. a. 2). Es grande en la sombra y en la oscuridad inmerecida, como lo fué en el esplendor de la gloria merecida. El soberbio es esclavo del honor, mientras que el magnánimo está por encima del honor.

Se puede ser magnánimo sin ser soberbio; más aún, no se puede ser magnánimo en sentido cristiano, sin ser profundamente humilde: porque el magnánimo que es grande en todo, debe ser grande también en la humildad.

4. Vicios contrarios a la m. - De dos modos se puede pecar contra la virtud de la m.: por exceso y por defecto.

A) Por exceso se puede pecar: *a*) por presunción, que es un deseo desordenado de presumir de las fuerzas propias y como una excesiva confianza en sí mismo; *b*) por ambición, que es un deseo desordenado de los honores en sí y por sí; c) por la vanagloria en la busca de la fama y de los honores ante los hombres.

Estos pecados de suyo son veniales; pero pueden convertirse en mortales en circunstancias particulares o por el desorden que pueden producir. Así, p. ej., si uno acepta un cargo por sólo la ambición, aun reconociendo su incapacidad física o moral.

B) Por defecto se opone a la m. la pusilanimidad, la cual no es otra cosa que una inclinación a rehusar todo lo que parece grande, difícil u honorable por una mal entendida humildad. El pusilánime ve siempre y en todas partes dificultades, lo considera todo imposible y se aparta con facilidad de las dificultades. Este defecto es frecuentemente una falsa humildad y una forma de orgullo oculto (cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 133, a. 1). Este defecto puede ser también una forma de debilidad de carácter o de enfermedad física, por la cual uno no sabe reaccionar sobre sí mismo. Este defecto o pecado por su naturaleza es venial, pero puede llegar a ser mortal si uno se retrae de observar un precepto grave por sólo la incomodidad que ocasiona a la naturaleza humana. *Tar.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 130-133; G. J. Waffelaert, *De prudentia, fortitudine et temperantia*, Brugis, 1889, c. III, p. 81-98; A. Tanquerey, *Compendio de teologia ascetica*, París, 1930, n. 1083; P. Lumbreras, *De fortitudine et temperantia*, Roma, 1939, n. 58 ss.

MAGNIFICAT. — 1. Noción. - Es un cántico que se reza (o se canta) en las Vísperas y que fué pronunciado por primera vez por la Sma. Virgen durante su visita a Santa Isabel, para responder a la salutación inspirada de ésta que la había proclamado Madre de Dios (Luc., 1, 436-55).

2. Autenticidad. - La cuestión de la autenticidad está ligada al valor del Evangelio de la infancia de San Lucas, hoy fuera de discusión. La atribución a la Sma. Virgen ha sido puesta en duda por Harnack y por Loisy, que lo atribuyeron a Sta. Isabel fundados en tres códices de la antigua versión latina de los Evangelios, en algún códice latino de la esfera de influencia de Orígenes y San Ireneo y en algún otro raro testimonio. Pero estos documentos extremadamente escasos y singulares no pueden prevalecer en absoluto contra el testimonio concorde de los códices, versiones, argumentos internos del texto y del contexto, y de la tradición (cfr. Pontificia Comisión Bíblica, 26 junio 1912: Denz. 2158).

El paralelismo poético indica el origen semítico del M., que San Lucas pudo recoger de la misma boca de la Sma. Virgen y de la fuente semítica que se manifiesta en sus dos primeros capítulos.

3. Contenido. - Todo el cántico es un himno de alabanza a Dios, que se digno exaltar a su humilde Sierva cumpliendo en ella grandes prodigios, de suerte que todas las gentes la han de llamar bienaventurada.

Dios, en efecto, humilla a los orgullosos, a los ricos, a los poderosos, y exalta a los humildes, a los pobres, a los despreciados. Él, finalmente, mantiene sus promesas, hechas a Abraham y a su descendencia. El cántico recuerda el de Ana (I Sam., 2) y algunos otros salmos.

4. Uso litúrgico. - El uso del cántico en la piedad cristiana no se limita al breviario, sino que se emplea en muchas ocasiones, como cántico de alegría (p. ej., en la novena de Navidad). En Vísperas es precedido y seguido por una antífona que reviste particular importancia en la liturgia. El rezo de este cántico es el punto culminante de las mismas Vísperas; en efecto, durante el cántico del M. es cuando en las Vísperas solemnes se inciensa el altar. *Pal.*

BIBL. — A. Cellini, *Il M.*, en *La scuola cattolica* (1916), II, 325-341; L. Pirot, en DB, II, 1269-1274; H. Simon y G. Dorado, *Praelectiones bibl. Novi Testamenti*, I, Torino, 1944, n. 215-217.

MAGNIFICENCIA. — 1. Noción. - La voz m. implica el significado de hacer cosas grandes y suntuosas y es fruto de un alma noble y de un gran corazón.

Siendo verdadera virtud tender a un fin noble y grande, siempre que esta tendencia vaya bien guiada por la razón, síguese que la m. como tal es verdadera virtud moral, que integra la virtud cardinal de la fortaleza (v.). Es una virtud que mueve a hacer cosas grandes y suntuosas en materia sobre todo de obras externas, como edificios, fundaciones, donaciones, etc. En cuanto tal es una virtud de gran esplendor y que no puede pertenecer generalmente más que a las personas ricas y poderosas.

2. Objeto. - De todos modos se puede entender la frase *hacer cosas grandes:* a) en sentido *común* y ordinario, si se considera el motivo interno del acto inmanente o también del acto particular que uno realiza; así toda virtud por sí misma tiende a cosas grandes y obra grandemente por motivo particular y recto (v. *Magnanimidad*); b) en sentido *propio* y desde nuestro punto de vista el «hacer cosas grandes» se entiende realizar obras externas que son objeto especialmente del arte; y a esto tiende propiamente la virtud de la m. Por esta razón la m. se diferencia de la virtud de la magnanimidad, porque la una tiende a las cosas exteriores *(magna factibilia)*, la otra más directamente al modo de obrar interior *(magna agibilia)*.

La materia próxima de la m. son las obras grandes; la remota los grandes gastos requeridos para realizar estas obras externas. Así tenemos que el objeto formal de la m. es el dinero (o gastos) necesario para sostener estas obras su realización; la m. es el motivo formal que guía al ánimo del que se muestra magnífico en cuanto pretende virtuosamente el bien.

El orgullo y la ambición inspiran a veces estas obras y entonces la m. cesa de ser virtud. Pero cuando se tiene por punto de mira la gloria de Dios o el bien del prójimo se hace sobrenatural este deseo de grandeza y consiguientemente es moderado y dirigido el amor innato de las riquezas terrenas.

3. VICIOS CONTRARIOS. - Pécase contra la m. por exceso o defecto: a) por *exceso*, cuando se gasta demasiado, prodigando el dinero sin medida, sin proporción con la obra emprendida y sin equilibrado discernimiento: b) por *defecto* cuando no se gasta bastante ni según lo que requiere la dignidad de la obra que se emprende.

Cualquiera de estos dos pecados (prodigalidad, tacañería) que por su naturaleza son veniales pueden llegar a ser mortales en ciertas circunstancias particulares. Así, p. ej., cuando se gasta por sólo la gloria mundana, como en bailes, fiestas de sociedad, etc.; cuando se emplea el dinero que se debe a los acreedores o a los pobres. Por defecto cuando no se hacen los gastos necesarios para las cosas a las cuales está uno obligado en virtud de un voto, de un juramento, de un contrato, etc. (cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 134. a. 3).

4. VALOR DE LA VIRTUD. - «Óptima virtud —dice Tanquerey— es la m. que debe recomendarse a los ricos, mostrándoles que el mejor modo de usar las riquezas es cooperar en las instituciones católicas y de beneficencia. Por otra parte, no hace falta tampoco ser rico para practicar esta virtud: cuando se tiene un alma noble, el dinero se encuentra en la caridad pública» (*Compendio de Theol. Mist.*, n. 1086). V. también *Lujo*. *Tar.*

BIBL. — P. LUMBRERAS, *De fortitudine et temperantia*, Roma, 1939, n. 83 ss.

MAL. — 1. NOCIÓN. - El concepto de m. en su sentido más amplio es el de privación. Entendido así, toda negación, toda limitación sería un m. Pero en este sentido sólo pueden hablar los metafísicos, los cuales en la limitación esencial de toda criatura ven su m. radical, o mejor la raíz de la posibilidad de todo su m.

En sentido más común y restringido se llama m. en un ser determinado la falta de una perfección que le es debida (como la privación del habla en el hombre). En esta categoría se comprenden todos nuestros males, que solemos llamar físicos (enfermedades, etc.).

En moral se usa frecuentemente el término m. como sinónimo de pecado; pero puede también recibir un sentido más amplio y comprender todo aquello que aunque no constituye pecado obstaculiza nuestro perfeccionamiento ético (imperfección o causa de imperfección). Los moralistas, especialmente los maestros de la ascética, insisten mucho en la utilidad de habituarnos a considerar como verdadero mal solamente el m. moral, dando a los males (y, por lo tanto, también a los bienes) físicos (o metafísicos) sólo el valor que tienen como medios o como obstáculos para el bien o para el m. moral. *Gra.*

BIBL. — P. FIORANI, *Il male e il governo divino sulle creature*, Macerata, 1914; R. JOVILET, *Le problème du mal d'après St. Augustin*, París, 1936; P. PARENTE, *Il male secondo la dottrina di Sto. Tommaso*, en *Acta Acad. Pont. Romanæ S. Tho.*, ag. 1940; M. RAYMOND, *En qué consiste el mal*, Madrid, 1955; A. D. SERTILLANGES, *El problema del mal*, Madrid, 1951.

MAL MENOR (Elección del). — 1. ESCOGER EL MAL MENOR. - No es lícito escoger y, por lo tanto, realizar el mal menor de entre dos males, si se trata de dos males morales, o sea, en dos operaciones que en sí mismas son violaciones de la ley moral. Esta tesis es evidente. Un mal no se convierte en bien o se hace lícito, porque podría haberse elegido otro mal mayor. El problema moral propuesto en la cuestión: «si es lícito u obligatorio escoger de entre dos males el menor», supone algo que en realidad no puede existir, esto es, el llamado caso perplejo, en el cual el hombre se vería obligado a escoger entre dos actos pecaminosos, de manera que si no escoge el uno ha de escoger necesariamente el otro. Este caso moralmente es imposible. Porque el hombre puede siempre abstenerse de cualquier acto positivo que implique la elección de un medio. El hombre puede no hacer esta elección si el hacer una u otra cosa es siempre pecado: este no hacer la elección no es pecado en sí (p. ej., no procurar el aborto). Si de esta omisión se siguen en virtud de las circunstancias graves daños, por ej., la muerte de la madre, o de la madre y el niño al mismo tiempo, el hombre no es responsable por estos daños, porque nadie es responsable de las consecuencias de la conducta seguida por él cuando no había posi-

bilidad de obrar sin pecado. Escoger el m. menor es lícito cuando este mal menor no es en sí un mal moral (pecado), sino que es un mal puramente físico o un acto u omisión en sí bueno o indiferente, del cual o de la cual pueden seguirse, sin embargo, en el caso concreto efectos accidentalmente malos, pero menos graves de los que produciría otro medio. P. ej., de dos medicinas que producen un efecto malo sobre la salud, pero que son igualmente útiles para mí, estoy obligado a escoger la menos nociva, ya que tengo obligación de no ocasionar ningún daño a mi salud.

2. Aconsejar (recomendar) un mal menor. El problema moral se enuncia de esta forma: si es lícito aconsejar a una persona decidida a hacer un pecado que haga otro menos grave, p. ej., aconsejar la fornicación a una persona que está decidida a cometer un adulterio; aconsejar que se embriague en lugar de cometer un homicidio. La recta solución de este problema es que jamás es lícito aconsejar un pecado ni siquiera a una persona que está decidida a hacer un pecado más grave; porque aconsejar un acto es de suyo inducir a cometerlo. Ahora bien, inducir a otro a cometer un pecado, es pecado. No me es lícito hacer que otro quiera y cometa un pecado.

La comparación con otro pecado no quita la malicia del primero. El fin, prevenir un pecado mayor, es bueno; pero el fin bueno no justifica el medio empleado, si éste no está permitido por sí mismo. No es lícito hacer un mal, para evitar un mal mayor.

Pero cuando lo que hacemos no es aconsejar un pecado aunque sea menos grave, sino disuadir de que se realice una parte del pecado ya decidido (evitar una parte, ya que es imposible evitarlo todo), no hacemos ni mal ni bien, p. ej., decirle a un ladrón, que quiere matar a un propietario y robar sus bienes: «Llévate solamente el dinero», no es aconsejar el hurto, sino desaconsejar el homicidio. El hurto estaba ya decidido y no se realiza a causa de mis palabras. El único efecto que mis palabras producen por su propia naturaleza es evitar que el ladrón cometa el homicidio que ya tenía determinado. Ahora bien, evitar que otro cumpla su mal propósito es un acto bueno y lícito por su propia naturaleza. Esto vale aunque el acto mío le retraiga solamente de una parte del pecado, ya que no está en mi poder (aunque sí en mi querer) el retraerlo de todo. La diferencia entre aconsejar el mal menor y desaconsejar una parte del mal propuesto, está en lo siguiente: que en el primer caso se emplea un acto, por su naturaleza malo, como medio para un fin bueno; en cambio, en el segundo caso se emplea un acto por su naturaleza bueno como medio para un fin bueno.

Pero lo que decide la moralidad no es la forma de las palabras usadas, sino su verdadero significado, el cual se determina a veces por las mismas circunstancias en que se pronuncian. A fin de que nuestro acto sea verdaderamente una disuasión de parte del pecado es necesario que la parte subsistente haya sido propuesta formalmente o al menos virtualmente en el pecado completo que el otro tenía propósito de cometer. *Ben.*

BIBL. — A. Fumagalli, *Del consigliare il minor male,* Monza, 1948.

MALEFICIO. — 1. Naturaleza. - El m. es una especie de magia. Distiguimos una magia blanca, o sea natural, y una magia negra. La primera es el arte de obrar cosas maravillosas mediante fuerzas naturales, p. ej., con especial destreza, como hacen los prestidigitadores. La segunda es el arte de hacer cosas maravillosas con la ayuda e intervención del diablo. Esta magia negra puede ser practicada sólo con el fin de excitar la admiración de los demás o de sacar provecho económico, y entonces se llama simplemente magia. Puede tener también otro fin, es decir, causar un daño, causar mal a otras personas (enfermedades, quebranto económico, desgracias, desventuras de toda clase). En este último caso la llamamos con un nombre especial, esto es, m.; bajo este nombre se comprende también la brujería, hechicería, etc. El m. es, pues, una magia mala bajo un doble aspecto: mala porque se efectúa con la ayuda del espíritu maligno, enemigo de Dios; y mala porque se dirige a un fin malo, en daño del prójimo.

2. Moralidad. - Respecto del m. hay varios problemas morales: *a*) es evidente que no es lícito ejercitar el m. Es pecado bajo un doble aspecto. Por ser magia negra y colaboración con el diablo es un pecado contra la virtud de la religión, que nos prescribe prestar culto solamente a Dios y no al enemigo de Dios, invocando o al menos aceptando la ayuda del espíritu maligno. Además es un pecado contra la caridad para con el prójimo y algunas veces contra la justicia. *b*) Es ilícito también colaborar con el mago, invitándole a usar su arte mágica en nuestro provecho o

utilidad. Esto es evidente si se trata de producir daño a otra persona o de cualquier otro fin malo. ¿Pero podría alguno invocar la obra del mago para un fin bueno, esto es, pedir que él con un acto de m. haga cesar el efecto del anterior? Esto tampoco es lícito porque el m. conserva siempre la malicia moral de la magia, a causa de la intervención del diablo. La única cosa que puede permitirse es pedir que el mago haga cesar el efecto malo si sabemos que él dispone de medios lícitos suficientes para este fin. c) Es imprudente negar la realidad del m., sólo porque se considere que el creer en el influjo del diablo no esté de actualidad. *d*) Por otra parte es también imprudente admitir con demasiada facilidad y sin razones convincentes que una persona use la ayuda o la intervención del demonio.

3. MEDIOS CONTRA EL M. - Los medios buenos contra el m. son: *a*) el uso de remedios indicados por la medicina; *b*) los medios sobrenaturales, como la oración, los exorcismos y los sacramentales (v. estas voces); c) la destrucción de los signos y de los medios externos empleados por los magos por medio de los cuales el diablo ejerce su influjo nocivo. Son malos y se han de evitar los medios supersticiosos, mágicos y más o menos ridículos como incluso en nuestros tiempos usan tantos supersticiosos (v. *Superstición*). *Ben.*

BIBL. — FRATE FUOCO, *Occultismo e i suoi fenomeni*, Alba, 1941, p. 331-354.

MALTRATO DE LOS ANIMALES. — 1. PECADO. - Maltratar un animal haciéndole sufrir sin ninguna razón o por motivo no proporcionado es pecado. El maltrato puede consistir en actos positivos y en omisiones. Torturar, golpear fuertemente, atormentar a los animales son actos positivos; abandonarlos y dejarlos sufrir sobre todo cuando se pueden abreviar sus sufrimientos con la muerte, son maltratos por omisión. Con los animales domésticos se puede pecar fácilmente por omisión, p. ej., no suministrándoles comida y bebida a tiempo, no curando sus heridas, etc.

2. GRAVEDAD. - El m. de los animales no se puede considerar con facilidad pecado grave. Pero siempre es un abuso, y a menudo nocivo para el mismo que lo hace. El hábito endurece al hombre y lo hace también duro, insensible y cruel para con el prójimo (v. *Animales [Protección de los]* y *Crueldad, Vivisección*). *Ben.*

BIBL. — M. DE RAMBURES, *L'Église et la piété envers les animaux*, Paris, 1908.

MANDEÍSMO. — 1. NOCIÓN. - De *manda*, conocimiento, gnosis, es la religión seguida por unos 8.000 adeptos, residentes en el bajo Éufrates, cerca de Bagdad. Se consideran como los últimos supervivientes de un movimiento religioso que tuvo notable importancia en el Oriente mesopotámico, donde vivió en relación con la especulación gnóstica con el m. y el maniqueismo. Su lugar de origen no se ha de buscar en Palestina, sino al norte de su actual localización, tal vez Adiabena. Sus libros sagrados, llenos de confusiones e incoherencias, redactados en arameico oriental, son: *Sidra Babba*, Gran Libro, llamado también *Ginza*. Tesoro, que contiene las doctrinas fundamentales de la secta; *Sidra de Iahya*, Libro de Juan sobre las enseñanzas del gran profeta Juan Bautista; *Qolasta*, Quinta esencia del contenido litúrgico relativo al bautismo y a los funerales.

Los mandeos se dan el nombre de nazareos *(nasuraiia)*; los antiguos viajeros los llamaron *Cristianos de San Juan*, juzgándolos cristianos herejes o hebreos fieles al bautismo del Precursor; los árabes los llaman *Mughtasilah* y *Sabeos*.

2. TEOLOGÍA. - La teologia mandea, dualista, de tipo netamente gnóstico, admite una Entidad suprema llamada el Gran Mana, Rey de la luz, Primera vida del cual emanan, como en el maniqueismo, tres mundos sucesivos, dos fuera del tiempo y el tercero, que es el actual; éste ha sido manchado por la intervención de espiritus malvados *(ruha)* de carácter astral, representados por los planetas y por los signos del zodíaco, con efecto que hubiera sido irreparable si no hubiera intervenido un divino mediador: Manda de Haije, *la gnosis de la vida*, el cual con el conocimiento (Manda) que da de los principios opuestos hace posible la salvación al alma. El camino de la salvación consiste en liberar el alma, hija de la luz, del cuerpo, obra de las tinieblas, para lograr, traspasando las siete esferas planetarias, la octava zona, la *ogdoada gnóstica*. La vía austera y la renuncia al mundo, aunque sin las exageraciones antinupciales de los maniqueos, son un medio excelente para alcanzar el fin indicado.

3. CULTO Y MORAL. - El culto mandeo se desarrolla ante edificios (*maskem* = elevación) destinados no al pueblo que queda al aire libre, sino al sacerdote y a la custodia de los ornamentos sagrados; estos edificios están orientados al mediodía, de manera que los fieles para orar se orientan hacia el norte.

El sacerdote está constituído por tres órde-

nes o grados: ministros inferiores *(skanda)*; sacerdotes *(tarmidha)* ordenados con un ritual de segregaciones y abluciones que duran 60 días; jefe supremo o tesorero *(ganzibra)*, especie de obispo elegido por los sacerdotes; actualmente hay uno para toda la secta, que reside en Soyuch (Bajo Éufrates). Las mujeres pueden ser también sacerdotisas, siempre que sean vírgenes al entrar en el primer grado y esposas de un sacerdote antes de pasar al segundo.

El rito fundamental mandeo es el bautismo *(masbutha)*, iterable al menos cada semana, hecha por inmersión y con triple infusión de agua sobre la cabeza, invocando la Vida y *Manda de Haije*. El agua debe ser corriente y las corrientes de agua empleadas a este fin se llaman simbólicamente *Jordán* (como en el ritual de algunas Iglesias orientales) en memoria de San Juan Bautista, lo que ha hecho pensar erróneamente en el origen palestinense de los mandeos, como herederos de la práctica de bautizar del Bautista. Es probable que el rito bautismal de los mandeos haya sido tomado de los nestorianos.

Al bautismo sigue una unción con óleo y una comida de pan ácimo *(pitha)* y agua *(mambuha)*, a la que a veces se agrega un poco de vino, rito tomado también a los cristianos; el pan se ofrece al bautizado en la mano y el agua en una escudilla que él lleva por sí mismo a los labios.

El descanso festivo semanal es observado rigurosamente. La gran fiesta anual se llama *Pantscha* y ocurre en los cinco días intercalares que se agregan entre el octavo y el noveno mes; el rito consiste en un triple bautismo diario. La vestidura ritual de los mandeos es blanca. Los sacerdotes agregan una estola que cae desde los hombros a los pies y un turbante a la cabeza. *Tur.*

4. Datos críticos. - Doctrinalmente está entre el cristianismo y el dualismo de carácter gnóstico. Aquí encontramos los dos principios de la luz y de las tinieblas con la muchedumbre de seres intermedios; el concepto del alma partícula de luz, aprisionada en el cuerpo tenebroso, y en una serie de conjuros y encantos. Es evidente la deformación de los evangelios hecha por los mandeos con fin polémico anticristiano. La concepción moral del m., que en lo que tiene de bueno ha sido tomada del cristianismo, aunque elevada, no conoce la belleza de algunos preceptos o consejos cristianos. Así no conoce la virginidad y considera el matrimonio obligatorio. *Pal.*

BIBL. — W. Brandt, *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*, en *Atti R. Accad. delle Scienze di Amsterdam*, 1915 (XVI, n. 3); L. Tondelli, *Il m. e le origini cristiani*, en *Orientalia*, 33 (1928); H. Odeberg, *Die mandäische Religionsanschauung*, Upsala, 1930; G. Furlani, *I pianeti e lo Zodiaco nella religione dei Mandei*, en *Atti Ac. Lincei*, sec. VIII, vol. II, p. 119-87.

MANÍA. — 1. Concepto. - El término, de origen griego (μανία = furor), era antiguamente sinónimo de locura, y el mismo Esquirol, al que se debe el mérito de la primera tentativa racional de clasificación de las enfermedades mentales (a principios del s. XIX), dió frecuentemente a la voz m. este significado genérico. Más tarde el término —unido a diversas calificaciones— fué usado para indicar varios delirios sistematizados (p. ej., la manía de persecución: v. *Paranoia*), ciertas obsesiones y algunas tendencias impulsivas u obsesivas: p. ej., la cleptomanía (v.) y la dipsomanía (v.). Esta costumbre dura todavía, aunque por m. se ha de entender más propiamente solamente el cuadro de la exaltación, de la excitación, que se encuentra en las psicosis afectivas o distímicas (v. *Distimia*), a veces como episodio aislado o como dos o más episodios maníacos sucesivos, más frecuentemente alternados con algún episodio de depresión melancólica (v. *Melancolía*).

2. Síntomas. - Al principio y en las formas leves (denominadas hipomanía) el sujeto es solamente más alegre que lo ordinario, locuaz, optimista, dinámico, y mientras la excitación se mantiene en estos límites el hipomaniaco puede incluso no dar la impresión de un verdadero enfermo mental; pero cuando el episodio se agrava la conducta del enfermo se hace muy pronto intolerable. De la alegre y despreocupada excitación del humor se pasa rápidamente a la agitación furiosa; de la locuacidad desatada y frecuentemente ingeniosa a la vociferación; de la fluidez del pensamiento a la fuga de las ideas y a la confusión mental.

El maníaco presenta el impresionante aspecto de un individuo de rostro congestionado, mímica exagerada, presa de la logorrea y de la intranquilidad; continuamente se encuentra excitado y caótico, charla, insulta, grita, canta a voz en cuello; salta por encima de las mesas, se encarama a las ventanas y —no rara vez— presenta crisis de mal humor iracundo, de litigiosidad agresiva y peligrosa, que puede llegar hasta el furor pantoclástico.

Menos frecuentemente a la excitación ideomotora sigue un estado de inerte beatitud, que toma el nombre de estupor maníaco.

3. Decurso. - Los episodios maníacos, dejados a sí mismos pueden resolverse en pocas semanas, pero duran, como término medio, algunos meses. Ocurrida la curación (lo cual suele ser la norma) no se encuentra debilitación mental u otros síntomas psicopatológicos, con excepción tal vez de algún esfumado residuo delirante. El individuo no está nunca en condiciones de valorar exactamente los hechos ocurridos en el curso de la crisis.

El pronóstico de cada crisis de m. es, por lo tanto, bueno y las terapias modernas (electroshock, shock insulínico), abreviando con frecuencia la duración del episodio morboso, lo han hecho todavía mejor. En cambio, el pronóstico de la enfermedad es siempre reservado, ya que es siempre posible —y a veces hasta después de una tregua de decenios— la aparición de nuevas crisis maniacales o de crisis depresivas; en cuyo caso se hablará respectivamente de m. periodica o de frenosis maníacodepresiva.

En cuanto a los reflejos médicolegales y morales de la m., v. la voz *Distimia*. *Riz.*

BIBL. — E. Tanzi y E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1916; M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1947.

MANSEDUMBRE. — 1. Noción de esta virtud. - La m. es una virtud moral que modera la pasión de la ira según la recta razón, de modo que uno no se aíre sino cuando y en cuanto y en el modo que es necesario.

La m. designa más bien una actitud que una virtud especial. La m. es la manera de proceder, la fisonomía, el comportamiento de los que tienen un corazón humilde (Mat., 11, 29). Ésta es el distintivo del verdadero cristiano (II Cor., 10, 2; Ecl., 2, 19).

2. Clasificación y finalidad. - La m. forma parte de las virtudes cardinales de la templanza y de la fortaleza, en cuanto que directamente frena la parte irascible del hombre y disminuye la pasión de la ira, moderando el deseo de la venganza. Esta virtud obra sobre el apetito irascible de dos modos: *a*) reprimiendo la ira en sus principios, cuando falta una causa justa para encolerizarse; *b*) y cuando hay justa causa para la cólera, impide que se sobrepase en el modo. Así la ira o cólera del manso es: 1) *justa* en su objeto, no mirando a castigar, sino a quien lo merece y en la medida que lo merece; 2) *moderada* en su ejercicio, no traspasando lo que la ofensa común requiere y siguiendo el orden querido por la justicia; 3) *caritativa* en su intención, no trascendiendo a sentimientos de odio, sino sólo buscando la restauración del orden y la enmienda del reo (Ps., 4, 5; Ps., 36, 11).

La m. no es, por lo tanto, efecto de un espíritu tardío o débil o de una honradez natural, ya que no destruye en el hombre la cólera o la ira, sino que la modera y la regula. Más aún, permite que algunas veces la ira sostenga la razón, pero no que la prevenga o la turbe; prohibe cualquier arrebato o contumelia sea en las palabras o sea en los actos externos. El celo del manso es efecto de la caridad y no de la pasión.

3. Varias acepciones. - Puede haber diversas especies de m., según el lenguaje común, y son: m. de indolencia; m. política; m. de caridad y por lo tanto cristiana.

La primera es muy frecuentemente hija de la indolencia natural física o moral en personas privadas de carácter y, por lo tanto, incapaces de verdaderas virtudes. Puede ser un gran vicio y por lo mismo pecado en aquellos que fuesen indolentes en el manejo de los negocios públicos con daño del Estado o de los particulares. La segunda es un verdadero desorden de la vida pública, ya que pone en el mismo plano en la práctica el bien y el mal cuando no se corrige o se castiga según la justicia por parte del que debiera intervenir. Por esta razón se convierte en m. mala, irracional, injusta: fruto de debilidad de ánimo y de cobardía.

La tercera especie es la verdadera virtud moral en la adquisición de la cual concurren la humildad y la fortaleza de ánimo que hacen al hombre agradable a Dios y a sus semejantes.

4. Vicios contrarios. - Por lo tanto, se puede pecar contra la virtud de la m., como en todas las virtudes morales, sea por exceso o por defecto; cuando, p. ej., uno se disgusta sin necesidad o con exageración (iracundia, rabia, etc.). Cuando uno no se disgusta, siendo necesario, y este defecto se llama indolencia, lentitud de ánimo, etc.

Tanto el primero como el segundo defecto pueden llegar a materia grave según las circunstancias (p. ej., mal ejemplo para los súbditos, niños, etc.) y la cualidad de la materia, como cuando uno descuida el amonestar, corregir o castigar a los que de él dependen. *Tar.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 157; San Francisco de Sales, *Filotea*, p. 3, c. 8-9.

MAQUIAVELISMO. — 1. Teoría. - Cuando Maquiavelo (1469-1527) pensó y escribió de política, el problema que ocupaba su ánimo

era el de la formación de un Estado fuerte de toda la Italia para salvar la nación, amenazada en su independencia: el último capítulo del Príncipe es la famosa apasionada exhortación a liberar a Italia. De esta forma un sentimiento, de suyo noble, fué ocasión de una doctrina no tan noble. En el período del *Risorgimento* se honró a Maquiavelo, considerando aquel sentimiento más bien que su doctrina. Más tarde, en tiempos menos sentimentales, se exaltó a Maquivelo como pensador que con plena conciencia había descubierto la autonomía de la política como ciencia y como actividad. Entiéndese autonomía de la moral: moral y política no tienen por qué combatirse y conciliarse; ambas tienen su razón de ser, pero existen en dos planos diversos; los criterios de la una no valen para la otra. Efectivamente, m. significa precisamente la mentalidad y la práctica del hombre de Estado que al construir y tratar de conservar y desarrollar el organismo estatal ha de elegir y emplear los medios convenientes sugeridos por la experiencia de los hombres y de la historia, independientemente de una ley moral universal. Los valores morales y espirituales no son despreciables; más aún, se ha de tener gran consideración con ellos por su repercusión en la realidad de la vida; pero esta apreciación debe ser realista, no dictada por un criterio de otro género, como es el de la ley moral absoluta o la divinidad de la religión: la razón de Estado tiene exigencias que no pueden plegarse a estas consideraciones. Ciertamente ya antes de Maquiavelo, más aún, en todos los tiempos, se hizo la política con una implícita aplicación de máximas similares; pero fué Maquiavelo quien tuvo la triste celebridad de componer con su viva personalidad y su ingenio penetrante la teoría.

2. La práctica. - Asistíase entonces en Europa a la formación de los Estados modernos (entonces generalmente de forma monárquica), mientras que se disolvía el ideal unitario y universalista de la Edad Media, o sea, el ideal del Imperio del Estado cristiano *(respublica christiana)*. Los nuevos Estados se afirmaban como soberanos, cada uno por su propia cuenta, y su primer pensamiento era el de justificarse como fuerzas vivas, que tenían en sí mismas razones de fin, esto es, estaban en posesión de una finalidad intrínseca sin otra finalidad que la superase. Conceptos que también los Estados liberales, después de la Revolución francesa, no sólo conservaron sino que afirmaron más netamente. El m. era la doctrina propia de un Estado concebido de esta manera. Y fué de hecho la escuela a que se mantuvieron fieles los hombres políticos de Europa del 500 en adelante, incluso los que como Federico II de Prusia escribían en sus horas de asueto el Antimaquiavelo. Maquiavelo por lo menos había sido sincero. Un m. aunque consecuente en sí, pero peor que el suyo, fué la conducta de los políticos que cubrieron el estudio de los intereses de su nación con el manto de la justicia, cuya solemne invocación acompañaba sus actos sustancialmente más inicuos. De todos modos m. se convirtió en sinónimo de habilidad en ocultar los intentos egoístas propios, en propósito resuelto de sacrificar cualquier consideración en ventaja propia, en busca del éxito sin respeto a ninguna consideración moral.

3. Valoración. - Que esto sea esencialmente inmoral es evidente: la moral o es universal o absoluta o no existe. El distinguir la pequeña moral de la vida privada de la gran moral de la vida pública, según la célebre forma con que Mirabeau quiso justificar ciertos delitos de la Revolución francesa, no es sino una tentativa leguleyesca para confundir las ideas. Para el evangelio el m. es inadmisible; no hay ningún campo al que no puedan aplicarse las palabras de San Pablo: no hagamos ningún mal moral con el fin de conseguir un bien (*non faciamus mala ut veniant bona;* Rom., 3, 8).

El verdadero concepto del Estado se opone también a él. El Estado, en efecto, tiene por su fin no a sí mismo, sino el bien común de los ciudadanos, que se realiza ante todo en el respeto y en la elevación de la persona humana, conservando la jerarquía de los valores que le pertenecen. Entre éstos los supremos son los valores morales. El Estado ignorando o conculcando de cualquier modo estos valores va contra su mismo fin: toda iniquidad cometida a la vista de cualquier interés temporal del Estado ofende la dignidad de cada una de las personas humanas, de las cuales es representante y ministro el Estado, y le hace responsable de aquella iniquidad (según el grado de su conocimiento). En todo caso la priva o la pone en peligro de ser privada de su bien más alto y por lo mismo se pone en contradicción con el bien común. Pero se puede observar además que la sabiduría realista de que se vanaglorian los secuaces del m., aun en su aplicación más cauta y señorial, es más bien aparente que efectiva. El éxito que se pretende es sólo temporal. La

política europea de la época moderna fué una continua aplicación del m., para mantener en pie los Estados soberanos y su equilibrio. Así se vino a desembocar en la época contemporánea: ¿en qué punto nos encontramos?

Las guerras (inevitables entre los Estados soberanos) que en los siglos pasados producían daños relativos, ahora amenazan la ruina completa de toda la civilización: los éxitos particulares y provisorios del m. van a terminar en una quiebra universal y definitiva. El comunismo, materialista y totalitario, acepta igualmente con cierta coherencia el maquiavelismo. Así la situación del mundo nos invita a meditar en los celebrados milagros y éxitos realistas del m. Por lo demás, esto es lo que tenía que ocurrir. Creer que la distinción entre realismo y moralidad pueda llegar hasta una escisión de la unidad profunda del ser es un error metafísico que pronto o tarde produce sus efectos en la vida individual o colectiva de los hombres. *Boz.*

BIBL. — O. TOMMASINI, *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, 3 vols., Torino, 1883-1911; G. BENOIST, *Le machiavellisme, III, Après Machiavel*, París, 1936; P. MEDA, *Il machiavellismo, fine del machiavellismo*, en *Quaderni di Roma*, 1 (1947); 19-31; 124-141.

MARÍA SANTÍSIMA. — 1. GRANDEZA DE M. M. es la más excelsa entre todas las puras criaturas. Destinada a ser la Madre de Dios, fué preservada de la culpa original y colmada de gracias desde el primer momento de su existencia, gracias que aumentaron sin interrupción hasta el fin de su muerte. Después de Jesús, M. es también el modelo más perfecto de todas las virtudes: jamás resistió ni en lo más mínimo a los impulsos de la gracia y en todo momento se entregó a Dios con todo el ardor de que era capaz y en unión estrechísima con Jesús, fuente de todo mérito. Con su divina maternidad M. llegó a tocar los límites de la divinidad. Asunta después de la muerte en alma y cuerpo al cielo, M. reina junto a su Hijo sobre toda la creación.

M. es también la madre de todo el género humano redimido por Cristo. Los Padres, desde S. Justino y S. Ireneo, ven en M. la nueva Eva prometida ya en el Génesis (3, 15) íntimamente unida al nuevo Adán en la obra de la Redención: como Eva fué causa de la muerte espiritual de toda su descendencia, así M. es la causa de la vida sobrenatural de toda la humanidad. Siendo, según la carne, Madre de Jesús no sólo en cuanto persona privada, sino también en cuanto Redentor y Salvador (Luc., 1, 31 ss.), M. se convirtió al mismo tiempo en Madre, según el espíritu, de todos aquellos a quienes Cristo vino a redimir.

No sólo M. nos dió todas las gracias al darnos a Jesús, autor y causa meritoria de la gracia, sino que también mereció no con mérito de estricta justicia *(de condigno)*, sino con mérito de conveniencia *(de congruo)* todas las gracias merecidas por Cristo en toda justicia: las mereció no sólo pronunciando libremente su *fiat*, el día de la Encarnación, y preparando para la inmolación a la víctima del calvario, sino sobre todo consintiendo a los pies de la cruz en la inmolación de su Divino Hijo, y sufriendo con él (Pío X: Denz. n. 3034).

Cristo, que se dió a sí mismo por todos y que no tenía necesidad de la cooperación de ninguna criatura para redimir al mundo, es el único Mediador perfecto entre Dios y los hombres (I Tim., 2, 5); sin embargo, esto no impide que haya podido y querido asociarse a su Madre como Corredentora del género humano (Denz. n. 3034, nota 4). Es doctrina cada vez más común entre los teólogos que junto con esta mediación universal ascendente de M. se ha de admitir también una mediación universal descendente: efectivamente, es sumamente conveniente que las gracias merecidas por M., junto con Jesús, no sean distribuídas sin una intervención suya. Muchos teólogos admiten que M. implora y obtiene la aplicación de todas las gracias concedidas a la humanidad. No se afirma con esto que la persona que recibe estas gracias deba rogar necesariamente a M., pudiendo intervenir ella, aun cuando no sea invocada; más aún, hay teólogos que admiten una intervención todavía más directa y física de M. en la distribución de las gracias. M. es, por lo tanto, verdadera Mediadora de todas las gracias y siendo su mediación totalmente dependiente de la mediación de Cristo, hace que resplandezca más aún el valor y fecundidad de esta última.

2. CULTO. - La dignidad personal de M. y la parte que ella tuvo en la obra de la Redención exigen de nosotros un culto que, aunque inferior al culto debido a Dios, o sea, no de *latría*, sino de *dulía*, es sin embargo un culto mayor que el que se tributa a los ángeles y a los santos y por esto se le llama culto de *hiperdulía:* debemos tener un afecto verdaderamente filial para M. y reconocer

interna y externamente su excelencia con la sumisión debida.

Venérase a M., entre otras formas, alabando sus privilegios y conversando espiritualmente con ella; haciendo alguna mortificación u obra buena en su honor; exponiendo su imagen y adornándola con flores y luces; poniendo bajo su especial protección la persona propia y los bienes propios espirituales y materiales para que ella los conserve y los haga fecundos en frutos saludables para la eternidad; hay personas que dejan a M. la libre disposición de sus méritos, de sus satisfacciones y del valor impetratorio de sus buenas obras en la medida en que estos bienes son alienables: este acto de santo abandono no se debe hacer sin embargo sino después de una madura reflexión y con el consentimiento explícito del director espiritual. Venérase a M., finalmente, celebrando sus fiestas, no solamente su Inmaculada Concepción o su Asunción en alma y cuerpo a los cielos, sino también la Anunciación y la Natividad, la fiesta del Nombre de M. y de su Divina Maternidad, y tantas otras fiestas instituídas por la Iglesia en honor de la Madre de Dios; los cristianos fervorosos suelen prepararse a estas fiestas con obras de penitencia y de caridad. Los devotos de M. celebran además el mes de mayo y de octubre y dedican el sábado, especialmente el primer sábado de cada mes, al culto de M., haciendo algún acto especial en su honor y considerando sus privilegios y méritos.

Siendo M. después de Jesús el modelo más perfecto de todas las virtudes es muy útil meditar frecuentemente en este modelo: los ejemplos de M. invitan a una vida de fe y de fidelidad al deber y llenan el corazón de celo por la salvación de las almas. La imitación de M. es el homenaje más delicado que se le puede tributar.

El cuidado maternal que M. tiene por nosotros y su *omnipotencia suplicante* deben llenarnos de una ilimitada confianza e inducirnos a recurrir a M. en todas nuestras necesidades espirituales y corporales: esta invocación es otro modo de venerar a nuestra Madre Celestial. Pidamos humildemente a M. que nos obtenga un conocimiento profundo de los misterios de la fe y una alta estima de todo aquello que nos hace semejantes a Jesús, y una verdadera intimidad con Dios. Recitemos frecuentemente el *Avemaría*, que es una alabanza perfecta de la Madre de Dios, y una súplica en la que le pedimos nos obtenga todo aquello de que tenemos necesidad en el momento presente, y, finalmente, como la mayor entre todas las gracias, una buena muerte. Los hijos devotos de M. no dejan pasar día ninguno sin rezar devotamente el *Sto. Rosario*, uniendo a este rezo la consideración piadosa de los misterios de nuestra salvación: es una hermosa costumbre rezarlo todas las tardes en familia. El *Oficio Parvo* de Nuestra Señora es para las personas que pueden rezarlo como un paralelo del breviario que le recuerda varias veces al día las grandezas y la mediación de M.

Los devotos de la Sma. Virgen procuran también rezar tres veces al día al son de la campana el *Angelus* que recuerda la Anunciación de M. y el título de Madre de Dios. *Man.*

BIBL. — B. MERKELBACH, *Mariologia*, París, 1939; G. ROSCHINI, *Mariología*, Madrid, 1950; íd., *Il capolavoro di Dio*, Torino, 1944; J. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. Mariæ V. quoad gratias*, Brugis, 1926; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 155-176; A. MEYNARD, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 135 ss., 833 ss.; F. OPPENHEIM, *Maria nella liturgia cattolica*, Roma, 1944; E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, Torino, 1944; íd., *Maria nel dogma cattolico*, Torino, 1946; I. GOMÁ TOMÁS, *María, Madre y Señora*, Barcelona, 1942; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, Madrid, 1947.

MARINERO. — 1. NOCIONES GENERALES. - Dícese m. el que forma parte del equipaje de las naves, pertenezcan a la marina de guerra, mercantil o de pesca. En el primer caso tenemos el m. soldado por servicio militar (sea voluntario o por reclutamiento forzoso); en los otros dos casos se trata del personal que ejercita un servicio determinado en la actividad de la navegación. Aquí consideramos más directamente la segunda especie de m., en cuanto que es una verdadera profesión o trabajo. En la antigüedad, con el desarrollo del comercio, existía cierta organización del personal empleado en la navegación y se distinguían claramente los encargados de los transportes públicos *(navicularí)* de los propietarios de las naves *(domini navium)*. Hoy la navegación viene a ser un fenómeno y un hecho complejo y un factor económico-civil-militar de primer orden en la vida de una nación e implica un conjunto de leyes diversas y extensas.

El comprometerse a prestar su trabajo al servicio de una nave en calidad de m., por una congrua retribución, es una forma de *locación-conducción* de trabajo y como tal está regida por las reglas generales de la moral y del derecho. Se realiza entre el capitán o

patrón y una persona que se obliga a prestar sus servicios en la misma nave por la duración y con las funciones convenidas en el contrato, por una retribución determinada y el mantenimiento a bordo.

Este contrato es uno de los institutos más típicos del derecho marítimo; en los modernos ordenamientos jurídicos resulta en efecto de un conjunto muy diverso de normas de derecho privado (entre las cuales hay bastantes de orden público y de derecho público (normas administrativas, penales, procesales). Se ha dicho que el enrolamiento en la marina es un verdadero contrato de trabajo, una locación de obra; los juristas, sin embargo, encuentran muchos puntos de contacto con los enrolamientos militares, dadas las graves consecuencias penales a que puede verse sujeto el marinero violando las obligaciones a que se comprometió.

2. Obligaciones jurídicomorales. - El contrato de navegación como toda la materia que disciplina el comercio marítimo y la navegación en España se encuentra principalmente en el libro III del Código de Comercio.

Las personas del equipaje están obligadas al cumplimiento perfecto y escrupuloso de todas las funciones para las cuales fueron enrolados y la máxima obediencia y respeto para con el capitán o patrón. No pueden bajo ningún pretexto abandonar el buque a cuyo servicio se han enrolado: en caso de abandono de puesto son considerados como desertores.

Aun teniendo la navegación fines esencialmente económicos tiene también una función política y social, porque pone a los navegantes en contacto con otras gentes, diversas por su carácter, costumbres, tradiciones, lengua, nivel social, cultura, etc. El navegante o m. debe por lo tanto en su profesión estar por una parte prevenido y armado de defensas contra las influencias exteriores y preparado por otra a aportar la buena semilla de la civilización cristiana y civil, de educación y dignidad personal a las demás gentes.

Esta es una obligación moralcivil de derecho natural, confirmada por la ley positivodivina que prohibe el escándalo, la cooperación al mal, etc.

La vida a bordo se diferencia de la vida en tierra, siendo los peligros numerosos y multiformes: lo imprevisto puede ocasionar grandes consecuencias, la más leve imprudencia, el más pequeño desorden puede destruir en pocos instantes vidas humanas e ingentes patrimonios. Las condiciones de vida durante la navegación muy diversas de las ordinarias hacen que la ley de la subordinación sea predominante y diríamos absoluta, sin derecho a control. La insubordinación bajo diversas formas se considera frecuentemente en las diversas ordenaciones jurídicas como un delito. Las principales configuraciones de delito en esta materia son las siguientes: el motín, la revuelta, la deserción de la nave o del puesto de trabajo, el contrabando, la piratería.

El m. puede ceder su salvavidas para salvar a otros incluso con peligro de muerte; así como puede también (y en algún caso debe) hundir o incendiar la nave para que no caiga en manos de los enemigos. En los marineros en general predominan varias pasiones causadas y desarrolladas por la vida de a bordo, como por los diversos climas que atraviesan: éstas son la inclinación a las bebidas alcohólicas y excitantes, al juego, al contrabando, etc. Es necesaria, por lo tanto, al m., junto con una severa disciplina civil y militar, una asistencia religiosa y cristiana muy activa. *Tar.*

BIBL. — Cfr. *Nuovo digesto ital.*, vol. VII, páginas 877-958.

MARTIRIO. — 1. Naturaleza y caracteres de m. - La palabra mártir y m. se derivan del griego μάρτυς y μαρτύριον, y significan testigo y testimonio. En el uso aceptado por la Iglesia se toma por testimonio de la verdad cristiana firmado con la sangre propia hasta llegar a sufrir la muerte corporal. El m. es el acto supremo de la virtud de la fortaleza (v.).

Para el verdadero m. se requieren tres cosas:

a) Que se sufra verdaderamente la muerte corporal. El mártir es, en efecto, el testimonio perfecto de la fe cristiana, según la cual debemos sufrir todos los males antes que dañar a nuestra alma. Pero el que continúa viviendo la vida corporal no demuestra de un modo absoluto que desprecia todas las cosas terrenas por amor de Cristo, Señor Nuestro. Por lo tanto, antes de haber sufrido la muerte por el Señor, nadie puede ser llamado m. en un sentido absoluto. Por esta razón los que han sufrido tormentos por el Señor, pero no hasta llegar a la muerte, no son perfecta y completamente mártires, aunque hayan recibido heridas mortales, de las cuales ordinariamente hubiera debido haber seguido la muerte, de la cual, sin embargo,

fueron librados de un modo natural o milagroso.

b) Que la *muerte sea infligida en odio* a la verdad cristiana. A la verdad de la fe cristiana pertenece no sólo la adhesión interna de la mente a las verdades reveladas *(pia credulitas cordis)*, sino también la profesión externa, la cual se tiene no sólo con las palabras, sino con los hechos, con los cuales se demuestra la propia fe.

Y por esta razón todas las obras de las virtudes, en cuanto que se refieren a Dios, son de algún modo profesiones y testimonios de fe, en cuanto que por medio de la fe se nos da a conocer que Dios nos pide estas obras y nos premia por ellas y por esto pueden ser razón de m., ésta es la causa de que la Iglesia celebre el m. de San Juan Bautista, el cual sufrió la muerte no por negar la fe, sino por combatir el adulterio, y el de Santa María Goretti, heroína de la pureza.

Se requiere además que la muerte sea infligida por el *enemigo de la fe* divina o de la virtud cristiana. Por esta razón no son mártires en sentido estricto: a) los que sufren la muerte por enfermedad contraída al cuidar por amor de Dios de los leprosos o de los apestados: b) los que sufrieron la muerte por verdades naturales; c) los que sufrieron la muerte por defender la herejía; d) los que se mataron para conservar alguna virtud cristiana, porque este acto sería un verdadero suicidio y es ilícito, a no ser que sea excusado por la buena fe del que lo cometió o se haya realizado por impulso especial del Espíritu Santo.

c) Que la muerte haya sido *aceptada voluntariamente*. Por esta razón si el adulto es muerto por la fe durante el sueño, sin que antes haya pensado en el m., probablemente no es verdadero mártir. Sin embargo, hay autores que defienden que el hombre que lo dejó todo por el Señor es verdadero mártir, aunque haya sido muerto durante el sueño en odio a la fe cristiana por los enemigos de la religión.

Los niños que fueron muertos en odio a Cristo (Stos. Inocentes) se llaman verdaderos mártires, porque en este caso la aceptación de la voluntad fué suplida por una gracia particular.

En las causas de beatificación y canonización de los mártires el examen se extiende a todos estos elementos (can. 2020), los cuales si se prueban, dispensan del examen de la heroicidad de las virtudes y a veces incluso de la prueba complementaria de los milagros (can. 2116, § 2).

2. Eficacia y efectos del m. - *a*) El m. justifica al pecador, sea adulto o niño, sea bautizado o no bautizado. En los adultos, sin embargo, se requiere que el m. vaya unido a la atrición de los pecados cometidos. En efecto, si ni siquiera el sacramento del bautismo remite los pecados sin la atrición, con mayor razón la ha de exigir el m., en la aceptación voluntaria de la muerte por amor de Dios va implícito ya el dolor de los pecados.

b) El m., por ser el acto más perfecto de caridad, destruye en los justos toda culpa venial y toda la pena temporal que se hubiera de pagar por los pecados pasados. Por esto todo mártir entra inmediatamente en el cielo sin pasar por el purgatorio, y por esta razón escribe Inocencio III que hace injuria al mártir el que ruega por el mártir (X, 3, 41, 6). Merece además un notable aumento de gracia y de gloria.

c) El m., finalmente, merece una especial corona en el cielo, que se llama aureola. Sto. Tomás la llama un gozo *(gaudium)*, un premio privilegiado, correspondiente a una victoria privilegiada (In 4 Sent., Dist. 49, q. 5, a. 5).

3. El m. en la vida de la Iglesia. - El m. fué predicho por Jesús como uno de los caracteres de su Iglesia (Mad., 10, 16-22; Luc., 21, 12). Los apóstoles afrontan serenamente la muerte protestando que son testigos de Cristo (Act., 2, 32; I Ped., 5, 1). El m. de los apóstoles y de los primeros cristianos es un sello de la realidad histórica del evangelio, como hecho, y de la verdad, como doctrina de Jesucristo, en cuanto que aquellos mártires atestiguaron con su sangre lo que vieron, oyeron y creyeron. El m. en su conjunto constituye un motivo apologético para defender la verdad de la fe cristiana. *Pal.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 124; Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum*, París, 1689, Regensburg, 1859; H. Delehaye, *Les orig. du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912; D. Marsiglia, *Il m. cristiano*, Roma, 1913; P. Allard, *El Martirio*, Madrid, 1943; H. Schlatter, *Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche*, Gütersloh, 1915; J. Pérez de Urbel, *Los mártires de la Iglesia*, Madrid, 1955.

MARXISMO. — 1. Noción general. - El m. es la doctrina de C. Marx (1818-1883) sobre la cual se organizó el comunismo, en nombre de la cual se verificó el bolchevismo, primero en Rusia y después en otros países. La doctrina de Marx nació del idealismo

alemán de principios del s. XIX, esto es, de las teorías de Fichte, Hegel y de la interpretación materialista de Feuerbach. El principio fundamental de la concepción marxista es el principio dialéctico de la evolución de una única sustancia: la materia. De ella depende la impostación y la solución de todos los problemas relativos al hombre, a la sociedad, al orden jurídico, artístico, religioso, histórico, etc. En el m. podemos distinguir una doctrina filosófica y una doctrina económicosocial.

2. DOCTRINA FILOSÓFICA DEL M. - La concepción materialista de la historia *(materialismo histórico)* es uno de los fundamentos de la filosofía marxista y juntamente con la doctrina del valor forma la esencia del *socialismo científico* (científico respecto al socialismo utopista anterior). El elemento económico, esto es, el modo de la producción (fuerzas productivas) determina toda la vida humana. De él dependen no sólo la estructura de la sociedad, sino igualmente toda ideología, toda cultura espiritual: el derecho, la religión, la moral, la filosofía, etc. No es la conciencia del hombre, dice Marx, la que constituye su ser, sino, por el contrario, su ser social es el que constituye su conciencia. El modo de la producción y del cambio son el fundamento de todo el orden social. La forma de las sociedades, la división en clases, están subordinadas a los productos, al modo de producción y al cambio de los mismos. Ahí se han de buscar las últimas causas de todos los cambios y fenómenos políticos, no ya en la voluntad de los hombres (más tarde, sin embargo, Lenin lo hará depender todo de la *voluntad revolucionaria*).

Toda la evolución de la vida social y cultural se verifica por inevitable necesidad interior, procediendo de la evolución técnica de la producción, que condiciona las relaciones de la propiedad; ésta a su vez condiciona las relaciones de las clases, las cuales constituyen todas las demás relaciones sociales, culturales, religiosas, éticas, jurídicas. Estas últimas, finalmente, constituyen las instituciones políticas, las cuales no son sino efecto de las relaciones económicas. No es el individuo mismo el que piensa y decide, sino la clase social a la que él pertenece. El individuo no hace sino reflejar la economía que lo determina. En este paneconomismo de Marx hay algo similar al pansexualismo de Freud; también para Freud la realidad sexual se refleja en toda la vida psíquica.

Se ha de notar, sin embargo, que la ideología, la cultura espiritual, no surge inmediatamente de la economía, sino a través de un intermediario: la psicología de clase. La forma del movimiento histórico es dialéctica. El progreso de la sociedad no se verifica por evolución orgánica, sino por un cambio continuo de los términos opuestos, con lo cual los órdenes caducos son removidos y los nuevos — en antítesis con los precedentes — toman su puesto. Así, según el movimiento dialéctico, de la sociedad burguesa (tesis) procede el proletariado (antítesis), de la lucha de ambas surge el orden socialista. El hombre está sometido a la total dependencia de los factores económicos sólo en el régimen capitalista, y con esto el m., en oposición al materialismo económico es también doctrina de liberación, la doctrina de la vocación mesiánica del proletariado, lanzado a la conquista de una nueva sociedad perfecta. En la nueva sociedad perfecta no existirá ya el determinismo sociológico; todo dependerá de la actividad del hombre y de las relaciones activas entre los hombres. Así la dialéctica se transforma y desemboca en la exaltación de la voluntad humana. Y es precisamente esta segunda zona de la historia la adecuada para arrastrar las masas, suscitar el entusiasmo y la energía revolucionaria. En el sistema marxista, por lo tanto, se manifiesta una contradicción entre los elementos materialistas, deterministas, amorales y los elementos idealistas, morales, creadores del mito. Marx ha creado un mito del proletariado, de la revolución general, de la dictadura proletaria, como de una nueva redención, preludio de un paraíso terrenal.

3. DOCTRINA ECONÓMICOSOCIAL DEL M. - Se han de notar aquí dos tesis capitales: la doctrina del valor y la ley del provecho o rendimiento en descenso. *a)* Con la *doctrina del valor* el m., según Engels, se convierte en *socialismo científico.* Marx no presenta ninguna prueba de la doctrina de la concepción dialéctica de la historia, por lo cual busca un sostén científico en la doctrina del valor. Hay que distinguir el valor del cambio y el valor del uso. Aunque ambos están esencialmente relacionados, Marx toma en consideración sólo el primero. Los productos se cambian, por lo cual deben tener algo de común que sea la base del cambio; este elemento común es el trabajo cristalizado en los productos. El trabajo, sin embargo, pertenece a los trabajadores y se cambia con cualquier otra mercancía en el mercado del

trabajo. El capitalista compra el trabajo y emplea su valor de uso como el de cualquier otra mercancía. Con esta operación el capitalista obtiene algo de más que puede usar en el nuevo valor del cambio: este *más* es la plusvalia. Pagando al obrero el salario necesario a su subsistencia el capitalista retribuye, según Marx el valor de 6 horas; pero el obrero trabaja 12; por lo tanto, el valor de las otras seis le queda al capitalista. Marx da a entender que el abuso es inseparable de la constitución misma del sistema capitalista.

Pero este orden económico tiende a superarse a sí mismo, por lo cual se bosqueja aquí, *b)* la ley del *provecho decreciente*. Marx distingue el capital constante y el capital variable del salario; sólo este último produce la plusvalía. A causa de la competencia los capitalistas tienden a disminuir el valor humano, por ser costoso, sustituyéndolo con el nuevo, más perfecto, que es el de la máquina. Y la consecuencia fatal es la siguiente: con la disminución del trabajo humano, disminuye el provecho (plusvalía). De aquí Marx saca las siguientes teorías de la evolución capitalista: por razones de competencia y del consiguiente descenso del provecho resulta necesaria la concentración de las empresas. Las empresas pequeñas o mal acondicionadas son eliminadas por las grandes. A esta concentración sigue la concentración de la propiedad de los capitales. Con la expropiación de muchos aumenta cada vez más el número de los proletarios hasta que un dia toda la propiedad se encontrará en manos de unos pocos. La caracteristica de este período será la sociedad por acciones *(teoría de acumulación)*. La competencia desenfrenada y la anarquía de la producción provocan cada vez más vehementes crisis económicas *(teoría de las crisis)*. A causa de la ley del provecho en descenso y las incesantes crisis aumenta el número de los desocupados, *el arma industrial de reserva, la masa de la miseria, de la opresión, de la esclavitud (teoría de la pauperización)*. Finalmente, se llegará a un punto intolerable cuando «los expropiadores serán a su vez expropiados». Para esta transición de la propiedad son necesarios dos actores: la evolución de la ley inmanente a la sociedad capitalista y la revolución de las masas de los proletarios, cada vez mejor organizadas *(teoría de la revolución)*. El proletariado asumirá el poder politico, realizará la sociedad socialista. Conduciendo toda la sociedad hacia el estado futuro sin propiedad, sin clases y sin estado.

4. Evolución del m. - La doctrina marxista en los puntos principales no es clara. El mismo Marx reconoce la dificultad de leer su obra principal *El Capital*, Son teorías poco claras, p. ej., la teoría económica de la historia, la teoría de la quiebra, de la revolución, de la socialización, etc. De aquí las diversas interpretaciones del m. que pueden resumirse en las dos corrientes: revisionista y revolucionaria.

a) El *m. revisionista*, partiendo de la observación de los hechos, ha ayudado mucho a la crítica del m. Entre los más importantes revisionistas está el alemán E. Bernstein, el cual rehusa decididamente la concepción materialista del mundo como fundamento del socialismo. La idea de la sociedad final perfecta Marx la toma de los utopistas. Bernstein dice a este propósito: «Para mí no es el fin el que cuenta, el movimiento lo es todo.» El revisionismo está, por lo tanto, impostado sobre la evolución, la democracia y el parlamentarismo, no sobre la revolución.

b) El *m. revolucionario*, cuyo promotor decisivo fué Lenin, que construyó la teoría y la táctica de la revolución rusa y después la realizó. Lenin luchó sin tregua por el m. como una concepción del mundo unitario, total, sobre una base y fe dogmática, descuidando la enseñanza económicosocial del m. El bolchevismo, según él, es el único m. ortodoxo. Berdiaev dice que Lenin «hizo la revolución en nombre de Marx, pero no según Marx» (v. *Comunismo*).

5. Valoración del m. - Marx se ha esforzado por elaborar su doctrina con amplio aparato científico. En su teoría de la historia ha subrayado la importancia de la economía de la evolución del progreso cultural. Ha puesto de relieve la interdependencia de las funciones jurídicas y sociales de todo tiempo con la constitución y estructura de la economía; así como la presión ejercitada por las instrucciones económicas sobre el hombre. Sin embargo, en medio de tantos errores y exageraciones hay algo de cierto en estas teorías, como lo hay también en la teoría de la plusvalía. Son importantes para estudios ulteriores igualmente las afirmaciones sobre la separación del capital y del trabajo, sobre la incertidumbre de la existencia de los trabajadores por la oscilación de la coyuntura; sobre la tendencia del capital a procurarse las fuerzas de trabajo al menor coste posible. La idea de la lucha de clases ha ejercitado

un influjo capital, porque por ella se cristalizará entre los obreros la conciencia de la solidaridad y la consiguiente organización proletaria. Pero, ignorando todo límite ético, Marx con esta teoría ha incitado más bien a los obreros a la lucha de clases. El m., como método, ha favorecido el desarrollo de la ciencia social y cultural, subrayando cómo los fenómenos sociales, políticos, culturales dependen también de los económicos.

Pero los elementos de verdad que se encuentran en el m. no deben engañarnos ni hacernos olvidar que el m. en su conjunto es falso. Marx no ha construído su doctrina económica de la historia sobre la base de los fenómenos sociales económicos; sino, por el contrario, después de haber construído su teoría ha violentado los hechos históricos para hacerlos entrar dentro de ella. La potencia del elemento económico pesaba de un modo muy particular sobre la sociedad capitalista. Marx erró haciendo de ella un dogma, atribuyéndole un carácter universal, exclusivo, generalizando el particular. El proceso económicosocial previsto por él con tanta seguridad no se ha verificado; en un siglo las propiedades pequeñas y medias no han desaparecido: todo lo contrario. Las sociedades por acciones pueden ser consideradas más bien como la democratización económica. No es la mayoría proletaria, sino una insignificante minoría, bien organizada, la que hará la revolución en Rusia en 1917. En los demás países: Polonia, Yugoslavia, etc., el comunismo se ha impuesto con la fuerza de las armas imperialistas contra la voluntad de la mayoría de los trabajadores y del pueblo. El terror, parte integrante hasta ahora del comunismo en los países subyugados, nos revela que la realidad social en los paises ocupados es muy distinta de la marxocomunista. La aplicación, pues, del m. en ciertos países habla por sí misma, de manera que no hace falta ninguna otra confutación del m. El m. está lleno de contradicciones: confiesa el ateísmo y propugna el antiateísmo; se declara por la libertad de los pueblos y de la conciencia, en tanto que se sirve de los campos de concentración y de las más terribles atrocidades; proclama el determinismo y niega, por lo tanto, el libre albedrío; persigue a todos los que no piensan en comunista y por otra parte pone todo en la voluntad revolucionaria; niega el absoluto y todo valor espiritual que sobrepase la materia, proclamándose a sí mismo verdad absoluta; niega la libre voluntad, pero en todas partes trata de obrar sobre las voluntades libres; niega la revelación divina para proclamar la propia doctrina como una nueva revelación, una nueva religión. Por el m., como fenómeno históricocultural, dice Hohoff, el socialismo es considerado como un alto y sublime ideal; en su concreta e histórica actuación es un castigo, un azote de Dios por la descristianización de la sociedad moderna. *Per.*

BIBL. — H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, vol. I, 1924; V. Cathrein, *Der Sozialismus*, 1916; Steinbuechel, *Der Sozialismus*, vol. II, 1924; A. Labriola, *Del materialismo storico*, Roma, 1902; A. Loria, *Marxismo e la sua dottrina*, Palermo, 1902; id., *Verso la giustizia sociale*, vol. II, Milano, 1915; B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, 1927; Olgiati, *Carlo Marx*, Milano, 1910; M. Karl, *El enemigo, marxismo, anarquismo, masonería*, Madrid, 1934; R. Lombardi, *La doctrina marxista*, Barcelona, 1949.

MATERIALISMO. — 1. Noción. - Doctrina filosófica según la cual no existe el espíritu, sino sólo la materia; por lo que todo se explica con la materia y sus modalidades. Distínguense diversas formas, según el modo de concebir estas modalidades: mecanicismo, biologismo, etc.

2. Repercusiones morales. - Es fácil comprender cuán desastrosas sean las repercusiones de este sistema sobre la moralidad, ya que necesariamente conduce a la negación de Dios, del alma, del libre albedrío, de la obligación. El único motivo y la única forma de las acciones humanas son el placer y el interés; el único límite de los deseos propios es la fuerza física, nuestra o ajena. Estas consecuencias extremas de la doctrina, por ser muy favorables a nuestras peores tendencias, se hacen sentir a menudo en la práctica de la vida incluso en aquellos que no aceptarían conscientemente los principios teóricos del m.; y así constituyen lo que se llama el m. práctico o vivido.

3. M. histórico. - Tiene también importancia ética el llamado m. histórico, que hace depender todas las manifestaciones de la vida humana de la organización económica de la sociedad, como son la política, el derecho, la moral, la religión. Esta doctrina que lleva el nombre de C. Marx es tenida hoy por demasiado simplista, como lo sería cualquier otra doctrina que quisiera explicar toda la historia con uno sólo de los elementos de la vida humana. La realidad es mucho más compleja. La historia abunda en factores y avanza a través de un complicado tejido de acciones y reacciones, en que dichos factores están siempre o a menudo en juego, si bien

en diversas y mudables proporciones. La exagerada estima del factor económico, además de ser un error filosófico e histórico, es también un fermento peligroso que inoculado en el alma ppular, agudiza hoy la llamada cuestión social y hace cada vez más violenta la lucha de clases. *Gra.*

BIBL. — F. KLIMKE, *Il monismo e le sue basi filosofiche*, Firenze, 1914; A. S. G. MICHE, *Manuale di filosofia bolscevica*, Roma, 1936; G. WETTER, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, 1948; A. FOSAR BAYARRI, *Materialismo y Espiritualismo*, Madrid, 1950.

MATERIAS PRIMAS. — 1. DEFINICIÓN. - Las m. o productos base son los productos en bruto que la tierra en su composición geológica y como productora ofrece a la industria del hombre. Su importancia es extraordinaria, porque son el punto de partida de todas las industrias, y porque son localizadas en función del clima, de la configuración y composición del suelo (m. primas de origen agrario y productos alimenticios) o en función de sola la composición geológica del suelo (m. primas de origen mineral). La primera razón de su importancia, junto con otros supuestos hechos relacionados con su producción, es uno de los puntos de partida de las teorías maltusianas.

2. IMPORTANCIA. - La segunda razón de la importancia de las m. primas, relacionada con su localización, que sigue siendo en muchos casos forzosa a pesar de los progresos de la química (los sucedáneos artificiales de m. primas, aun cuando son técnicamente eficientes y económicamente convenientes, son productos que parten de otras m. primas, localizadas también) se ha convertido en el punto de partida del llamado problema de las m. primas, después que la ruptura del equilibrio político internacional ha hecho que todas las potencias se muestren deseosas de tener bajo su propio control las m. primas esenciales para su economía; y la ruptura del equilibrio económico internacional ha hecho más difíciles los cambios internacionales. Esta cuestión ha adquirido además relieve especial por el hecho de que las principales m. y los mismos productos alimenticios están sujetos a reglamentaciones de carteles internacionales que, especialmente en períodos de depresión, por su política de mantenimiento de los precios suscitan ásperas críticas.

3. LA CUESTIÓN DE LAS M. PRIMAS. - La cuestión de las m. primas es cuestión compleja, de naturaleza política, económica y político-económica. Los progresos técnicos han hecho al mundo cada vez más pequeño y han acentuado su vocación natural a la colaboración económica y a la concordia. Las tensiones políticas y las políticas autárquicas que se derivan de allí son los primeros factores de la conciencia patológica de la localización de las m. primas. La crisis de desajuste de la cooperación económica internacional es su segundo factor. Los carteles para disciplinar los mercados, tan inestables por su naturaleza, de las m. primas, por las posibilidades de abuso que llevan consigo, son el último y menos importante factor de la conciencia patológica de dicha localización.

4. FACTORES DE LA CUESTIÓN DE LAS M. PRIMAS. - La consideración de los dos primeros factores conduce a la conclusion fundada de que la cuestión de las m. no es un problema autónomo, sino el corolario de problemas muy amplios. Sólo la consideración del tercer factor pudiera hacer llegar a la conclusión de que existe un problema de m. primas, problema que pudiera resolverse con algunas previsiones dictadas hace ya tiempo por algunas teorías avanzadas y recogidas en parte en la Carta de la organización del comercio internacional. La intención de estos criterios es la siguiente: mantener los carteles internacionales por los útiles servicios que pueden rendir encadenando sus virtualidades maléficas.

Sin embargo, junto a las previsiones técnicas se precisa un alto sentido de justicia internacional para la solucion del complejo problema de las m. primas. *Mai.*

BIBL. — F. W. ROWE, *Markets and men*, Cambridge, 1936; Société des Nations, *Rapport de la Commission sur l'étude du problème des matières premières*, Genève, 1937.

MATRIMONIO (Esencia, naturaleza, fines, propiedades). — 1. NATURALEZA. - El m. es un contrato (v.) bilateral, con el cual los contrayentes, el hombre y la mujer, se dan y aceptan mutuamente el derecho sobre el propio cuerpo, perpetuo y exclusivo, en orden a actos adecuados de suyo a la procreación de la prole (can. 1081, § 2). Pero es un contrato totalmente singular que se distingue de los otros contratos por su origen divino, enraizado en el mismo derecho natural, por su consentimiento (v.), que no puede ser suplido por ninguna autoridad humana (can. 1081, § 1), por su objeto y por sus propiedades esenciales que se sustraen a la libre voluntad de los contrayentes. En el m., además del número y el sexo de los contrayentes, están de-

terminados el *fin*, que tiende a la unión de los cuerpos, y el *tiempo* del contrato, que debe durar hasta la muerte de uno de los dos cónyuges. El contrato es estrictamente bilateral o individuo, de manera que, aunque una sola de las partes sea inhábil para contraerlo, es inválido por ambas partes *(matrimonium claudicare non potest)*. Y es estrictamente bilateral también por su objeto formal (o sea, la comunidad de vida, ya que las dos partes tienen los mismos derechos y los mismos deberes [I Cor., 7, 3, 4]).

El m. es necesario al género humano como tal para su conservación y propagación, pero no es necesario a cada individuo; más aún, por razones graves (impotencia, esterilidad, enfermedades, etc.) algunos pueden ser impedidos, o se les ha de desaconsejar el que lo contraigan. El derecho, sin embargo, al m. es común a todos y, por lo tanto, son injustas las leyes con las cuales se tratase de prohibirlo en absoluto o de hacerlo imposible a alguno con cualquier pretexto «Ninguna ley humana puede quitar al hombre el derecho natural primitivo al m., o circunscribir de cualquier modo la razón principal de las nupcias, establecida desde el principio por autoridad de Dios: *creced y multiplicaos* (Gén., 1, 28)» (Pío XI, Enc. *Casti Connubii*). Sin embargo, la virginidad (v.), el celibato (v.) abrazado por un motivo sobrenatural elevan las almas a una perfección cristiana muy superior y forman desde hace muchos siglos una fúlgida aureola del estado clerical y religioso (Con. Trid., Ses. XXIV, can. 10).

2. Fines. - El fin primario es la procreación y la educación de la prole, mientras que el fin secundario es la ayuda mutua (Gén., 2, 18) y el remedio de la concupiscencia (I Cor., 7, 9; can. 1013). «El bien de la prole no se agota en el beneficio de la procreación, sino que se debe agregar un segundo bien, que consiste en la debida educación de la misma. Dios sapientísimo, en efecto, no hubiera provisto suficientemente a la prole venida a la luz y, por lo tanto, a todo el género humano si a aquellos a quienes dió el poder y el derecho de procrear no les hubiese dado también el deber y el derecho de educar» (Pío XI, Enc. *Casti Connubii*). Mirando a la felicidad temporal y eterna del hombre, el m., instituído por el mismo Dios en el Paraíso Terrenal, no sólo es lícito, sino que, atendido su origen divino, y considerado su fin primario, tiene también un carácter religioso y sagrado. Por este motivo puede ser contraido licitamente por cualquiera de sus fines, para los cuales fué instituído. Más aún, a estos fines intrínsecos del contrato matrimonial pueden añadirse licitamente otros fines honestos, mientras que contraído por un fin deshonesto sería ilicito, pero válido, siempre que permanezca intacta la esencia del contrato.

Recientemente algunos autores, entre ellos Doms y Krempel, pretendieron dar una nueva interpretación de la doctrina tradicional, tratando de hacer pasar a segundo orden el fin procreativo, insistiendo más bien en el perfeccionamiento mutuo de los cónyuges. La confusión surge ante todo de la terminología. Se prefiere hablar sobre todo de sentido y de motivo del matrimonio (llamado a veces también objetivo próximo e inmanente del matrimonio) y de frutos del matrimonio mismo, más bien que de fines.

Revolucionada la terminologia, más fácilmente se llega a la subversión de las ideas. La esencia de la vida matrimonial reposa en la unión personal y en la perfección mutua de los esposos. Considerando que la diversidad de los sexos no es puramente fisiológica, sino que abraza también la vida sensitiva e indirectamente al menos la vida espiritual, se observa que el hombre y la mujer son dos seres nacidos para comprenderse y perfeccionarse mutuamente en la entrega completa del uno al otro, prescindiendo de cualquier otra consideración ulterior. Esta entrega alcanza su epílogo en el acto matrimonial.

Un decreto del Sto. Oficio (30 marzo 1944) dedicado a este asunto rechaza esta doctrina y la nivelación de los fines intrínsecos del matrimonio, insistiendo en la subordinación esencial de los fines secundarios al fin primario (AAS, 36 [1944], 103).

El S. P. Pío XII volvió personalmente a tratar este tema en el discurso a las comadronas el 29 octubre 1951. «La verdad es, decía él, que el matrimonio como institución natural, en virtud de la voluntad del Creador, no tiene como fin primario e íntimo el perfeccionamiento personal de los esposos, sino la procreación y educación de la nueva vida. Los demás fines, aun cuando pretendidos también por la naturaleza, no se encuentran en el mismo grado que el primero, y mucho menos le son superiores, sino que le están esencialmente subordinados. Esto vale para cualquier matrimonio, aunque sea infecundo: lo mismo que de todo ojo se puede decir que está destinado y formado para ver, aunque en casos anormales, por especiales condiciones internas y externas, jamás estará

en condiciones de conducir a la perfección visiva, cfr. AAS, 43 [1951], 848-849)».

A veces los términos por impropiedad en la expresión, pueden desfigurar los conceptos. Aquí también cuando se habla de fines secundarios, accesorios, es preciso no equivocarse. En efecto, aun cuando *secundario* dice subordinación a *primario*, y en este caso se quiere decir que los fines secundarios del matrimonio están subordinados al principal en la institución misma del matrimonio, formalmente considerada, sin embargo, en el orden de ejecución, fin primario y secundario están jerárquicamente coordenados al bien juntamente de la especie y de los cónyuges.

Por esta razón, como observa el Pontífice, con la distinción entre fin primario y secundario, «no se quiere negar o disminuir cuanto hay de bueno y de justo en los valores personales que resultan del matrimonio o de su actuación. Porque a la procreación a la nueva vida ha destinado el Creador en el matrimonio a seres humanos, hechos de carne y de sangre, dotados de espíritu y de corazón, y éstos han sido llamados en cuanto hombres, y no como animales irracionales a ser los autores de su descendencia. A este fin el Señor quiere la unión de los esposos... Todo es, pues, verdadero y querido por Dios, pero no debe separarse de la función primaria del matrimonio» (AAS, 43 [1951], 849-850).

3. Propiedades. - La unidad y la indisolubilidad son las propiedades esenciales del m. desde su mismo origen (Gén., 2, 24; I Cor., 6, 16; Ef., 5, 28) y siendo de derecho natural, obligan a todos, aun a los infieles. A la unidad se opone tanto la poliandria (v.), o sea la unión de una mujer con varios hombres, la cual, excluyendo todos los fines del m., repugna absolutamente al derecho natural, como también la poligamia (v.), propiamente dicha o poliginia, o sea la unión de un hombre con varias mujeres, la cual, excluyendo sólo los fines secundarios del m., repugna al derecho natural, pero no absolutamente como la poliandria. A la indisolubilidad del m. se opone la disolución del vínculo (divorcio, v.). Pudiéndose suprimir la indisolubilidad con una dispensa divinopositiva y no repugnando la poligamia al derecho natural absolutamente, como la poliandria, se explica el que antiguamente los hebreos y los gentiles tuvieron la poligamia y el libelo de repudio, dispensas que después fueron suprimidas por Cristo. Es evidente que con la poliandria y con la poligamia simultáneas prohibidas por derecho natural no tienen nada que hacer la poliandria y la poligamia sucesiva o segundas y ulteriores nupcias, que son naturalmente lícitas, cuando el vínculo precedente ha sido disuelto, p. ej., por la muerte de uno de los cónyuges (can. 1142).

Con el primario y con las propiedades esenciales están en íntima relación los tres bienes del m., que son el bien de la prole *(bonum prolis)*, o sea la facultad de procrear y de educar a los hijos, el bien de la fe *(bonum fidei)*, o sea de la fidelidad mutua que las partes deben mantenerse mutuamente y el bien del Sacramento *(bonum sacramenti)*, o sea la indisolubilidad misma del contrato. Estos tres bienes son tan esenciales al m., que si el contrayente no quisiera asumir su obligación contraería inválidamente. El que asumiese la obligación por el *bonum prolis* y por el *bonum fidei*, pero se propusiesen no cumplirlo, contraería válidamente, porque con la asunción de la obligación quedaría en salvo la sustancia del contrato; pero en cambio sería inútil hacer esta distinción para el *bonum sacramenti*, ya que el m. no se encuentra jamás sin indisolubilidad.

4. M. como sacramento. - Que el m. entre los bautizados sea un sacramento verdadero y propiamente dicho es un dogma definido por el Concilio de Trento (Ses. XXIV, can. 1). Y fué elevado a la dignidad de sacramento el mismo contrato que de esta forma, sin cambiar su naturaleza, se convirtió en un contrato sobrenatural. «Cristo Nuestro Señor elevó a la dignidad de sacramento el mismo contrato matrimonial entre los bautizados» (can. 1012, § 1). De aquí se sigue que «entre los bautizados no puede existir un contrato matrimonial válido que no sea al mismo tiempo un sacramento» (can. 1012, § 2). No habiendo cambiado de naturaleza el contrato con su elevación a sacramento y dependiendo, por lo tanto, su valor no sólo de la ley natural y divinopositiva, sino también de la ley eclesiástica, la Iglesia puede muy bien legislar en materia matrimonial sin perjudicar en lo más mínimo la obra de Jesucristo.

Los ministros del sacramento del m. son los mismos contrayentes, porque el sacramento no difiere del contrato, mientras que el sacerdote hace de ministro de las ceremonias o de testigo público. La materia y la forma están constituidas por el consentimiento expreso de los contrayentes, en cuanto que éste significa respectivamente la entrega y la aceptación de los cuerpos *(corporum traditio et acceptatio)*. Se discute si los contrayentes pecan gravemente como ministros del sacra-

mento, administrándose mutuamente el m. en estado de pecado mortal; la sentencia más común lo niega, porque no son ministros consagrados.

El m. de los infieles no es sacramento, por ser ellos incapaces de recibir un sacramento antes del bautismo. Pero si ambas partes reciben el bautismo, su m., siempre que sea válido, se convierte inmediatamente en sacramento. En cambio, no existe el sacramento si uno solo de los cónyuges recibe el bautismo y el otro permanece infiel, o si un bautizado contrae m. con un infiel (v. *Privilegio Paulino*).

5. División. - El m. es verdadero o válido si el vínculo existe, mientras que es írrito o nulo o inválido si el vínculo no existe. Si fué contraído con conocimiento del impedimento, aunque esto sea sólo por parte de los contrayentes, el m. se dice atentado. El m. válido de los bautizados se dice *rato* si no existió el acto conyugal; si existió el acto conyugal se dice *rato* y *consumado*. Si la cópula no fué perfecta o precedió al m., jurídicamente no hay consumación. Probada la cohabitación de los cónyuges se presume la consumación mientras no exista prueba en contrario (can. 1015, § 2).

El m. válido de los no bautizados se llama legítimo. El m. inválido se dice putativo, si fué celebrado de buena fe, al menos por una de las partes, mientras que ambas partes estén ciertas de su nulidad (can. 1015, § 4). El m. estrictamente oculto o de conciencia es el celebrado sin publicaciones y con la obligación de mantenerlo en secreto (can. 1104-1105). Existe el m. morganático cuando un noble se casa con una mujer de condición social inferior, la cual con sus hijos ha de renunciar a cuanto se refiere a los títulos de nobleza, derechos, privilegios y bienes del marido (v. *Matrimonio morganático*), conservando un rango social inferior al de su marido.

6. El favor iuris. - El m. en general goza del favor del derecho *(favor iuris)*, de suerte que en caso de duda, lo mismo de derecho que de hecho, se ha de estar por su validez mientras no se demuestre lo contrario (canon 1014). Este principio tiene una sola excepción, cuando la nulidad redunda en favor de la fe (can. 1127 y v. *Privilegio Paulino*). *Pal.*

BIBL. — A. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Brugis, 1927; P. Gasparri, *De matrimonio*, II, Roma, 1932, p. 11-14; F. M. Cappello, *De matrimonio*, I; Le Picard, *La jurisdiction matrimoniale de l'Église*, en *Rev. apolog.* (1929), 36-44; Coucke, *De potestate Principis civilis in matrimonium baptizatorum*, en *Collat. brugen.* (1932), 40-44; A. Lanza, *De fine primario matrimonii*, Roma, 1941; E. Grymala, *Ratio sacra in matrimonio canonico*, Roma, 1935.

MATRIMONIO (Forma del). — 1. Premisa. Para la validez natural del contrato matrimonial es suficiente el consentimiento libre y mutuo de los cónyuges manifestado de cualquier forma, con palabras, por señas o con otros signos; no se requiere la presencia de ninguna otra persona. Pero por razones de interés social, el derecho positivo de la Iglesia prescribe para los matrimonios de los fieles determinadas formalidades que se requieren para la validez del contrato y constituyen la llamada forma jurídica, que se ha de distinguir de la forma litúrgica, esto es, de los ritos que suelen emplearse en los matrimonios de los bautizados, cuya omisión por otra parte no tiene efectos invalidantes.

2. Datos históricos. - *a*) Antes del Concilio de Trento no estaba prescrita ninguna forma para la validez del m.; sólo estaban gravemente prohibidas y, por lo tanto, eran ilícitas las nupcias clandestinas, esto es, celebradas sin la presencia de los padres y del sacerdote, por los peligros inherentes a los matrimonios hechos en forma privada.

b) El Concilio de Trento (Ses. XXIV, c. 1, *de reform. matrim.*) con el decreto *Tametsi* sancionó que en adelante todos los matrimonios bajo pena de invalidez habían de ser contraídos ante el propio párroco y dos o tres testigos, para prevenir los abusos que en el pasado había habido que lamentar.

El valor del decreto *Tametsi* fué subordinado a la promulgación del mismo en cada lugar, lo cual ocurrió de manera no uniforme, con diferencias incluso de parroquia a parroquia especialmente en las regiones de mayoría acatólica. Así ocurrió que el m. se reguló de muy diverso modo en los distintos países, engendrándose no poca confusión.

c) A esta situación se quiso remediar con el decreto *Ne temere* de 2 agosto 1907, con el cual se extendió a todos los católicos e incluso a los matrimonios entre católicos y acatólicos la forma del Concilio Tridentino, con algunas modificaciones, a partir de la Pascua (19 abril) de 1908.

d) Con la promulgación del Código de derecho canónico el mismo decreto *Ne temere* cesó y hoy está vigente el derecho sancionado en el CIC, fijado en los cans. 1094-1099, que en gran parte reproducen las disposiciones del recordado decreto.

3. Forma jurídica ordinaria y requisitos

PARA LA VALIDEZ DE LA MISMA. - El can. 1094 establece que en las circunstancias ordinarias son válidos solamente los matrimonios que se contraen ante el párroco o el Ordinario del lugar o su delegado, y en presencia de al menos dos testigos, salvas las excepciones de la fórmula extraordinaria (cáns. 1098 y 1099).

Por este motivo en la forma jurídica ordinaria del m. se requieren tres testigos, de los cuales uno sea cualificado, esto es, dotado de algunas cualidades establecidas por el derecho, y dos comunes.

a) *Testigo cualificado* es el Ordinario o el párroco o sacerdote delegado por el uno o el otro.

Bajo el nombre de párroco se comprenden todos los párrocos propiamente dichos, sean inamovibles o amovibles, y todos aquellos que en el derecho canónico se incluyen bajo el nombre de párrocos (v. *Párroco*).

Con el nombre de Ordinario se entiende el Romano Pontífice para todo el mundo; y para cada territorio el Obispo residencial, el Abad o el Prelado *nullius* y sus Vicarios generales, el Administrador, y el Vicario y el Prefecto Apostólico, todos los que a falta de los precedentes suceden por disposición del derecho o por costumbres aprobadas en el gobierno del territorio, como son los Vicarios Capitulares, el pro-Vicario o el pro-Prefecto apostólico (can. 198).

El sacerdote delegado puede recibir la delegación del párroco o del Ordinario del lugar. Este último puede delegar a otro sacerdote incluso independientemente de la voluntad del párroco. En cambio, el párroco contra la voluntad del Ordinario podría delegar, pero ilícitamente.

b) *Testigo no cualificado* puede ser de suyo cualquier persona apta para desempeñar esta función. El derecho positivo no requiere en ellos ninguna cualidad particular, siempre que sean adecuados para dar fe del m. contraído ante ellos.

Los testigos deben comprender que los esposos han querido contraer m. y de hecho lo han contraído. Por este motivo, si bien existe la costumbre de designar a los testigos en cada m., si por casualidad o por cualquier razón los testigos elegidos no han percibido el consentimiento, siempre que haya otros testigos, aunque no sean designados, que atestigüen la manifestación del consentimiento, el m. es válido (AAS, 9 [1917], 504).

Se excluyen los ciegos que sean también sordos, los locos, los embriagados y los que estén privados del uso de razón. Se requiere, finalmente, la presencia simultánea del párroco (o del Ordinario o del delegado) y de los dos testigos, física y moral, esto es, tal que por las circunstancias los testigos comprendan que el m. queda contraído.

c) *Requisitos del testigo cualificado.* El can. 1095, § 1, prescribe: el párroco y el Ordinario del lugar asisten válidamente al matrimonio: 1) desde el día de la toma de posesión canónica del beneficio o del oficio (cáns. 334, § 3; 1444, § 1), a no ser que hayan sido excomulgados o hayan caído en entredicho, o estén suspendidos del oficio o hayan sido declarados tales;

2) solamente dentro de los confines del propio territorio, en el cual pueden válidamente asistir, además de al matrimonio de sus propios súbditos a los de no súbditos; fuera deben tener la delegación del párroco del lugar;

3) y siempre que pidan y reciban el consentimiento de los contrayentes, no obligados por la violencia o por temor grave. Así se cierra el camino a los llamados matrimonios por sorpresa. Como en el error común la Iglesia suple la jurisdicción (can. 209), es válido también el m. celebrado ante el párroco putativo. Igualmente se juzga válida la asistencia prestada en el caso de duda positiva y probable, sea de derecho o de hecho (v. *Jurisdicción suplida*).

En caso de delegación para la validez se requieren las siguientes condiciones:

a) para la persona que concede la delegación como la competencia en materia matrimonial es ahora estrictamente territorial, se requiere que no dé autorización para asistir más allá de los confines de la propia competencia territorial (can. 1095, § 2);

b) para la persona delegada se requiere solamente que sea sacerdote (can. 1095, § 2); no es necesario que esté aprobado para la cura de almas.

Las delegaciones, sin embargo, se han de hacer a un sacerdote cierto y determinado (can. 1096, § 1); el modo de determinar a este sacerdote no está fijado, de manera que se le puede determinar nominalmente o por designación del oficio o por cualquier otro modo, aunque personalmente el delegado sea desconocido para el delegante. La licencia puede ser concedida también por medio de los esposos permitiéndoles casarse ante un sacerdote determinado.

Nada impide que sean designados varios sacerdotes determinados, ya que el legislador pretende sólo excluir la delegación a una per-

sona indeterminada. De manera que el párroco podría delegar a todos sus coadjutores o también a todos los sacerdotes que tienen la cura de almas en la parroquia. Pero se debe evitar para no exponer el matrimonio al peligro de nulidad, causando imprecisiones en la designación.

c) En cuanto al objeto de la delegación es necesario que ésta se conceda para un matrimonio determinado (can. 1096, § 1) o para varios matrimonios determinados. Por este motivo es inválida la delegación dada para asistir a todos los matrimonios o a los de cierta categoría, p. ej., a los que se celebren en la semana o en el mes. El matrimonio se ha de determinar con el nombre de los contrayentes o de su oficio o con la hora y el lugar de la celebración.

Se excluyen las delegaciones generales, a no ser que se trate de Vicarios cooperadores (vicepárrocos) para la parroquia a que son adscritos (can. 1096, § 1). El párroco, por lo tanto, que trate de ausentarse por unos pocos días no puede delegar, si no es en cada caso, o recurriendo al Ordinario. Y si ha de estar ausente más de la semana ha de hacer que se nombre un Vicario sustituto.

d) En cuanto a la forma de la delegación se requiere que la autorización para asistir se dé expresamente, esto es, por escrito o de viva voz o por otra señal externa equivalente: no es suficiente el silencio. Se excluyen, por lo tanto, como inválidas las delegaciones presuntas o interpretativas, o la sola tolerancia y no vale la ratificación después de la asistencia.

Es necesario, por lo tanto, que la delegación se dé libre y deliberadamente, esto es, que la concesión sea voluntaria.

Se requiere además que el delegado conozca y acepte al menos implícitamente la delegación. La asistencia prestada después de la concesión de la delegación, pero antes de que ésta sea significada es inválida cuando se pide sin conocimiento del delegando.

Por el contrario, si el mismo delegando pidió y obtuvo la autorización para asistir, pero aun no se le ha comunicado, la asistencia prestada es válida: la petición del delegando es, en efecto, una aceptación implícita.

Se requiere, finalmente, que no haya cesado la potestad del delegante.

4. Forma jurídica y requisitos para la licitud. - El párroco o el Ordinario del lugar asisten lícitamente al m.:

a) Después que estén ciertos del estado libre de los contrayentes según las normas y disposiciones del derecho, particularmente respecto a la indagación sobre el estado libre (can. 1096, § 2).

b) Después de haberse cerciorado del domicilio o cuasidomicilio o residencia durante un mes, y si se trata de un vago, después de haberse cerciorado de la residencia habitual de uno de los contrayentes en el lugar del matrimonio.

c) Si falta el domicilio, el cuasidomicilio o la residencia de un mes, después de haber obtenido la *licencia* del párroco o del Ordinario del domicilio, del cuasidomicilio o de la residencia mensual de uno de los dos contrayentes, a no ser que se trate de vagos que no tienen residencia en ningún lugar (pero entonces se requiere la licencia del Ordinario), o interviene una grave necesidad, que excusa de requerir dicha licencia (la licencia de que hablamos aquí se ha de distinguir de la delegación de que hemos hablado antes), aunque el CIC en ambos casos emplea el mismo término *(licentia)*.

Por lo regular el m. se ha de celebrar ante el párroco de la esposa, si no hay justo motivo para obrar de otra manera; pero el matrimonio de los católicos de rito mixto, si no hay disposición diversa en el derecho particular, se ha de celebrar en el rito y ante el párroco del hombre.

El párroco que sin la licencia requerida por el derecho asista al matrimonio no puede hacer suyos los emolumentos, sino que debe remitirlos al párroco propio de los esposos (can. 1097).

5. Forma jurídica extraordinaria para el m. - Si no puede asistir o no se puede acudir sin grave incómodo al párroco o al Ordinario, o al sacerdote delegado por ellos, que asistan al m. según las normas ya explicadas:

a) En el caso de peligro de muerte es válido y lícito el m. contraído ante solos los testigos: lo mismo se ha de decir, fuera del peligro de muerte, en el caso en que prudentemente se prevé que la imposibilidad expuesta haya de durar más de un mes;

b) en ambos casos si hay otro sacerdote que pueda estar presente debe ser llamado, para que junto con los testigos asista al m., aunque siempre será válido el m. ante solos los testigos (can. 1098).

En conclusión, las condiciones requeridas para la validez en estos casos son: la presencia al menos de dos testigos y además la previsión de que no se pueda acudir o pueda asistir al párroco u Ordinario o su delegado en el término de un mes.

Entiéndese aquí no sólo la posibilidad absoluta o física, que se tiene cuando el sacerdote cualificado no puede asistir o no se puede acudir a él de ningún modo; sino que es suficiente la imposibilidad relativa o moral, la cual se verifica, cuando sin grave incómodo, no se puede asistir o no puede acudir, como cuando prudentemente se presume que de la asistencia del párroco se puede derivar un notable daño moral o temporal a las partes o a cualquiera otra tercera persona o al bien público.

Sin embargo, el simple hecho de la ausencia del párroco no es suficiente para contraer lícita y válidamente el matrimonio ante sólo los testigos. Se ha de tener la certeza moral, por causa notoria o después de examen diligente, de que el párroco no puede asistir o no se puede acudir a él sin grave incomodo durante un mes entero.

6. Quién está obligado a la forma jurídica o extraordinaria. - Están obligados a esta forma todos los que hayan sido bautizados en la Iglesia Católica o se hayan convertido a ella de la herejía o del cisma, aunque después hayan apostatado, lo mismo para contraer entre sí, que para contraer con acatólicos bautizados o no (can. 1099, § 1-2). Si contraen con orientales, ahora que también ellos tienen una forma bien definida para el matrimonio, que les obliga desde el 2 mayo 1949 (cfr. Motu Proprio *Crebræ allatæ* de 22 febrero 1949 : AAS, 41 [1949]), puede haber alguna duda sobre cuál de las dos se haya de preferir. Hay que responder en espera de disposiciones más precisas que para la licitud se ha de preferir la forma del rito del hombre, salva siempre la validez del matrimonio contraído en el rito de la mujer.

A esta forma no están obligados los acatólicos, sean no bautizados o bautizados fuera de la Iglesia católica (cfr. can. 1099, § 2, y Motu Proprio de Pío XII de 1 agosto 1948; AAS, 40 [1948], 305), cuando contraen entre sí.

7. Forma litúrgica. - Es una forma accidental, ya que no afecta más que a la licitud. Fuera del caso de necesidad en la celebración del matrimonio se han de observar los ritos contenidos en los libros litúrgicos, esto es, en el Ritual y en el Misal (can. 1100).

Estos ritos comprenden además de la interrogación por parte del testigo cualificado para obtener el consentimiento de los esposos, la unión de las manos de los esposos, la bendición de las arras y de los anillos (*Rituale*, tit. VIII, c. 2), la bendición solemne que no se puede impartir más que durante la celebración de la Sta. Misa, aunque sea separada de las otras ceremonias e incluso después de que los cónyuges hayan vivido juntos, aunque sea por largo tiempo.

En ningún caso, sin embargo, se ha de repetir a la mujer que vuelve a contraer matrimonio después del estado de viudez, ni se ha de dar en el tiempo llamado feriado (canon 1101, § 1; *Rituale*, tit. VIII, c. 1, n. 16, 18; Misal, *Missa Votiva pro sponso et sponsa*). El tiempo feriado, esto es, impedido para la bendición solemne, va del domingo primero de Adviento hasta el día de Navidad incluído; y del Miércoles de Ceniza hasta el Domingo de Pascua incluído. Se da, sin embargo, facultad a los Ordinarios para permitirla con ciertas cautelas (can. 1108, § 3).

Las nupcias, en lo que se refiere al lugar, se pueden celebrar válidamente en todas partes, pero los matrimonios de los católicos se han de celebrar en la iglesia, y de suyo en la iglesia parroquial.

El Ordinario puede también, por justas causas, permitir la celebración del m. en casas y oratorios privados, pero sólo en caso de necesidad urgente en los oratorios y en las iglesias de religiosas o de un Seminario (can. 1109, § 1-2).

Los matrimonios mixtos se han de celebrar fuera de la iglesia. Aun aquí, para evitar graves males, el Ordinario puede dispensar acerca del lugar y acerca del rito, pero no puede permitir nunca la celebración de la Sta. Misa (cáns. 1109, § 3; 1102, § 2).

Una vez celebrado el matrimonio se ha de registrar en el libro de matrimonios *(Liber Matrimoniorum)* que debe existir en toda parroquia y en el libro de los bautizados *(Liber Baptizatorum)* con todas las indicaciones oportunas que fueran necesarias (can. 1103). *Pal.*

BIBL. — R. Bassibey, *De la clandestinité dans le mariage*, Paris-Bordeaux, 1904; J. Rossi, *De matrimonii celebratione*, Roma, 1924; J. Carberry, *The juridical form of marriage*, Washington, 1934; A. L. Ballini, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustinianea*, Milano, 1939; M. J. Fallon, *Grave inconvenience justifying the celebration of marriage without a priest*, en *The irish eccl. record*, 59 (1942), 470-471; F. Uang, *Dispensatio matrimonialis urgente mortis periculo...*, Roma; G. Oesterle, *De consensu matrimoniali in iure pro Ecclesia Orientali*, en *Il diritto ecclesiastico* (1950), 793-809; G. Moschetti, *Bibliographia iuris canonici*, Roma, 1941, p. 232-288. T. G. García Barberena, *Matrimonio mixto*, Madrid, 1955; J. Mans Puigarnau, *El consentimiento matrimonial*, Barcelona, 1956.

MATRIMONIO (Jurisdicción de la Iglesia sobre el). — Para definir la competencia de la Iglesia hay que distinguir varios casos.

1. M. DE BAUTIZADOS. - Para el m. de bautizados vale el can. 1016: «el m. de los bautizados se rige por el derecho no sólo divino, sino también canónico, salva la competencia de la autoridad civil acerca de los efectos puramente civiles del m. mismo».

El derecho divino que regula el m. como instituto jurídico de derecho natural y divino-positivo, es intangible incluso para la Iglesia, la cual sólo puede interpretarlo y declararlo auténticamente (can. 1038, § 1).

Pero el m. de bautizados, como contrato y como sacramento, está sujeto a la autoridad religiososocial de la Iglesia, que tiene, por lo tanto, sobre el mismo —como derecho propio, exclusivo e independiente— el poder legislativo (can. 1038, § 2), judicial (can. 1960) y coactivo (cáns. 2319, 2375, etc.).

2. M. DE UN BAUTIZADO CON UN INFIEL. Aun el m. de un bautizado con un infiel, aun cuando no sea sacramento, está sujeto a la jurisdicción exclusiva de la Iglesia, cuya potestad se funda en el bautismo de una parte o en el hecho de que, siendo el contrato individual o estrictamente bilateral, una ley, que afecta aunque sólo sea a uno de los contrayentes, toca indirecta, pero necesariamente al mismo tiempo al otro (cfr. can. 1036, § 3).

3. M. LEGÍTIMO. - No teniendo la Iglesia jurisdicción ninguna sobre los no bautizados (I Cor., 5, 12) y, por otra parte, siendo absolutamente necesaria para el bien público una legislación complementaria del derecho natural, de suyo indeterminado, que rige el m. de los infieles, hoy se admite comúnmente que para regular esta materia es competente la autoridad civil. Esta doctrina que se aceptaba universalmente hasta fines del s. XVIII, en el s. XIX fué impugnada por algún autor, pero hoy constituye la opinión unánime de los canonistas. Ni le faltan a la autoridad civil prerrequisitos para esta función, teniendo ella jurisdicción sobre los infieles y siendo competente en cuanto a su m., que es un simple contrato natural, pero esta legislación debe ser racional y conforme con el derecho natural y divino. Los canonistas discuten sólo acerca de la cuestión de si la autoridad civil ejercita este poder por derecho propio o sólo por derecho devolutivo. No es claro tampoco si los códigos civiles que han legislado en este campo han querido hacer leyes irritantes que obliguen en conciencia o sólo leyes prohibentes, o leyes meramente penales. Es necesario examinar cada caso.

4. COMPETENCIA ACERCA DE LOS EFECTOS DEL M. - En el pasado la Iglesia juzgaba —por la conexión de las causas— incluso acerca de los efectos puramente civiles de los matrimonios de los bautizados y en nuestros mismos días esta causa puede discutirse en el tribunal eclesiástico, pero sólo incidentalmente, mientras que si se trata como causa en si o principal se reserva por derecho propio al tribunal civil (can. 1961). El adverbio «puramente» del can. 1016 citado al principio, limita esta competencia a los efectos de orden natural y separables de la esencia de m., como la cantidad de la dote, la sucesión de la mujer y de los hijos en los bienes, en los derechos y en los privilegios civiles del marido, etc. La autoridad civil no tiene, por lo tanto, jurisdicción sobre los efectos inseparables de este m., como son los derechos y deberes mutuos de los cónyuges, la legitimidad de la prole, los derechos de los padres sobre los hijos y los deberes de los hijos para con los padres; y menos aún, puede juzgar acerca de la validez o la licitud del m. mismo. *Pal.*

BIBL. — B. MELATA, *De potestate qua matrimonium regitur et de iure matrimoniali civili apud præcipuas nationes*, Roma, 1903; I. W. GOLDSMITH, *The competence of Church and State over Marriage. Disputed Points*, Washington, 1944; A. LEITE, *Competensia da Igreja e do Estado sobre o matrimonio*, Porto, 1946; E. MONTERO GUTIÉRREZ, *El matrimonio y las causas matrimoniales*, Madrid, 1930; JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *La institución matrimonial según el Derecho de la Iglesia Católica*, Madrid, 1943.

MATRIMONIO (Uso del). — 1. FINES DEL M. El can. 1013, § 1, sanciona: «el fin primario del matrimonio es la procreación y la educación de la prole; el fin secundario es la ayuda mutua entre los cónyuges y el remedio de la concupiscencia». Este sacramental remedio contra los apetitos sensuales no legitima, sin embargo, la tesis —condenada por la moral católica— de que sea lícito el matrimonio que tenga como fin solamente la satisfacción del placer físico. Síguese de aquí la lógica de la condena de la doctrina que considera como fin principal del matrimonio el goce material y afirma —como corolario— que el matrimonio suele tener tantas más probabilidades de ser feliz cuanto más se cultiva el elemento sexual. La supuesta bondad del corolario está desmentida por los hechos.

Esto no quita el que ambos cónyuges tengan derecho a la plena participación al acto conyugal y que sea lícito al médico instruirles cuando sea necesario sobre este asunto para vencer la dispareunia (v. *Impotencia*). Se ha de subrayar además —siguiendo las

enseñanzas de los Sumos Pontífices Inocencio XI, Pío XI y Pío XII — que el amor no es libido y que la busca de esta última como fin exclusivo del uso matrimonial puede constituir pecado, mientras que el placer legítimo consolida el amor de los esposos y constituye una de las finalidades secundarias del matrimonio incluso en una unión que, por circunstancias extrínsecas, sea infecunda.

2. Lícito e ilícito entre los cónyuges. No es lícita a los cónyuges la provocación mutua si no es en orden al acto conyugal; del mismo modo les es ilícito el uso de medios dirigidos a hacer estéril el mismo acto (v. *Neomaltusianismo*).

El médico consultado acerca del modo mejor para evitar la prole habrá de indicar simplemente la continencia, la cual (conviene tenerlo presente para hablar de ello a los interesados) es tanto más soportable cuanto más absoluta es (v. *Abstinencia y Continencia*).

Cuando se les pida, y cuando sea moralmente cierto que la petición se les hace por graves motivos (sanitarios, económicos, sociales) y no por la satisfacción de la sexualidad, el médico o la comadrona podrán ilustrar a los cónyuges acerca de la continencia periódica (v.); en cuanto a la fecundación artificial (v.) el médico no puede sugerirla ni realizarla, puede tan sólo dar sugerencias e intervenir para ayudar a la naturaleza con esposos capaces, aunque con limitada eficiencia para realizar el acto conyugal.

Siempre legítima, más aún, obligatoria, será la adopción de todos los medios que la medicina sugiere para vencer la esterilidad conyugal (corrección de desviaciones uterinas, suministración de hormonas y de vitaminas apropiadas, etc.).

3. Continencia. - La continencia es aconsejable en muchos períodos de la vida conyugal. Así cuando uno de los cónyuges no está dispuesto a cumplir el acto sexual, el otro habrá de evitar en homenaje a la caridad el exigirlo. Razones higiénicas aconsejan además la abstinencia en los días menstruales. La suspensión de las relaciones conyugales es finalmente aconsejable sobre todo durante la gestación; de hecho en los primeros meses de ella pueden causar hemorragias y abortos; hacia el fin pueden provocar partos prematuros, infecciones puerperales y otras afecciones que comprometen la salud del feto y de la madre.

4. Consanguinidad y edad de los cónyuges. - Recientes investigaciones demográficas han demostrado que la consanguinidad de los cónyuges ejerce una nefasta influencia en la prole. Así, p. ej., Sutter y Tabah han encontrado — en 1955 — que el porcentaje de niños franceses afectados por anomalías congénitas alcanzaba poco más del 3 % de la población estudiada por ellos, subiendo al 6 %, 8 % y 18 % cuando la consanguinidad conyugal era, respectivamente, de 6.°, 5.° y 4.° grado (computación civil). Esto justifica plenamente las normas del derecho eclesiástico y del derecho civil que tratan de impedir los matrimonios entre consanguíneos.

Aun cuando no resuelta todavía la cuestión relativa a la influencia de la *edad de los padres* en la salud de los hijos, parece menos importante; más aún, una investigación llevada hace pocos años por el sabio alemán Hegnauer sobre las familias de 300 insignes hombres de ciencia y artistas ha llegado a la conclusión de que — por lo que se refiere a la inteligencia — no era posible señalar ninguna variación en relación con la edad que los padres tenían en el momento del nacimiento de aquellos grandes hombres.

5. Determinación del sexo. - Recientes estadísticas de genetistas franceses muestran que los varones son más numerosos entre los primogénitos y que el sexo de los hijos sucesivos es correlativo a la duración del intervalo entre sus nacimientos (cuanto más breve es el intervalo mayor es la probabilidad de que el hijo posterior tenga el mismo sexo que el anterior, y viceversa). Muchas y muy dispares son las sugerencias propuestas por biólogos y ginecólogos para hacer que el producto de la concepción pertenezca al sexo masculino o al femenino. Entre estas sugerencias fundadas a veces en experiencias de laboratorio, datos estadísticos, deducciones fisiopatológicas, etc., recordaremos: el realizar el acto conyugal en un período determinado del ciclo menstrual, el modificar el estado de nutrición de los cónyuges, etc. Ninguno de los procedimientos sugeridos es cierto; algunos pueden ser nocivos al producto de la concepción. Todos constituyen una intrusión injustificada en el orden biológico que determina el porvenir y crecimiento de un pueblo y si no son absolutamente ilícitos (aunque sólo sea por el hecho de que son totalmente ineficaces), no son tampoco morales, ya que si fuesen eficaces podrían perturbar el equilibrio numérico entre los dos sexos que es tan importante aún a los efectos de la monogamia y de la moralidad. *Riz.*

BIBL. — P. A D'AVACH, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, Roma, 1940; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; L. QUINTANA REYNÉS, *Las causas de nulidad de matrimonio y su tramitación*, Barcelona, 1941.

MATRIMONIO CIVIL. — Es la celebración del contrato matrimonial ante el oficial del Estado civil. La ley a este respecto varía de país a país.

1. M. CIVIL OBLIGATORIO. - En algunos Estados (en la mayor parte de las naciones después de la Revolución francesa y del Código napoleónico) el m. civil es el único reconocido por el Estado para todos los ciudadanos, sean cristianos o no, de modo que quien celebra sólo el m. religioso no se considera casado con todos los efectos civiles que le corresponden a él y a su prole. En general, en las mismas naciones que imponen el m. civil está en vigor la ley de que el rito civil ha de preceder al eventual rito religioso.

2. M. CIVIL FACULTATIVO. - En otros Estados (Inglaterra y Estados Unidos de América) el m. civil es facultativo, en el sentido de que todo ciudadano, sea cristiano o no, puede escoger a su gusto la celebración civil o la religiosa; ambas reconocidas por el Estado.

3. M. CIVIL SUBSIDIARIO. - En otras naciones, como en España, en tanto que para los católicos se reconoce el m. religioso con plenos efectos civiles, existe también en forma subsidiaria el m. civil para los no bautizados o también para los bautizados o católicos que no quisieran aceptar la celebración religiosa. Sin embargo, los católicos que en España celebran sólo el m. civil se han de considerar públicos pecadores.

4. M. CIVIL DE LOS QUE HAN ABANDONADO LA FE CATÓLICA EN ESPAÑA. - Por decreto de 26 octubre 1956 el Gobierno español dispuso que bajo determinadas condiciones pudieran ser admitidos al m. civil los apóstatas o los que rehusaran estar sujetos a las normas matrimoniales canónicas.

Posteriormente el Nuncio de S. S. dirigió una carta circular a todos los Ordinarios españoles (25 marzo 1957) en que señalaba las normas que se habían de tener presentes para evitar que estas disposiciones civiles se convirtieran en un portillo por donde subrepticiamente el m. civil se fuera extendiendo por España. Las normas principales son las siguientes:

1) No se ha de admitir el m. civil sino sólo en el caso de que ambos interesados hayan apostatado de la fe católica, o cuando una persona que se halla en este triste estado intente unirse con otra persona acatólica.

2) No es aplicable esta norma a las personas indiferentes y hostiles a la práctica de los deberes religiosos.

3) Los que en las condiciones señaladas pretendieran ser admitidos al «acto civil» habrán de formular petición por escrito a la autoridad civil, especificando el motivo y aduciendo las pruebas de su defección.

4) La autoridad civil informará cuanto antes a la autoriad diocesana interesada.

5) No se procederá al acto civil antes de haber transcurrido un mes a partir de la fecha en que fué informada la autoridad diocesana.

6) Continúa en vigor el art. 83, n. 4 del CCE, que prohibe el matrimonio civil a los que han recibido órdenes sagrados o se hallan ligados por votos solemnes de castidad.

Indica a continuación la forma en que habrán de comportarse las autoridades eclesiásticas cuando se encuentren en un caso de éstos, las investigaciones que se han de realizar para comprobar que el abandono de la fe católica no se ha hecho con vistas al m. civil y las gestiones que habrán de hacer cerca de los interesados con toda prudencia y caridad para que desistan de su deplorable propósito, y termina proponiendo las penas canónicas, que el ordinario competente habrá de infligir, cuando toda gestión sea inútil:

1) Para los contrayentes ya católicos que han abandonado la fe, las señaladas en el can. 2314 del CIC. Tal declaración será hecha *per modum præcepti*, esto es: con un breve decreto razonado, dada la certeza del delito, a tenor de los cáns. 2223, § 4, y 1933, § 4.

2) Para los fieles católicos que eventualmente tomaren parte en la estipulación del acto civil actuando de testigos, el entredicho *ab ingressu Ecclesiæ* de que trata el canon 2277 por el escándalo que su comportamiento produce entre los fieles en una nación católica como España. Esta declaración deberá hacerse también en la forma arriba indicada.

3) Tratándose de censuras éstas no cesan sino con la absolución (can. 2248, § 1), la cual supone como condición el «*recessus a contumacia*», que para los contrayentes consistirá en retornar a la fe y por consiguiente el legalizar canónicamente su posición matrimonial o separarse; y para los testigos, la retractación pública del mal causado. *Tr.*

5. JUICIO CRÍTICO. - Es evidente que el m. civil obligatorio es injurioso a la religión y a

la ley natural y repugna a la libertad de conciencia, porque impone a los creyentes una ceremonia civil, pretendiendo que ellos la consideren como verdadero m., no siéndolo; son evidentes además los inconvenientes para la moralidad pública. El m. civil facultativo es menos condenable y el subsidiario representa a menudo en el estado actual de las cosas una necesidad por la presencia en toda nación de ciudadanos no bautizados o ajenos a la observancia de las leyes de la Iglesia. *Bar.*

BIBL. — E. CLASSON, *Le mariage civil et le divorce*, París, 1880; R. LEMAIRE, *Le mariage civil*, París, 1901; C. B. ALFORD, *Jus matrimoniale comparatum, Jus civile matrimoniale in Statibus Fœderatis Americæ Septentrionalis cum iure canonico comparatum*, Roma-Nueva York, 1938; L. DEL AMO, *Los matrimonios civiles durante la República*, Madrid, 1954; E. F. REGATILLO, *Matrimonio ante la autoridad civil*, en *Sal Terræ* (1938), 294-320; F. DE A. SANCHO REBULLIDA, *La formalidad civil en el matrimonio*; G. GARCÍA CANTERO, *Matrimonio civil de acatólicos*, Madrid, 1956.

MATRIMONIO DE CONCIENCIA. — 1. NOCIÓN. - Las leyes canónicas acerca de la solemnidad de las nupcias tienden a darles la mayor publicidad y notoriedad; para que después sea cierto e indiscutible el vínculo y el estado conyugal derivado de él. Por lo tanto, no hay nada más contrario al espíritu del legislador como el matrimonio oculto o secreto, esto es, el que se celebra ante el párroco y los testigos, pero sin publicaciones y de manera que su existencia quede desconocida. En efecto, estas nupcias ocultas pueden ser motivo de gravísimos daños: peligros de poligamia (v.), engaño de la mujer, ocasión de escándalo, mala educación de la prole, fraudes y pleitos patrimoniales, etc.

2. RAZONES PARA PERMITIRLO. - Aunque el m. de conciencia u oculto esté gravemente prohibido, sin embargo se dan casos en que, por excepcionales y urgentísimas razones, es permitido. Esta materia la disciplinó Benedicto XIV con la enc. *Satis vobis* de 27 noviembre 1741, en la cual se fundan los cánones 1104-1107 del Código. Para que el Obispo (no el Vicario) pueda permitir esta celebración es necesaria una causa «gravísima y urgentísima», que no se especifica más, pero que puede reducirse a la imposibilidad práctica de proveer de otra manera a la conciencia de los cónyuges, siempre que se eliminen en el caso los inconvenientes que suelen ocurrir: de otra manera puede ocurrir que el matrimonio secreto aumente en lugar de disminuir las dificultades temidas.

3. SECRETO QUE SE HA DE OBSERVAR. - Al permitir la celebración de este matrimonio el Obispo se obliga a sí mismo, al celebrante, a los testigos y a las partes al secreto perpetuo, a no ser que en el futuro los cónyuges, de mutuo acuerdo, quieran hacer público su matrimonio.

Esta obligación cesa para el Obispo si el secreto llegase a crear escándalo y si los cónyuges no observaran las obligaciones contraídas.

4. REGISTRO. - Para registrar el m. de conciencia existe un registro secreto de matrimonios y bautismos que se ha de conservar en el archivo secreto de la Curia, del cual se ocupa el can. 379.

No se debe confundir con el matrimonio secreto el matrimonio religioso que no se quiere transcribir en el registro civil. Este puede ser permitido por los Ordinarios por razones menos urgentes, aunque siempre con cautela y parsimonia. *Bar.*

BIBL. — BONZI, *Del matrimonio di coscienza*, Placenza, 1796; G. LARDONE, *Trascrizione dei matrimoni di coscienza e con forma straordinaria*, en *Perfice munus*, 7 (1932), 523-525; DE BERNARDIS, *Del matrimonio di coscienza*, Padova, 1935.

MATRIMONIO MORGANÁTICO. — 1. NOCIÓN. - Es el matrimonio con una mujer de condición inferior, contraído con el acuerdo de que tanto la mujer como los hijos quedarán excluídos de los bienes y de los títulos y dignidades civiles (nobleza, etc.) contentándose con los bienes que les sean atribuídos con el *morgengabe* o *don de la mañana* del derecho germánico, esto es, con la suma o bienes que se fijen desde el principio del matrimonio.

2. EL M. MORGANÁTICO EN EL DERECHO CANÓNICO. - Para el derecho eclesiástico es un matrimonio plenamente válido y eficaz como los demás. Las restricciones afectan sólo a los efectos civiles y patrimoniales del matrimonio y —si son justas— son admitidas por la Iglesia. El m. morganático fué llamado sálico o de la mano izquierda, porque según la ley de los salios los hijos nacidos de él podían heredar solamente cuando hubieren muerto todos los hijos o descendientes del matrimonio ordinario. *Bar.*

BIBL. — F. M. CAPPELLO, *De matrimonio*, Torino-Roma, 1947, n. 50; V. HEYLEN, *De matrimonio*, Mechliniæ, 1945, p. 277; A. MARTINI, *Matrimonio morganático*, en *Nuovo dig. ital.*, VIII, 338-340; P. PALAZZINI, *Matrimonio morganático*, en EC, VIII, 459.

MATRIMONIO POR PODER. — 1. NOCIÓN. Existe el poder cuando uno de los contrayentes ausente expresa su consentimiento me-

diante un mandatario o procurador que lo represente y obre en su nombre.

Como todo mandato (v.) el poder en orden al matrimonio se funda en la relación sustancial de confianza existente entre el mandante y el mandatario: implica además una relación de representación. Pero a diferencia del mandato común, que puede profesarse con sólo el consentimiento, el mandato procuratorio para el matrimonio no se perfecciona sólo con el consentimiento expreso o tácito, sino con la observancia de ciertas formalidades que la naturaleza especial del negocio jurídico (matrimonio) requiere.

Como en todo mandato, sobre todo en este negocio de tanta importancia, el contrato implica la obligación, por parte del mandatario, de verificar el encargo dentro de los límites y modalidades sustanciales y accidentales dictadas por el mandante.

Como el mandato típico, la procuración o poder para el matrimonio se disuelve con la ejecución o con el receso, esto es, con la revocación del mandante o con la renuncia del mandatario o con la muerte del mandante o del mandatario.

2. Formalidades requeridas en el derecho canónico. - El derecho canónico reconoce el derecho natural a contraer matrimonio por poder o procuración (can. 1088, § 1), pero lo disciplina para evitar inconvenientes. Para contraer lícitamente el matrimonio mediante procurador deben observarse las normas eventualmente establecidas por la Curia diocesana; pero para que el procurador obre válidamente se requiere:

a) que el procurador sea designado por el mandante mismo y tenga un mandato especial para contraer con una persona cierta y determinada;

b) que el mandato sea un documento público, o sea, suscrito por el mandante y por el párroco, o por el mandante y el Ordinario del lugar, o por el mandante y un sacerdote delegado por el párroco o por el Ordinario, o también por el mandante y por lo menos dos testigos.

Si el mandante no sabe escribir se ha de anotar en el mismo mandato y se ha de agregar otro testigo que suscriba también el mandato, el cual de otra manera será inválido;

c) que cuando el procurador contrae el matrimonio en nombre del mandante, éste no haya revocado el mandato, o no haya perdido la razon, no pudiéndose en el matrimonio suplir el consentimiento como en los demás contratos; si esto hubiese ocurrido, aun cuando lo desconociera el procurador o el otro contrayente, el matrimonio sería nulo;

d) que el procurador verifique el mandato personalmente, excluida toda facultad de subdelegar en otro, aunque tenga para ello especial consentimiento del mandante, bajo pena de nulidad del matrimonio (can. 1089).

Observadas estas prescripciones el matrimonio es válido inmediatamente sin ninguna declaración o renovación de consentimiento por parte de los cónyuges.

Sin embargo, la celebración del matrimonio por medio del procurador (como también bajo otro aspecto por medio del intérprete, v.) puede dar lugar a inconvenientes y por esta razón el can. 1091 prohibe al párroco asistir a él «a no ser que haya una causa justa y no pueda abrigarse duda alguna acerca de la autenticidad del poder (o de la fidelidad del intérprete), y después de haber obtenido, si hay tiempo para ello, licencia del Ordinario».

El procurador (lo mismo que el intérprete) no es ministro del sacramento y, por lo tanto, no contrae ni la consanguinidad ni la afinidad, ni peca tampoco, si está en estado de pecado mortal, cuando contrae matrimonio, mientras que la parte representada peca si en aquel momento se encuentra en estado de grave pecado. *Pal.*

3. M. por procuración o mandatario en el CCE. - Aunque otros Códigos civiles no admiten el m. por procuración (cfr. Código suizo, art. 117; francés, art. 57; alemán, § 1317), o lo limitan, como el Código civil italiano, que lo admite sólo para los militares, y otras personas al servicio de las fuerzas armadas en tiempo de guerra, y para los residentes en el extranjero, el Código español lo admite en su art. 87, donde expresa que el matrimonio podrá celebrarse personalmente o por mandatario a quien se haya conferido poder especial; pero siempre será necesaria la asistencia del contrayente domiciliado o residente en el distrito del Juez que deba autorizar el casamiento.

Se expresará en el poder especial el nombre de la persona con quien ha de celebrarse el matrimonio, y éste será válido si antes de su celebración no se hubiera notificado al apoderado en forma auténtica la revocación del poder.

Este poder habrá de constar en documento público (art. 1280).

El m. civil por poder se celebrará compareciendo la persona a quien el ausente hubiese otorgado poder especial para representarle, acompañado de dos testigos mayores de edad y sin tacha legal (art. 100). Para la procuración en general, v. *Procurador*. *Tr.*

BIBL. — DUSSAC, *Le mariage par procuration*, París, 1921; C. LOMBARDI, *De matrimonio per procuratorem, nuncium, interpretem, litteras, telegraphum et telephonum*, en AAS, 37 (1904), 410-420; 603-612; 736-740; 38 (1905-06), 58-64; 188-192; 299-305; 39 (1906-1907), 123-128; 379-384; 617-622; G. BUTTIGNONI, *Matrimonio per procura e revoca di mandato*, en *Palestra del clero*, 10 (1931), 278-280; G. RADII, *La rappresentanza per il matrimonio*, en *Il diritto ecclesiastico*, 43 (1932), 539-550; G. BO, *Il matrimonio per procura*, Padova, 1934; E. F. REGATILLO, *Matrimonio por procurador*, en *Sal Terræ*, 22 (1933), 638-639; G. PACELLI, *Appunti d'attualità sul matrimonio per procura*, en *Il diritto ecclesiastico*, 54 (1943), 277-285; L. MIGUÉLEZ, *El matrimonio por procurador*, en *Revista española de derecho canónico* (1948), 1033-1036; C. CARRANZA, *El matrimonio por procurador*, en *Rev. Ecl.* (1920), 455.

MATRIMONIO PUTATIVO. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - M. putativo es el matrimonio inválido contraído de buena fe por una al menos de las partes. Se considera putativo mientras ambas partes no conozcan la invalidez (can. 1015, § 4).

La declaración de nulidad de un matrimonio tiene de suyo eficacia retroactiva: el matrimonio se debiera considerar como no contraído nunca. La aplicación rígida de este principio ocasionaría graves perturbaciones en una familia, formada sobre la apariencia de un acto válido de matrimonio. A fin de mitigar las consecuencias jurídicas de una aplicación rígida, especialmente en relación con la prole, se ha creado el instituto del m. putativo, del que se encuentra una clara referencia ya en Pedro Lombardo (Sent. IV, D. 11). Desde entonces la doctrina del m. putativo encontró constante aplicación en el foro eclesiástico para todos los matrimonios celebrados *in facie Ecclesia*, esto es, celebrados públicamente y después de observar las formalidades de las publicaciones prescritas (después del Conc. Lateranense IV: 1215) o de la forma establecida (después del Concilio Tridentino).

Los efectos del m. putativo limitados al principio a la legitimación de los hijos han ido extendiéndose poco a poco incluso a las relaciones patrimoniales, entre los cónyuges y los hijos y los cónyuges entre sí.

2. DERECHO DEL CIC. - En el derecho actual se considera también putativo cualquier matrimonio inválido, contraído de buena fe *coram Ecclesia*, como ha dicho la Pontificia Comisión para la interpretación auténtica de los cánones del CIC (26 enero 1949), esto es, cualquier matrimonio contraido, respetando las formas señaladas por el derecho canónico. Se considera tal mientras ambas partes no tengan certeza de la nulidad, los efectos del m. putativo de acuerdo con la tradición canonista son la legitimidad de los hijos, concebidos o nacidos de este matrimonio, como si hubiese sido un matrimonio válido, siempre que a los padres no les hubiese estado prohibido el uso del matrimonio en el tiempo de la concepción por efecto de profesión religiosa solemne o de orden sagrado (can. 1114).

Pertenece igualmente al m. putativo el efecto de la legitimación de la prole nacida anteriormente, siempre que los padres hubiesen sido capaces de contraer entre sí en el tiempo de la concepción, embarazo o nacimiento (can. 1116). *Pal.*

3. EL MATRIMONIO PUTATIVO EN EL CCE. El Código español se ocupa del m. putativo en el art. 69, disponiendo que el matrimonio contraído de buena fe produce efectos civiles, aunque sea declarado nulo. Si ha intervenido buena fe de parte de uno solo de los cónyuges, surte únicamente efectos civiles respecto de él y de los hijos. La buena fe se presume si no consta lo contrario.

Si hubiese habido mala fe por parte de ambos cónyuges, el matrimonio sólo surtirá efectos civiles respecto de los hijos.

Ejecutoriada la nulidad del matrimonio, quedarán los hijos varones mayores de tres años al cuidado del padre y las hijas al cuidado de la madre, si de parte de ambos cónyuges hubiese habido buena fe. Si la buena fe hubiese estado de parte de uno solo de los cónyuges, quedarán bajo su poder y cuidado los hijos de ambos sexos. Si la mala fe fuere de ambos, el Tribunal resolverá sobre la suerte de los hijos, proveyéndoles de tutor. Los hijos e hijas menores de tres años estarán en todo caso hasta que cumplan esta edad al cuidado de la madre, a no ser que, por motivos especiales, dispusiere otra cosa la sentencia. En los casos de buena fe podrán los padres de común acuerdo proveer de otro modo al cuidado de los hijos.

La ejecutoria de nulidad producirá respecto de los bienes del matrimonio los mismos efectos que la disolución por muerte; pero el cónyuge que hubiere obrado de mala fe no tendrá derecho a los gananciales. Si la mala fe se extendiere a ambos quedará compensada (arts. 69-72).

Véanse los arts. 1365 ss. y 1417 ss.

Por su parte, el CPE condena en su art. 479 al contrayente doloso a dotar, según su posibilidad, a la mujer que hubiere contraído matrimonio de buena fe. *Tr.*

BIBL. — J. H. HERTIUS, *Commendatio iuridica de matrimonio putativo*, Halle, 1747; A. TRABUCCHI, *Il matrimonio putativo*, Padova, 1936; P. FEDELE, *L'essenza della buona fede nella dottrina canonica del matrimonio putativo*, en *Rivista di diritto civile* (1939), 458 ss.; id., *A proposito di una recente innovazione in tema di matrimonio putativo*, en *Ephemerides iuris canonici*, 6 (1950), 214 ss.

MATRIMONIO RATO. — 1. NOCIÓN. - Llámase m. rato la unión de dos bautizados a la cual no ha seguido el acto conyugal (canon 1015). Intrínsecamente este matrimonio es indisoluble; puede, sin embargo, disolverse de dos modos: o por la solemne profesión religiosa de uno de los cónyuges, o también por la dispensa concedida en virtud de su potestad vicaria o ministerial por el Sumo Pontífice, a petición de uno por lo menos de los cónyuges, aunque el otro se oponga (can. 1119).

2. DISPENSA DEL M. RATO Y NO CONSUMADO. Esta segunda forma de solución ha sido practicada con frecuencia cada vez mayor desde el s. XV. La competencia exclusiva para los procesos relativos a la dispensa corresponde en la Iglesia latina a la Sda. Congr. de Sacramentos (can. 249), la cual si lo juzga oportuno puede remitirlo a la Sda. Romana Rota. La Sda. Congr. para la Iglesia oriental trata estos procesos para sus súbditos y a veces también la Sda. Congr. del Sto. Oficio cuando se trata de matrimonios mixtos.

El objeto de este proceso es probar dos hechos: no haber habido consumación del matrimonio y la existencia de causas justas para dispensarlo. Una causa justa proporcionalmente grave es necesaria para la validez de la dispensa. Subsiste cuando con la dispensa se provee al bien del alma de ambos o de uno de los cónyuges, que gracias a la dispensa puede pasar a nuevas nupcias válidas y evitar el peligro de la incontinencia. La prueba de no haber habido consumación se obtiene o demostrando la imposibilidad que han tenido las partes de unirse, por no haberse encontrado nunca juntas después del matrimonio, o aunque hayan cohabitado (canon 1015, § 2), pueden demostrar con certeza moral no haber habido consumación, con las deposiciones de las partes, corroboradas por el llamado testimonio de séptima mano, esto es, de 7 personas dignas de crédito por cada lado, las que atestigüen de la veracidad de los cónyuges; así como por otros testigos llamados de oficio y finalmente por la inspección corporal, que han de verificar dos personas peritas en la mujer, por donde se verifique la integridad virginal, a no ser que en el caso concreto esta inspección sea evidentemente inútil (como en el caso de una viuda).

El Obispo, recibida la petición de los cónyuges que aspiran a obtener la dispensa, después de haber realizado una discreta investigación sobre el fundamento de la petición, pide a la Sda. Congr. de Sacramentos la facultad de instruir el proceso correspondiente. Concedida esta facultad se desarrolla el procedimiento según las normas de las *Regulæ servandæ* dictadas por la Sda. Congregación de Sacramentos (AAS, 15 [1923], 389 ss.), en forma administrativa, sin intervención de abogados, pero con la del defensor del vínculo. Completado el proceso el Obispo redacta el voto motivado para la dispensa y el defensor del vínculo diocesano escribe sus observaciones, poniendo en claro los aspectos dudosos o las objeciones que puedan nacer de los autos. Todo el expediente se envía a la Sda. Congr. de Sacramentos, la cual, examinados los autos, decide si es el caso de aconsejar o no al Sumo Pontífice la concesión de la gracia de la dispensa. Por la relación del Cardenal Prefecto o del Secretario de la Congr. el Sumo Pontífice concede o niega la dispensa. Ésta contiene implícita la dispensa del impedimento de crimen en las dos primeras figuras: adulterio con promesa o con atentación de matrimonio (can. 1075, § 1).

A veces se añade a la dispensa la cláusula que prohibe el paso a nuevas nupcias de uno de los cónyuges (cuando hay sospecha fundada de impotencia [v.]). Esta cláusula puede ser removida solicitándolo a la Sagrada Congr. *Bar.*

3. EFECTOS DE LA DISPENSA EN LA LEGISLACIÓN ESPAÑOLA. - El art. XXIV del Concordato español reconoce la competencia exclusiva de los Tribunales y Dicasterios eclesiásticos en las causas referentes a la nulidad del matrimonio canónico... en la dispensa del matrimonio rato y no consumado.

Incoada y admitida ante el Tribunal Eclesiástico una demanda de separación o de nulidad, corresponde al Tribunal civil dictar, a instancia de la parte interesada, las normas y medidas precautorias que regulen los efectos civiles relacionados con el procedimiento pendiente.

Las sentencias y resoluciones de que se

trate, cuando sean firmes y ejecutivas, serán comunicadas por el Tribunal eclesiástico al Tribunal civil competente, el cual decretará lo necesario para su ejecución en cuanto a efectos civiles y ordenará — cuando se trate de nulidad, de dispensas «super rato» o aplicación del Privilegio Paulino — que sean anotadas en el registro del estado civil al margen del acta de matrimonio (cfr. igualmente CCE, arts. 80, 81 y 82).

Naturalmente esta decisión ha de ser del mismo modo registrada en el libro parroquial de matrimonios, y vale desde el momento de la concesión hecha por el Sumo Pontífice. *Tr.*

BIBL. — J. CLAES, *Les derogationes à la loi de l'indissolubilité du mariage*, en *Collectanea mechliniensia*, 23 (1934), 609-620; J. BRYS, *De dispensatione in iure canonico praescrtim apud decretistas et decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum*, Brugis-Wetteren, 1925; LE BEC, *Procès en nullité de mariage et en dispense de mariage non consommé*, Bourges, 1914; G. ROUDIÉ, *Les exceptions à la théorie de l'indissolubilité du mariage en droit canonique*, Toulouse, 1933; P. ANTONINO DA SANT'ELIA A PIANSI, *La dispensa del matrimonio rato e non consumato*, Roma, 1943.

MEDALLA. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - El origen de la m. es antiquísimo. Entre los gentiles existía el uso de llevar una m. con la efigie del soberano y los Romanos Pontífices, en el curso de los siglos, han hecho siempre acuñar medallas para recordar sucesos particularmente solemnes, como el Año Santo, la elevación al Solio Pontificio, la canonización de los Santos, etc. Del uso de llevar al cuello medallas religiosas por devoción o como protección existe noticia en el s. III, pero sólo hacia 1566, a principios del pontificado de San Pío V, aparecieron las primeras medallas benditas, cuando en Flandes surgieron sediciones y conjuras por obra de unos herejes que habían hecho causa común con los hugonotes, y para distinguirse de los católicos comenzaron a llevar pendiendo del cuello una m. hecha al principio de cera o madera y después de plata o también de oro, m. que por una parte tenía la imagen de su rey Felipe II de España con el lema *Fideles au roi*, mientras que por otra parte llevaba una alforja abrazada por dos manos juntas con las palabras *Jusque à la besace* aludiendo al sobrenombre de *Gueux* o mendigos que les había sido impuesto.

A esta secta se opusieron los católicos españoles que entonces dominaban el país, los cuales para reprimir la obra nefasta de los herejes hicieron acuñar otra m. de plata que llevaba la imagen de la Virgen con el Niño entre los brazos, m. que llevaban colocada en el sombrero. Esta iniciativa fué seguida por todos los demás católicos de la región. Fué entonces cuando San Pío V para aumentar la devoción de los fieles bendijo estas m. y concedió una indulgencia a quien las llevara. Este uso se propagó rápidamente y fueron muchísimas las medallas que bendijo el Papa y distribuyó a los fieles.

2. MEDALLAS INDULGENCIADAS. - Para que una m. pueda ser bendecida e indulgenciada es necesario: *a*) que sea de materia sólida, pero no es necesario que sea de oro, de plata, de bronce o de otro metal; basta que sea de materia no fácil de consumirse; por ej., una materia plástica que se considere totalmente irrompible; *b*) que represente la imagen de santos canonizados o recordados en martirologios aprobados. Se pueden indulgenciar, sin embargo, medallas que por una parte lleven impresa la imagen de un santo y por la otra la imagen de un beato o de un hombre ilustre, p. ej., del Sumo Pontífice, o también la figura de un templo (Decr. auth. n. 32); *c*) que sea bendecida con la fórmula prescrita por un sacerdote que tenga para ello las debidas facultades.

3. MEDALLAS PRINCIPALES. - Las medallas religiosas principales son dos: la m. milagrosa y la de San Benito.

a) La m. milagrosa, llamada así a causa de los numerosos prodigios obrados por su medio, tuvo su origen de una visión que tuvo en 1833 Sta. Catalina Labouré, religiosa de las hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl. Durante esta visión la Virgen se apareció como está representada en la m.: en el anverso toda radiante, con los brazos dirigidos hacia la tierra y las manos abiertas de las que brotan rayos esplendorosos, mientras que con el pie pisotea la cabeza de la serpiente; en torno de ella se leía la invocación: Oh María, sin pecado concebida, rogad por nosotros que recurrimos a Vos.

En el reverso de la m. aparecía el nombre de María coronado por la cruz y bajo los Corazones de Jesús y de María: el primero coronado de espinas y el segundo traspasado por una espada. Esta m. tuvo particular difusión bajo el pontificado de Gregorio XVI. Los Romanos Pontífices han enriquecido esta m. con muchas indulgencias.

b) La m. de San Benito es doble: común y jubilar. La primera era ya conocida en el s. VI, pero comenzó a tener gran difusión en el s. XI, especialmente después de la milagrosa curación del joven Bruno, que más

tarde fué Papa con el nombre de León IX (1049-1054); lleva por un lado la imagen de San Benito, que tiene en su mano una pequeña cruz y por la otra una cruz más grande con algunas letras en las que se encierra un significado simbólico.

Benedicto XIV la ha enriquecido con preciosas y numerosas indulgencias. La m. jubilar fué acuñada en 1880 por disposición del Abad Ordinario de Montecasino con ocasión del XIV Centenario del nacimiento del Santo. Los fieles que lleven esta m., además de las indulgencias concedidas a la m. común, pueden ganar otras concedidas por los Sumos Pontífices Pío IX y Pío X.

Merece también especial mención la llamada medalla-escapulario con la cual pueden los fieles ganar todas las indulgencias, gracias y privilegios de los escapularios que tuvieren impuestos (Sto. Oficio, 16 diciembre 1910). La medalla lleva en una cara la imagen del Sagrado Corazón de Jesús y en la otra una imagen de la Virgen en cualquiera de sus advocaciones.

Estas medallas las bendice cualquier sacerdote que tenga facultad para bendecir e imponer el escapulario que se quiere sustituir solamente con la señal de la cruz. Es preciso, sin embargo, que el que recibe la medalla tenga anteriormente impuesto el escapulario, de modo que mientras no tenga éste impuesto no hace suyas las indulgencias y privilegios anejos a la medalla-escapulario. *De A.*

BIBL. — THEODORUS A S. S., *Tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis*, Roma, 1743, P. II, p. 208 ss.; G. MORONI, *Dizionario di erudizione*, Venezia, 1847, vol. 44, 70; F. BERINGER, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, París, 1925, p. 485; S. DE ANGELIS, *De indulgentiis*, Ciudad del Vaticano, p. 212, n. 293.

MEDICAMENTO. — 1. TERMINOLOGÍA. - Con el término m., se entienden las sustancias empleadas en la prevención y cura de las enfermedades.

Farmacia es el arte de preparar los medicamentos o fármacos y significa igualmente en lenguaje corriente el establecimiento donde se preparan y venden los medicamentos; establecimiento que se llamó también *especiería* y *oficina*, de donde el nombre de *oficinales* que se da a las plantas medicinales; más corriente aún es el nombre de *botica*, de *apoteca* (ἀποθήκη = tienda).

Farmacéutico es el nombre del profesional que ejercita la farmacia.

Farmacología es la ciencia que estudia la acción ejercitada por los medicamentos sobre el organismo. *Farmacopea* es la lista de medicamentos con sus caracteres, modos de prepararlos, dosis máximas suministrables etc.

2. DATOS HISTÓRICOS. - El uso de medicamentos basado en el conocimiento empírico de la virtud de las plantas y de los remedios más simples se remonta a los tiempos más remotos, cuando la farmacia y la medicina eran ejercitadas por la misma persona. El griego Dioscórides Pedanio, médico militar del tiempo de Nerón, puede ser considerado como el fundador de la farmacología, de la que trató orgánicamente en una obra en cinco volúmenes intitulada *De materia medica* escrita hacia el 78 p. C. Un siglo más tarde Galeno escribió algunas obras sobre el mismo asunto.

En la Edad Media, por mérito de los árabes, el arte del farmacéutico se hizo independiente de la profesión médica y a fines del s. XVI los farmacéuticos se reunieron en corporaciones y eligieron a San Cosme y San Damián por patronos suyos. Entretanto, con el progreso de la química y con los nuevos conocimientos botánicos (debidos también al descubrimiento y exploraciones de los nuevos países), el número de medicamentos fué creciendo cada vez más.

A fines del s. XVIII y a principios del XIX la farmacia vivió su época de oro; y a los estudios de los farmacéuticos se debió el descubrimiento de gran parte de las sustancias químicas aisladas en aquel período: baste recordar los nombres de C. Scheele (que preparó los ácidos málico, cítrico y gálico, aisló el ácido úrico, descubrió el molibdeno, el wolfram, el cloro, etc.), de F. Sertürner (que fué el primero que aisló un alcaloide, la morfina), de M. Klaproth (que descubrió el cerio, el circonio y el titanio), de Pelletier, de Liebig, de Mohr, etc.

Hoy la preparación de los medicamentos en gran escala y el uso cada vez más extendido de los específicos han disminuído sensiblemente la actividad científica de la profesión farmacéutica. Los estudios farmacológicos, incluso por razón de la riqueza de medios que exigen, se desarrollan prácticamente sólo en los laboratorios universitarios y en los de las grandes empresas productoras de especialidades médicas.

3. CLASIFICACIÓN. - Los medicamentos o fármacos pueden clasificarse de diversas formas:

a) Según la forma en que se suministran, *sólidos:* polvos, grageas, píldoras, cápsulas, supositorios, etc.; *líquidos:* colirios, colutorios,

infusiones, irrigaciones, etc.; *gaseosos:* gas, sustancias volátiles y líquidos pulverizados;

b) según la vía de introducción: conducto gastroentérico; árbol respiratorio; epidermis, tejido subcutáneo, órganos génitourinarios, venas, etc.;

c) según el tipo de acción ejercitada: *local* o tópica, *refleja, general*;

d) según su constitución química, *sustancias inorgánicas:* arsénico, bismuto, calcio, fósforo, etc.; *sustancias orgánicas*, subdivisibles a su vez en sustancias de la serie *grasa:* glicerina, ácido fórmico, cloroformo, etc.; sustancias de la serie *aromática:* fenoles, sacarina, tanino, antipirina, etc.; *alcaloides:* estricnina, teobromina, morfina, atropina, etc.; *glucósidos:* estrofanto, podofilina, etc.; *aceites esenciales y balsámicos:* alcanfor, árnica, camomila, trementina, etc.; *fermentos:* pepsina, levadura de cerveza, etc.; *sueros y vacunas*; *hormonas* (v.); *vitaminas:* A y B2 vitaminas del crecimiento, B1 vitamina antiberiberi, PP antipelagrosas, B12 antianémica, C antiescorbútica, D antirraquítica, E de la fecundidad, K y P antihemorrágicas, etc.; *sulfamidas*; *antibióticos:* penicilina, estreptomicina, terramicina, etc.;

e) según sus propiedades curativas, *antihelmínticos:* santonina, helecho macho, etc.; *antipiréticos:* fenacetina, piramidón, quinina, etc.; *antirreumáticos:* salicilato sódico, aspirina, etc.; *cardíacos:* digital, cafeína, esparteína, etc.; *expectorante:* poligala, licor anisado de amoníaco, etc.; *purgantes:* sulfato sódico, aceite de ricino, cáscara sagrada, fenolftaleína, etc.; *sedativos:* bromuros, opiáceos, barbitúricos, valeriana, etc.

4. Custodia de los medicamentos. - A los particulares corresponde la obligación moral de tener bien custodiados, a ser posible en un armarito a propósito, cerrado con llave, los medicamentos que poseen. Es muy frecuente el caso de niños que cogen un tubo de píldoras o comprimidos que contienen medicamentos y tragan su contenido atraídos por el color o por el gusto azucarado del revestimiento de aquellas pastillas con efectos a veces mortales. Ocurre también a veces a personas adultas, pero distraídas o somnolientas, que cambian la botella que contiene un cáustico o un antiséptico por la de una bebida innocua y refrescante, produciéndose así quemaduras internas u otros graves perjuicios; puede ocurrir igualmente que un familiar arrastrado por la idea del suicidio aprovechara la tentación de servirse del tubito de barbitúricos o de permanganato para llevar a cabo su triste propósito.

Jamás se recomendará suficientemente, incluso al personal enfermero hospitalario, que tenga siempre escrupulosamente separados y oportunamente señalados los recipientes con ácidos o con otras sustancias nocivas, cambiados a veces con otros medicamentos totalmente diversos y suministrados a los pacientes con efectos gravísimos. La familiaridad con los medicamentos — al igual que la de las armas — crea a la larga un sentido de seguridad que en un momento de distracción puede hacer incurrir en los errores más terribles y nocivos.

A los neuropáticos, cenestopáticos, hipocondríacos, a los individuos que siempre se encuentran excesivamente preocupados por el buen funcionamiento de sus aparatos orgánicos recomendaremos vivamente que no abusen de los específicos que se anuncian en los periódicos sin acudir antes al médico; este abuso, en el mejor de los casos, perjudica no sólo a la cartera, sino que produce de suyo varios trastornos, influyendo nocivamente en las secreciones gástricas, la enervación cardíaca, etc. Los medicamentos, aun los más innocuos, han de ser siempre prescritos por el médico, ya que la diagnosis es la necesidad suprema de la cura y no es concebible una correcta prescripción terapéutica que prescinda de un exacto juicio diagnóstico. El médico además es la única persona en condiciones de controlar los efectos clínicos de los medicamentos, los cuales pueden variar sensiblemente de un caso a otro según los factores constitucionales o de naturaleza diversa que el sujeto ignora: de aquí nacen los fenómenos de asuefacción o de tolerancia, acciones y reacciones de género diverso, que justifican las más amplias reservas acerca del uso y abuso de los medicamentos, a espaldas e incluso contra el parecer del médico.

5. Fabricación y venta de medicamentos. Los establecimientos autorizados para producir específicos médicos no pueden poner en el comercio un producto sin su registro previo en la Dirección General de Sanidad; registro que se ha de hacer previo control de aquel fármaco determinado con objeto de evitar la venta de medicamentos charlatanescos o privados de algún modo de los componentes indicados en la fórmula o que, en su control, resulten desprovistos de la propiedad terapéutica que se les atribuye.

El farmacéutico tiene la obligación de controlar toda receta antes de expedirla para

evitar posibles errores de dosificación, eventuales fenómenos de incompatibilidad, etc. Está además obligado por ley a no emplear medicamentos sofisticados o diluidos o distintos de los que el médico prescribe (salvo cuando se trate de sustituir un específico con un producto similar: sustitución que se ha de hacer según los fines y modalidades que se determinan en Deontología farmacéutica). *Riz.*

6. Uso de los medicamentos. - *El Señor creó de la tierra los medicamentos y el hombre prudente no los desdeñará. Y el Altísimo dió a los hombres la ciencia para ser admirado en sus maravillas. Con ellos el médico cura y alivia el dolor* (Ecli., 38, 4-7). En estas breves palabras la Sda. Escritura nos ofrece preciosos avisos respecto de los medicamentos. Indica el doble fin del uso de los medicamentos: curar, o sea suprimir y aliviar el dolor. El primero es el principal. El segundo cuando no es efecto de la curación es secundario, pero de todos modos es muy útil y bueno. Además el texto sagrado da a entender que el uso de los medicamentos puede ser una obligación de conciencia y que el uso de muchos medicamentos debe ser guiado y controlado por la ciencia, la cual es propia del médico.

7. Deberes del usuario. - Fuera de los remedios caseros, ciertamente inocentes y útiles para indisposiciones ligeras, no es lícito el uso de los medicamentos sin el consejo o prescripción del médico. Aun por el uso inmoderado, demasiado frecuente, de medicamentos comunes, el hombre puede pecar, originando daño a su salud. Por otra parte, un enfermo está obligado a usar los medicamentos prescritos por el médico como necesarios para la curación o para evitar daños, etc.

Es reprobable la práctica bastante frecuente de recurrir a charlatanes o curanderos o usar los medios recomendados por ellos. El recurso al curandero es frecuentemente, la causa, por dos razones, de que la intervención del médico llegue demasiado tarde. Los medicamentos recomendados por los charlatanes aunque hayan producido curaciones casi maravillosas de ciertas enfermedades, no son por lo mismo recomendables, ya que pueden producir otros efectos gravemente nocivos para los órganos del cuerpo. Pueden causar, en efecto, enfermedades que, si bien no se manifiestan de repente, de suerte que el paciente no competente en medicina no las atribuye a los medicamentos usados, aparecen después de cierto tiempo.

8. Deberes del médico. - En virtud del contrato (al menos tácito) el médico tiene la obligación de administrar o prescribir a su enfermo los medicamentos más ciertos, más eficaces y menos costosos que conozca para el caso. Si no existe el m. que reúna en sí las tres condiciones, p. ej., si el más cierto es también notablemente más caro, de suyo el médico debe elegir el más cierto. Si es evidente, sin embargo, que los gastos son demasiado gravosos para el enfermo puede elegir el mejor m. entre los que no son demasiado caros. En caso de duda debe informar al enfermo de las diversas posibilidades y dejarle la decisión si quiere abonar los gastos o prescindir del uso de este remedio. Al médico no le es lícito emplear medicamentos inciertos con el objeto de experimentar, si no tiene certeza de que el experimento no producirá ningún daño al enfermo. Hay que considerar, sin embargo, no sólo el daño directamente causado por el m., sino también el daño que podría seguirse del hecho de que el uso del m. implique la dilación del m. cierto o más cierto y del perjuicio de los gastos por los medicamentos inútiles para el enfermo. Las pruebas con medicamentos, aunque sean ciertamente innocuos, no son lícitas sin el consentimiento del enfermo bien instruído del médico sobre el asunto. Los experimentos nocivos o peligrosos no son nunca lícitos ni siquiera con permiso del paciente. En un caso desesperado, esto es, cuando de otra manera el enfermo moriría ciertamente, es lícito emplear un m. incierto y tal vez nocivo, cuando hay al menos una esperanza razonable, aunque sea pequeña, de salvar de este modo la vida del paciente. Pero el motivo inmediato debe ser el bien del paciente, de manera que el uso del m. sea realmente un tratamiento terapéutico justificado en sí mismo, o sea bajo aspecto terapéutico. No basta el solo motivo de utilidad para el desarrollo de la medicina y el bien de otros pacientes. Para otras cuestiones, v. *Analgésicos, Anestésicos, Estupefacientes.* *Ben.*

BIBL. — P. Payen, *Deontología médica*, Barcelona, 1944, cap. XIII; A. Benedicenti, *Farmacia*, en EI, XIV, 815.

MEDICINA PASTORAL. — 1. Definición. La m. pastoral es aquella rama de la medicina que se ocupa de las cuestiones sanitarias que atañen a la teología moral. Como estas cuestiones tienen directa o indirectamente relación con toda la medicina (ya que requie-

ren sólidas bases de anatomía y fisiología y tratan de patología, higiene y clínica en sus diversos campos), la m. pastoral se puede definir como la medicina aplicada a la teología moral.

Sin embargo, prácticamente la m. pastoral nacida de las exigencias culturales de los moralistas y de los confesores está ligada estrictamente a estas exigencias y por lo tanto se ocupa en particular de aclarar y resolver los casos de conciencia que exigen una peculiar competencia médica y que son más frecuentes o importantes.

En último análisis la m. pastoral quiere ser una seria guía anatomo-fisiológico-clínica puesta al día para el teólogo o confesor, a fin de que pueda estar documentado y comportarse oportunamente en todos los casos que se refieren a las disciplinas sanitarias.

2. Datos históricos. - La m. pastoral tiene antiquísimo origen. Debemos llegar, sin embargo, al s. xiii para ver en cierto modo codificada la necesidad de ciertos conocimientos médicos para la resolución de algunas cuestiones pastorales, sobre todo en los casos de nulidad matrimonial *ex capite impotentiæ*.

En el s. xvii aparecieron en este campo las vastas obras del médico Pablo Zacchuia y del moralista T. Sánchez; en el s. xviii las de S. Alfonso María de Ligorio. Al fin del siglo pasado vieron la luz los tratados, orgánicamente completos, de Von Olvers, Capellmann y Antonelli.

3. Asuntos tratados. - Como hemos dicho, ningún asunto médico escapa a la m. pastoral, ya que ésta no es una rama, una «especialidad» de la medicina, sino la aplicación de la medicina a la teología (y al mismo tiempo el estudio de las cuestiones morales que tienen relación con la medicina). Pero habiendo de tratar asuntos médicos de peculiar interés para el moralista, se ocupa con especial amplitud:

a) de *asuntos sexológicos:* eugenesia, hermafroditismo, poluciones, acto sexual, perversiones sexuales, impotencia, esterilidad, fecundación artificial, aborto, castidad, etc.;

b) de la *administración de los sacramentos* en especiales condiciones patológicas: como el bautismo a los fetos, a los monstruos, a los enfermos mentales; el orden y el matrimonio a sujetos afectados por algunas anomalías físicas o psíquicas; la confesión de los enajenados;

c) de *problemas psicológicos* y psicopatológicos: espiritismo, hipnotismo, etilismo, estupefacientes, suero de la verdad, etc.;

d) de cuestiones *tanatológicas:* eutanasia, muerte real y muerte aparente, etc.

Éstos y otros asuntos afines se desarrollan con la necesaria amplitud en numerosas voces de nuestro Diccionario, a las cuales enviamos al lector. *Riz.*

BIBL. — G. Capellmann y W. Bergmann, *La medecine pastorale*, París, 1926; I. Antonelli, *Medicina pastoralis*, Roma, 1932; J. Pujiula, *De medicina pastorali*, Augustæ Taurinorum, 1948; H. Bless, *Manuale di psichiatria pastorale*, Torino, 1950; E. Bon, *Medicina e religione*, Torino, 1950; E. Boganelli, *Cuerpo y espíritu*, Madrid, 1953; J. H. Van der Weldt y R. P. Odenwald, *Psichiatria e cattolicesimo*, Napoli, 1954; A. Niedermeyer, *Handbuck der soeziellen Pastoralmedizin*, Viena, 1950-1952, 6 vols.; íd., *Compendio de medicina pastoral*, Barcelona, 1955.

MEDITACIÓN. — 1. Naturaleza. - La m. consiste en la aplicación de la mente a una verdad religiosa, considerada en sus relaciones con la persona que medita y en las resoluciones y afectos que surgen de esta consideración. La m. debe ser una verdadera elevación del alma a Dios, o sea, una verdadera oración: no puede limitarse por lo tanto a consideraciones de la mente, sino que al trabajo del entendimiento deben ir unidos afectos, o sea actos de fe, de amor, de alabanza, de acción de gracias, de impetración y de arrepentimiento, que deben difundirse por toda la m., o ser al menos muy frecuentes, sobre todo hacia el fin de la m.; la aplicación de la mente debe conducir también a propósitos concretos y enérgicos.

Al principio de la vida espiritual prevalece el trabajo discursivo; a medida sin embargo que progresa el alma, el trabajo del entendimiento tiende a simplificarse y la parte afectiva de la m. se hace cada vez más preponderante: poco a poco la m. se va transformando en una relación de intimidad con Dios que habita en el alma y a quien el alma contempla con amor.

2. Método. - Para los incipientes no es tan fácil hacer una buena m. Por lo que ya en la antigüedad, hubo escritores como Casiano y San Juan Clímaco que dieron indicaciones acerca del modo de hacer la oración mental. En tiempos más recientes fueron elaborados métodos de oración mental propiamente dicha: el método ignaciano, el método salesiano, el método sulpiciano. En los diversos métodos hay puntos comunes que deben ser bien señalados, ya que se trata como es evidente de lo más importante. Hay siempre una *preparación remota* que no es otra cosa que una vida verdaderamente cristiana y una *preparación próxima* que consiste en ponerse en

la presencia de Dios, reconocerse indigno e incapaz de hacer una buena oración e implorar la ayuda divina. El cuerpo de la m. comprende reflexiones sobre una verdad religiosa; considerada en sus relaciones con el alma propia (utilidad o necesidad de lo que estoy considerando para el bien de mi alma; ¿cómo he practicado hasta el presente este punto?, ¿qué haré para practicarlo mejor?), afectos piadosos suscitados por estas reflexiones, resoluciones concretas y firmes. La m. concluye con un acto de acción de gracias, una mirada sobre cómo se ha hecho la m., una última súplica y la selección de un pensamiento o de una máxima que nos recuerde en el curso del dia la idea principal de la m. Todas las verdades que nos puedan llevar a la práctica de la virtud pueden ser objeto de la m.: Dios, sus atributos y derechos; nuestra creación y destino a un fin sobrenatural; el pecado, sus causas y sus consecuencias; la pasión y la muerte de Nuestro Señor Jesucristo como ejemplar de nuestra perfección; los novísimos; los medios para evitar el pecado, para desarraigar los defectos y para practicar la virtud; nuestros deberes en particular; la gracia y su necesidad. Los mismos trozos variables de la Misa se prestan como materia para meditaciones utilísimas.

No es posible aconsejar un método de m. adecuado a todos: el método, en efecto, es un medio cuya eficacia depende de muchos detalles. Cada uno ha de darse cuenta del mayor o menor provecho que saca de un método determinado, y es útil consultar acerca de esto al padre espiritual. San Ignacio recomienda detenerse en un punto hasta tanto que su consideración nutra el afecto e indica a las almas ya algún tanto adelantadas una manera más afectiva de hacer la oración mental. No hay que preocuparse tampoco del modo con que se han de expresar los afectos piadosos: los modos más simples son siempre los mejores.

3. Utilidad. - La m. es un medio eficacísimo para asegurar la salvación eterna. La m. es también utilísima, por no decir necesaria, para la perfección. Esforcémonos por consagrar todos los días al menos algunos momentos a este piadoso ejercicio. Son muchos los libros de m. que se pueden encontrar con facilidad en las librerías religiosas.

4. Especiales dificultades. - Pueden darse períodos en que la m. discursiva parecerá imposible: no se experimentara sino aridez y aburrimiento. Estas dificultades pueden ser una consecuencia de tibieza o de indisposición física; pueden ser también una prueba mandada por el Señor para purificar el alma y prepararla a una oración mucho más perfecta. Si este estado fuese debido a una causa dependiente de la voluntad sería preciso removerla; en todo caso estas dificultades no deben ser motivo para descuidar o acortar la m., o para reducirla a una simple lectura espiritual, sino que convendrá esforzarse por evitar las distracciones, tener la mirada de la mente fija en Dios y expresar una y otra vez al Señor los afectos propios, la sincera voluntad de seguirle hasta el Calvario, y el desagrado propio de ser áridos e incapaces. Esta oración no es inercia, sino que es más bien utilísima; y muchos amigos íntimos de Dios han sido por muchos años asociados de este modo a la vida dolorosa de Jesús. *Man.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, Roma, 1930, n. 663-703; A. Meynard, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 200, 223- 231, 271; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 513 ss.; J. Roothaan, *Método para la meditación*, Barcelona, 1935.

MÉDIUM. — 1. Definición. - Es la persona con cuyo concurso se producen los fenómenos (llamados por esto mismo mediúmnicos) estudiados por la metapsíquica (v.). El significado originario del vocablo está en relación con una corriente de ideas del llamado movimiento espiritista según el cual los individuos dotados de especiales facultades (clarividencia, xenología, manifestaciones telecinéticas, etc.) son considerados como un intermediario, o medio de comunicación entre el mundo de los espíritus y el terreno (v. *Espiritismo*).

2. Características. - Los m. se dividen en dos categorías según que los fenómenos producidos con su concurso sean de orden físico, sensible o psíquico, intelectual (v. *Metapsíquica*), pero ninguna característica somática o mental particular permite *a priori* una clasificación de este tipo. Podemos decir más bien que en general los m. desde el punto de vista anatomofisiológico y fisiopatológico no parecen diferenciarse de los individuos normales. Surgen en cambio particulares diferenciaciones y a veces de manera evidentísima en lo que se refiere a algunos aspectos neuropsíquicos. La personalidad del m. tiene a menudo muchas analogías con la de los psiconeuróticos (puerilismo, infatuaciones narcisistas, hiperemotividad, etc.) y puede llegar

a presentar trazos histéricos, psicasténicos, ciclotímicos.

El tipo especial de sueño (llamado con término inglés *trance* = rapto de espíritu), que los m. suelen presentar durante la manifestación de los fenómenos que se desenvuelven con su pasivo concurso, es para muchos asimilable al sueño hipnótico (v. *Hipnotismo*). No se puede sin embargo identificar totalmente con este último, ya que algunos m. no son hipnotizables y además la caída en trance suele ser espontánea, no requiriendo las previsiones etero y autohipnóticas que son propias precisamente del hipnotismo.

Para la valoración moral de la actividad mediúmnica, v. la voz *Metapsíquica*. Riz.

BIBL. — E. SERVADIO, *La ricerca psichica*, Roma, 1930; C. M.ª HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelona, 1946.

MELANCOLÍA. — 1. DEFINICIÓN. - El término (del griego μέλας = negro, y χωλία = bilis) es de derivación hipocrática, ya que indica el síndrome mental caracterizado por una morbosa y obstinada tristeza, independiente de los sucesos externos, un invencible pesimismo, un profundo sentimiento de empequeñecimiento y de desconfianza que paraliza la acción: síndrome que los antiguos consideraban producido por un exceso de *atrabilis* (v. *Patología*).

2. ASPECTOS. - La m. en sus grados más leves no se diferencia si no es por su mayor duración y por la falta de causas adecuadas, de las crisis de depresión del humor, que pueden verificarse en los individuos normales por efecto de cualquier contratiempo. Se trata en este caso de un malestar psíquico, de una tristeza irracional, la cual, aunque llena el ánimo de pesimismo, no le arrastra nunca a interpretaciones delirantes. Pablo Verlaine, que por propia experiencia conoció la depresión afectiva, describió con gran eficacia la atmósfera opresora de esta tristeza sin motivo en los versos siguientes:

«*Ce deuil est sans raison... — C'est bien la pire peine — de ne savoir pourquoi — sans amour et sans haine — mon cœur a tant de peine.*»

En los grados más avanzados la enfermedad suele complicarse con trastornos del juicio, delirios, alucinaciones y fenómenos de paro motorio. No faltan nunca, especialmente al principio del episodio, un tormentoso e invencible insomnio, falta de apetito y estreñimiento. Toda impresión externa resulta desagradable al melancólico; toda idea de acción evoca en él consideraciones de pena y de daño; y el enfermo, cuyo pensamiento gira inconsolable en un círculo cerrado de ideas tristes, se lamenta de una profunda aridez sentimental incluso hacia las personas más queridas, lo cual agudiza su sufrimiento moral y su sentido de culpabilidad y de indignidad.

En este terreno, saturado de pesimismo y de desconsolada angustia que supera y anula todo razonamiento crítico, germinan fácilmente verdaderos delirios, más o menos absurdos (de culpa, de miseria, de ruina, etc.), que son sostenidos y alimentados frecuentemente por ilusiones y más rara vez por alucinaciones: la gente murmura, acusándolo de malas acciones; la cárcel le espera y a la puerta de su habitación siente ya los pasos del carcelero; las llamas del infierno le rodean; el médico es el diablo que viene a apoderarse de su alma.

La intensa depresión afectiva influye, además de sobre la ideación, sobre la voluntad y sobre los movimientos. El melancólico de ordinario es indeciso, abúlico, y vive apartado, taciturno, inerte, incapaz hasta de iniciar las acciones más simples; no se lava, no se viste, no se alimenta; responde con retraso y en voz baja a las preguntas o no responde de ninguna manera (mutismo); puede rehusar obstinadamente el alimento (sitiofobia); a veces llega a la detención de toda actividad psicomotora (estupor melancólico). Otras veces la angustia, en lugar de llevar a la parálisis de la voluntad, determina un estado de tensión creciente que busca su desahogo en una condición de inquietud motoria; de aquí el ansia que se traduce en un monótono gemido estereotipado (m. ansiosa) o en una agitación tumultuosa e incesante (m. agitada). A veces la agitación estalla de improviso, después de un periodo de estupor, a veces largo, con actos de extrema violencia *(raptus melancholicus)* que pueden ser peligrosísimos y que se realizan en un estado de semi-inconsciencia, para después ceder de golpe sin que a veces el enfermo guarde ningún recuerdo de lo ocurrido. Durante el *raptus* suelen verificarse las más graves acciones autolesivas: el sujeto se arranca los ojos, se arroja en el fuego, etc. Pero el suicidio (v.) puede llegar a ser el efecto premeditado del disgusto desesperado por la vida y en estos casos es preparado con habilidad y — cuando coexiste un delirio de ruina general — puede llegar a ser precedido por la matanza de toda la familia.

Es importante notar que la tendencia al

suicidio se encuentra también en formas relativamente leves de m., y que a veces se hereda específicamente, de forma que se encuentran familias con elevado número de suicidios por efecto de una tara depresiva.

3. Curso y cura. - El síndrome melancólico puede aparecer en cualquier enfermedad mental: de la parálisis progresiva a la esquizofrenia, de la epilepsia al histerismo. En su forma típica, pura, independiente, es secuela de las distimias y cuando no es convenientemente curada puede durar uno o más años consecutivos; después el episodio morboso cesa y el sujeto vuelve alegremente a condiciones de pleno bienestar, guardando sólo algún recuerdo fragmentario y genérico de su precedente estado de enfermedad. A veces, como se ha dicho ya hablando de la manía (v.), el episodio melancólico es único; más frecuentemente se verifican varios, separados por intervalos de completa normalidad psíquica (m. periódica); aunque más frecuentemente se observa la alternativa de crisis maníacales y crisis melancólicas (frenosis maníacodepresiva).

En la edad crítica y en la vejez pueden surgir episodios depresivos en sujetos que precedentemente no habían presentado nunca manifestaciones distímicas. La naturaleza de estos episodios debe ser distinta de la frenosis maniacodepresiva y su curso (bastante largo) es algún tanto diverso lo mismo que la sintomatología (prevalencia de las perturbaciones ansiosas).

Hasta hace pocos años la psiquiatría estaba casi desarmada en relación con la m.: los baños calientes y los fármacos sedativos eran casi el único remedio en uso, pero su empleo tenía muy poca eficacia. Hoy —gracias a la electroshockterapia, recientemente descubierta por Cerletti— estamos en condiciones de hacer cesar rápidamente cualquier episodio depresivo, sin daño para el enfermo y con un elevadísimo porcentaje de resultados favorables. *Riz.*

4. Imputabilidad. - V. la voz *Distimia*, en lo que se refiere a las consideraciones éticas y médicolegales de la m. (v. también *Afectividad*). Observamos aquí solamente que frecuentemente existen causas dispositivas que conducen a la m.: influjo de la herencia y de la educación; o determinantes: un suceso perturbador, como la muerte de una persona querida, dificultades en familia, un pecado grave, p. ej., contra la castidad, etc. Esto se ha de tener presente en relación con la cura —un desahogo puede ser saludable— y en relación a la imputabilidad. Los actos que provienen de la enfermedad en sí se han de considerar como actos involuntarios y por lo tanto no imputables, pero puede haber imputabilidad en causa, especialmente en la equivocada — y voluntariamente equivocada — concepción de la vida y en la falta de reacción a los primeros ataques del mal. Esto se ha de tener también presente al juzgar de sus efectos. Además, hablando objetivamente, el deseo de la muerte, cuando proviene de motivo no bueno (tedio de la vida, impaciencia en las adversidades, etc.) es ilícito, pero difícilmente es gravemente ilícito, porque con frecuencia no es un deseo serio, o, como en este caso, es en gran parte involuntario, por ser emitido en medio de un estado de gran depresión. *Pal.*

BIBL. — H. De Mesmaecker, *De actibus humanis*, Malines, 1939, p. 94-95; U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946; M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1947.

MEMORIA (Patología de la). — 1. Noción. La m. ha sido comparada de algún modo con un disco fonográfico que conserva la huella de las impresiones recibidas y permite su reproducción y reconocimiento. El recuerdo se fija mediante la atención (v.) y quedará tanto mejor fijado cuando más viva, más emocionante haya sido la impresión recibida, o cuanto más numerosas hayan sido las repeticiones de la impresión (en lo cual consiste el aprender); afectividad y voluntad tienen por lo tanto grandísima importancia en la fijación de los recuerdos, si bien otros factores —probablemente constitucionales— puedan tener a este respecto un valor preponderante, como se deduce de la m. férrea poseída por algunos frenasténicos.

2. Trastornos de la m. - Principalmente por razones didácticas la función mnemótica suele subdividirse en funciones elementales y se habla sobre todo de m. de fijación, de conservación y de evocación, cada una de las cuales tiene sus trastornos particulares.

a) *M. de fijación.* La dificultad en la formación de los recuerdos mnemónicos y su exigüidad y extrema labilidad suelen depender de un defecto de atención. Este último puede ser producido a su vez por el cansancio, por ciertos estados tóxicos, por graves perturbaciones afectivas, por diversas cerebropatías adquiridas (especialmente seniles), por retrasos notables en el desarrollo psíquico (frenastenias). En algún frenasténico, sin embargo, puede encontrarse —como ya

hemos dicho— un excesivo desarrollo de la m.; pero se trata generalmente de hipermnesias parciales, debidas a blandos estímulos patológicos, producidos por la enfermedad fundamental que determina el retraso del desarrollo y la dispersión de algunos centros encefálicos.

b) *M. de conservación.* Las emociones particularmente violentas y —sobre todo— los traumas craneanos conmocionales pueden determinar no sólo una amnesia temporal de fijación, sino también la pérdida completa de los recuerdos de lo que ha ocurrido por un tiempo más o menos largo después del momento del trauma, aunque la conciencia se recupere en seguida. Este trastorno denominado *amnesia anterógrada,* explicable por el estado confusional postraumático que ha impedido la formación de los recuerdos mnemónicos, puede extenderse a veces al periodo que precede más o menos inmediatamente el momento del traumatismo: entonces hablamos de *amnesia retrógrada,* debida al hecho de que los recuerdos mnemónicos, formados poco antes del suceso lesivo no han tenido todavía tiempo para fijarse establemente. Así se verifica el tipo mixto —y más frecuente— de amnesia retroanterógrada que con el tiempo tiende a reducirse, pero que determina siempre una laguna mnemónica completa y bien delimitada en torno del momento en que tuvo lugar el traumatismo.

Fuera de estos accidentes morbosos puede verificarse también la amnesia de conservación; más aún, en todas las personas ancianas se observa, más o menos distintamente, la debilitación de la m. de conservación: perturbación que, según la ley de Ribot, incide en primer lugar sobre los recuerdos más recientes que se fijaron con menor estabilidad. Los procesos destructivos del parénquima cortical —la arterioesclerosis cerebral y otras graves lesiones encefálicas— suelen cancelar más extensa y profundamente los recuerdos mnemónicos: lo cual puede verificarse a veces de improviso (*ictus* amnésico), si bien transitoriamente.

c) *M. de evocación.* Tanto en las lesiones cerebrales de foco determinado, como en los procesos corticales difusos a la definitiva destrucción de ciertas imágenes mnemónicas se asocian siempre trastornos colaterales de la evocación que pueden hacer parecer la amnesia más amplia de lo que es en realidad. Estos trastornos de la m. se observan con la máxima evidencia en las diversas formas demenciales, sobre todo en la demencia senil, donde es fácil observar el interesante fenómeno de la *confabulación.* Éste consiste en la sustitución de creaciones fantásticas, cerebrales, en lugar de los recuerdos perdidos, ya que el enfermo tiende a colmar sus lagunas mnemónicas con los productos de su fantasía, a los cuales da crédito firme él mismo. Por otra parte el confabulante, que olvida con extrema facilidad lo que percibió un momento antes, olvida igualmente muy pronto sus invenciones y crea al momento otras nuevas. La continua variabilidad de estas narraciones manifiesta su naturaleza morbosa.

No es raro, aun en los sujetos normales, observar episódicas amnesias de evocación. El fenómeno puede ocurrir por distracción (como en el pensador, absorto en sus problemas abstractos), por emociones imprevistas (ante una asamblea, una comisión de exámenes, etc., donde interviene un elemento inhibidor en el proceso evocativo), por autosugestión (como se verifica en muchos psiconeuróticos, que temerosos de la amnesia no consiguen avivar durante algún tiempo determinados recuerdos), etc.

3. La paramnesia. - Los trastornos hasta aquí señalados son los principales, pero hay otros más sutiles y, cuantitativamente, más modestos, que sin embargo son de grandísimo interés jurídico y moral, porque se pueden observar incluso en los individuos normales y tienen un peso notable en los testimonios y en otras circunstancias en que se han de ejercitar las funciones de la memoria.

Cuando nos proponemos reactivar en nuestra mente —del modo más exacto posible— cosas que hemos visto, sucesos a los que hemos asistido, discursos que hemos escuchado, estados de ánimo, resonancias afectivas, ideas, juicios, que anteriormente ocuparon el campo de nuestra conciencia, la m. nos puede engañar, en medida mayor o menor según el tiempo transcurrido, el colorido emotivo de aquel suceso determinado que se quiere recordar, así como según las condiciones psicológicas en que nos encontramos en el momento de la evocación.

El recuerdo no es casi nunca la reproducción fidelísima de una percepción pasada, siempre habrá algo nuevo y distinto porque una parte, aunque sea pequeñísima, de las huellas dejadas en nosotros por las percepciones se pierde habitualmente y al residuo de las percepciones pasadas se suele agregar inconscientemente algún elemento extraño. Esta frecuente deformación y falsificación involuntaria de los recuerdos suele

ser notable en las personas muy emotivas y sugestionables, como son los niños y muchos psiconeuróticos: en estos casos se habla de paramnesia y el fenómeno se ha de tener presente, bastante más de lo que ocurre, en asuntos de testimonios. Es cosa sabida —y ha constituido un argumento de profundas investigaciones incluso por parte de la psicología experimental— que los testimonios son no rara vez involuntariamente falaces. A veces esta falacia depende de escasez de atención; otras, del estado afectivo del momento en que se asiste al hecho que se ha de testimoniar, pero frecuentemente depende también de las modificaciones que la afectividad actual ejercita sobre los recuerdos.

4. Catatimia. - Con el término de *catatimia* se indica la transformación que sufren los contenidos psicointelectivos bajo la influencia de contenidos afectivos (v. también *Afectividad*). Esta influencia catatimica se encuentra sobre todo en los recuerdos, y se acentúa con ocasión de un testimonio, sobre todo cuando éste se exige en la sala de un tribunal, donde el testigo sufre necesariamente la acción de múltiples descargas emotivas. La tendencia a las transformaciones catatimicas es distinta según los temperamentos. Existen individuos —por otra parte normales— absolutamente incapaces de repetir una narración sin introducir en ella algo subjetivo, inventado, a lo cual terminan ellos mismos por dar crédito. Cuando esta tendencia alcanza grados elevados toma el nombre de pseudología fantástica y se verifica sobre todo en las personas ricas en fantasía, egocéntricas, incapaces de sopesar con el escrúpulo debido en la balanza de la crítica las partes de su imaginación, sobre todo cuando éstas tienen como protagonista al mismo sujeto. Interesa destacar igualmente que el individuo arrastrado a la pseudología al repetir su narración va modificándola cada vez más y enriqueciéndola con nuevos detalles, por lo cual a fuerza de añadiduras y metamorfosis el recuerdo primitivo viene a ser sustituido por una representación totalmente inventada y a veces completamente inverosimil a la cual el narrador presta fe por efecto de autosugestión.

5. Sentimiento de la anterioridad. - De naturaleza fundamentalmente paramnesica es también el fenómeno relativamente común de *lo ya visto* o *ya vivido* que por breves instantes puede verificarse también en los sujetos normales. Se trata de la singular impresión asociada siempre a un sentido de penosa incertidumbre y de sorpresa que se produce en la percepción de escenas o hechos observados por primera vez, pero que parecen repetición de escenas o hechos a los cuales hemos asistido ya anteriormente. Esta curiosa sensación de la *anterioridad* no depende, probablemente, de repticiones o semejanzas de percepciones, sino de la repetición de una condición afectiva, ya experimentada en otras distintas percepciones que no han quedado en la m. Este fenómeno está ligado a una conmoción o cansancio y se encuentra más fácilmente en la neurastenia, en los estados de confusión ligera, en las crisis de depresión, en las fases de conciencia imperfecta que preceden y siguen al ataque epiléptico. En algunos individuos de ánimo delicado y soñador el fenómeno de lo ya visto puede dar lugar incluso al convencimiento de que la vida actual es la repetición de una vida ya transcurrida anteriormente.

6. Valoración moral. - Estos estados modifican evidentemente el grado de imputabilidad de las acciones, que se ponen, directa o indirectamente, a consecuencia de estos trastornos de la m., especialmente cuando son de grado elevado. Es necesario, por lo tanto, tenerlos en cuenta, especialmente al valorar la culpabilidad moral, los testimonios en juicio y la responsabilidad penal. Riz.

BIBL. — M. Gozzano, *Compendio della psichiatria*, Torino, 1947; E. Ranzi y E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1914.

MEMORIA (normal). — 1. Concepto. - Es la facultad de conservar, reproducir, reconocer nuestro pasado, como pasado, esto es, como ya conocido. Los antiguos distinguían la m. sensible (u orgánica) de la intelectiva, según que el objeto recordado era materia de conocimiento sensitivo (externo e interno) o de conocimiento intelectual. La psicología moderna (experimental) ha introducido nuevas distinciones, especialmente en el campo de la m. sensible.

2. Educación moral. - Desde el punto de vista moral tiene practicamente importancia la educación de la m. que se obtiene habituándose a recordar con frecuencia aquellas imágenes, aquellos estados de conciencia, aquellas ideas, que son capaces de movernos al bien. Este recuerdo es favorecido prolongando la permanencia de tales objetos en nuestra reflexión, cuando se presentan espontáneamente, o estableciendo asociaciones, incluso artificiales, entre ellos y otros estados de conciencia que nos son frecuentes. Uno de los buenos efectos de la meditación (ora-

ción mental) es precisamente este reforzamiento de la m. con fin ético. *Gra.*

BIBL. — C. SURBLED, *La mémoire*, I, París, 1899; I. VAN BIERVLIET, *Esquisse d'une éducation de la mémoire*, I, París, 1904; A. ALÍU, *La magia de la memoria*, Barcelona, 1940; A. LLOPIS, *Cómo conservar la memoria*, Barcelona, 1955.

MENDICIDAD. — 1. CUIDADO PÚBLICO DE LOS POBRES. - El término m. se usa en sentido despreciativo para el que mendiga por oficio siendo hábil para trabajar. Las personas necesitadas e inhábiles para el trabajo son auxiliadas por las autoridades cuando no tienen parientes obligados a darles alimentos o en condiciones de hacerlo.

2. PROHIBICIÓN DE LA M. - Todos los Estados han procurado la represión de la mendicidad, dando disposiciones adecuadas para recoger en institutos de beneficencia o socorrer de alguna manera a los verdaderamente necesitados, y a los que no lo son recuirlos en centros de corrección. En España la mendicidad infantil se encuentra prohibida por la R. O. de 14 de junio de 1915, que pone en manos de las Juntas de Protección de Menores el amparo de los niños que por necesidad o por explotación se dedican a mendigar. Los mendigos profesionales mayores de 18 años y los que explotan menores de edad o enfermos caen bajo la Ley de Vagos y Maleantes de 4 agosto 1933, debiendo ser internados en establecimientos de trabajo por un período de tres a cinco años. *Tr.*

BIBL. — *Manual de Beneficencia* (Edit. El Consultor), Madrid, 1950; SILVERIO DE SANTA TERESA, *El precepto del amor*, Burgos, 1940; R. BÁDENES, *Legislación de Beneficencia particular*, Barcelona, 1952.

MENTIRA. — 1. NATURALEZA. - La m. es una frase o un dicho contrario a lo que se piensa. Existe también la mentira cuando no se dice nada, pero se usa de algún signo externo cualquiera, con el cual manifestamos de ordinario nuestros pensamientos (escritura, movimiento de la cabeza, gestos, etc.) y que en el caso expresa lo contrario de lo que pensamos. La malicia de la mentira no consiste precisamente en la falsedad de las palabras, sino en el desacuerdo entre las palabras *(signo)* y el pensamiento *(significado)*. Por esta razón si digo lo que pienso, aunque esto sea objetivamente falso, digo una falsedad, pero no una m.; por el contrario, si digo lo que creo falso, aunque sea una cosa verdadera, no digo una falsedad, sino una mentira. No se requiere la intención de hacer creer la falsedad dicha; incluso sin ella nuestra frase puede ser una verdadera m. Pero si la expresión es abiertamente falsa, de manera que las palabras tal como se dicen y se entienden no afirman nada, sino que son un chiste o gracia para hacer reír, no hay m.; lo mismo vale para las expresiones o frases irónicas, hiperbólicas, exageraciones manifiestas o para aquellas expresiones que se emplean y entienden comúnmente en un sentido diverso de aquel que tienen las mismas palabras en otras circunstancias, p. ej., «la señora no está en casa» es una frase cortés para decir «la señora no puede o no quiere recibirle a usted».

La razón de esta doctrina es siempre la misma: la frase, entendida en el sentido que tiene en las circunstancias en las cuales se pronuncia, y por lo tanto en el sentido manifestado a los oyentes, no está en desacuerdo con lo que se piensa, sino que corresponde realmente al pensamiento. Por el uso diario pueden los hombres establecer el sentido de una frase, de una manera de decir, que antes tenía un significado distinto. Es preciso también observar que la frase o el dicho, que no corresponde al pensamiento, no es m. en cuanto que el otro tenga derecho a saber la verdad. Este derecho no entra en la cuestión de la m. La malicia de la m. no consiste en el hecho de que no digamos la verdad a la persona que tiene derecho a conocerla; sino en la disconformidad entre la palabra y el pensamiento. Teniendo presente el derecho ajeno, pudiéramos decir: hay casos en los cuales uno no tiene derecho a conocer la verdad; pero todos tienen siempre el derecho a no ser engañados con palabras mentirosas. Por esta razón podemos tal vez ocultar la verdad conocida por nosotros; pero no decir palabras falsas, a menos que se trate de cosas que es temerario o indiscreto preguntar o que razones superiores prohiben manifestar; en los cuales casos quien pregunta ha de entender también razonablemente el tenor de la respuesta.

2. DIVISIÓN. - Distínguese la m. *oficiosa*, proferida para desembarazarse de una situación enojosa o para provecho propio o ajeno; la m. *jocosa*, por la cual hacemos creer al prójimo una cosa falsa para divertirnos por lo demás inocentemente; la m. *perniciosa*, que perjudica al prójimo. Esta última se verifica, sobre todo, cuando el error que provoca es en sí un grave daño, p. ej., error acerca de la fe, de los deberes morales, de la ciencia; cuando provoca un error que siempre o en virtud de las circunstancias tiene consecuencias notablemente perjudiciales para la

persona misma o para otros o para la sociedad, p. ej., una m. por la cual uno hace inútilmente un viaje costoso.

3. Moralidad. - La m. es por naturaleza propia un pecado. Por esta razón no es nunca lícita, ni siquiera para alcanzar cualquier fin bueno o para evitar cualquier mal o daño. Lo que es pecado por su naturaleza no se puede emplear jamás como medio y no puede ser justificado por el fin. La buena marcha de la vida humana social exige que la palabra y demás signos que por su naturaleza son medios para dar a conocer a los demás nuestro pensamiento, no sean empleados para sugerir lo contrario de lo que pensamos. La m. es la violación del orden natural, fundado en la misma naturaleza de la palabra, para el bien de nuestra vida social. Por lo tanto, es una violación del orden moral. La Sagrada Escritura condena frecuentemente la m.; Jesús dice que el padre de la m. es el demonio (Jn., 8, 44).

Cuando no es dañosa, sino sólo jocosa u oficiosa, la m. es un pecado venial. Si es dañosa y el daño es grave es pecado grave; si el daño es sólo leve o de poca importancia, entonces es pecado venial, de la misma manera que el hurto de una cosa de poco valor es pecado venial.

Es un triste fenómeno ver cómo muchos hombres, incluso buenos y honrados, fácilmente dicen mentiras, sobre todo, como ellos dicen, para evitar disgustos. Respecto de este pecado la conciencia, incluso de personas piadosas, se halla frecuentemente mal educada. La corrección y la formación de la conciencia es difícil, porque entre las personas que usan frecuentemente la m. se encuentran también los padres y los educadores. Ciertamente, hay entre éstos muchos a quienes disgusta que sus hijos sean mentirosos. Comprenden que es difícil educar, formar los caracteres, dirigir bien la familia, si los niños no se habitúan a decir la verdad. Por esto se encolerizan y castigan a los niños cogidos en mentira. Y no se dan cuenta de la verdad clara y patente de que nadie puede esperar obtener sinceridad de los niños si él mismo les está dando el ejemplo contrario. Si los niños oyen mentiras y ven que se las excusa como señal de astucia o prueba de prudencia, cuando los mismos padres les aconsejan que digan cosas falsas al maestro, a los empleados, a los comerciantes, por ahorrar o por otros motivos, se puede perder definitivamente la esperanza de que los niños sean a su vez sinceros para con sus propios padres. En las cosas prácticas los pequeños son terriblemente lógicos, sobre todo cuando se trata de su propia ventaja. Un medio eficaz para evitar la m. oficiosa es la honradez bajo todos aspectos. Quien no tiene nada que temer de la verdad, no tiene tampoco necesidad de la m. *Ben.*

BIBL. — A. Vermeersch, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, en *Gregorianum*, 1 (1920), 11-40, 225-474; I. Creusen, *Le mensonge et les mensonges*, en *Nouv. Revue Théol.*, 55 (1928), 50-65; M. Ledrus, *De mendacio*, Roma, 1945.

MERETRICIO. — 1. Noción. - El m. o prostitución (v.) consiste en prestarse habitualmente a relaciones sexuales con todos indistintamente mediante una paga. Los moralistas lo computan comúnmente entre las formas de fornicación (v.), pero prácticamente las meretrices se prestan a todas las especies de lujuria según o contra naturaleza. Contiene la circunstancia agravante de la continuidad y de la reincidencia, con frecuencia también de la seducción.

2. M. y tolerancia. - Es ya antigua la cuestión de si el m. ha de ser suprimido absolutamente por la autoridad pública o puede ser tolerado. Muchos moralistas (el mismo Sto. Tomás, *De regimine principum*, l. c. 14) opinan que se puede tolerar el m. para evitar pecados y daños mayores (adulterios, violencias, pecados contra naturaleza, etc.), como si fuera una válvula de seguridad para mantener dentro de ciertos límites el mal difícil de evitar; exigían sin embargo algunas condiciones y precauciones, p. ej., que se permitiese sólo en las grandes ciudades, en los barrios menos respetables, que se diese plena facultad a las meretrices para volver a una vida mejor, etc. Esta sentencia se aplicó generalmente en la práctica durante la Edad Media y en los tiempos modernos. A esta opinión se oponían otros teólogos (entre los cuales San Alfonso) y ésta es hoy la tendencia más corriente. Las razones son: *a*) los pecados y excesos temidos no disminuyen, sino que aumentan con la tolerancia; se necesitan otros medios más aptos para impedirlos (educación, aplicación más seria de las leyes, etc.); *b*) la tolerancia causa otras desventajas no menos importantes: facilita las ocasiones del pecado, rebaja la moral pública y la dignidad de la mujer, favorece el lenocinio (v.) y la trata de blancas (v.), etc. En la práctica diversos Estados modernos toleran la prostitución por las razones indicadas y especialmente para mantener el control sobre las condiciones higiénicas de la prosti-

tución a fin de evitar en cuanto sea posible el peligro de enfermedades venéreas; algunos de estos Estados prohiben las casas de tolerancia, otros (muy pocos hoy) las permiten bajo condiciones restrictivas. *Dam.*

En España por el decreto-ley de 3 de marzo de 1956 fueron abolidos los llamados centros de tolerancia. Este decreto se fundaba en la incontestable ilicitud de la prostitución ante la teología moral y ante el mismo derecho natural que ha de tener reflejo obligado en el ordenamiento positivo de una nación cristiana para la debida protección de la moral social y del respeto debido a la dignidad de la mujer. No se limitaba el decreto a disponer el cierre de las casas llamadas de tolerancia, sino que al mismo tiempo pretendía como de relevante importancia la intensificación de la acción y el incremento de los medios tendentes a la regeneración, reeducación y readaptación a la sociedad de las mujeres explotadas, y la preservación de las que puedan hallarse en peligro, así como la actuación de índole sanitaria (B. O. del E., 21 [10-III-1956], 1611) (v. también *Mal menor*). *Tr.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 212; L. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 33; L. SCREMIN, *Considerazioni morali sulla tolleranza del meretricio, Appendice alla Miscellanea Vermeersch*, Roma, 1935; íd., *Enquête sur les mesures de relèvement des prostituées*, en *Publications de la Société des Nations*, 1938, IV, *Questions sociales*, I-II; íd., *La prostituzione e la morale*, Milano, 1945; P. GEMAHLING, *Una institución indigna de la civilización moderna: la prostitución reglamentada*, en *Est.* (B. Aires), (1931), 161-170; L. DE ECHEVARRÍA, *En torno al Decreto-Ley de 3 marzo de 1956 de abolición de la prostitución en España*, en *Lumen* (1956), 169-181.

MÉRITO. — 1. NOCIÓN Y DEFINICIÓN. - Mérito, en sentido muy amplio, significa obra digna de retribución; es por lo tanto una obra que dice esencialmente relación a otros, o sea, al que da la retribución. Pero para que se pueda hablar de m., es necesario que la obra esté en la facultad de quien la pone y que sea dirigida para utilidad o daño, para honor o deshonor de otros. El m., en efecto, puede tener relación con el bien o con el mal, ya que el uno y el otro son dignos de retribución; se dice por lo tanto que se merece el premio o se merece la pena. Entre los teólogos, sin embargo, cuando se habla simplemente de m., se entiende el m. al premio, porque el m. al castigo se dice más bien *demérito*. El m. por lo tanto se define: una obra buena, libremente puesta en obsequio o en utilidad de otro, digna de retribución y de premio.

2. DIVISIÓN. - Si se considera la proporción entre la obra meritoria y la retribución, el m. se divide en m. *de condigno* y m. *de congruo*. El primero se debe por justicia y existe cuando entre la obra y el premio hay una proporción justa; en cambio, en el segundo no hay proporción y el premio no se debe por justicia, sino sólo por conveniencia y benevolencia. El m. de condigno es mérito propiamente dicho, mientras que el otro es m. impropiamente y *secundum quid*.

3. CONDICIONES. - Para el m. *de condigno* se requiere que el acto meritorio sea: a) *libre*, porque sólo el acto libre es plenamente nuestro y no se puede adquirir un título a la recompensa si no es dando de lo nuestro; b) *moralmente bueno*, porque sólo este acto es digno de ser premiado; el acto pecaminoso, en efecto, es digno de pena, no de m.; c) *sobrenatural*, no sólo porque debe proceder de la gracia, que es la fuente de todo acto saludable, como es el acto meritorio; sino también porque debe ser hecho por un motivo de fe, que es la raíz del m.; d) *puesto en estado de gracia*, porque el pecador no es amigo de Dios, al cual se deben las promesas del Señor; e) *destinado por Dios a la recompensa*, porque todo lo que hacemos es ya debido a Dios como debido por la criatura a su Creador; Sto. Tomás, en efecto, enseña que nuestra acción no tiene razón de m., si no es sobre el presupuesto de la ordenación divina (*actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsupposito divinæ ordinationis: Sum. Theol.*, I-II, q. 114, a. 1, ad 3).

Para el m. de *congruo* a su vez es necesario que el acto meritorio sea igualmente *libre, honesto* y *sobrenatural*, pero no se requiere el estado de gracia como en el m. *de condigno*. La razón es porque este estado se requiere a fin de que haya proporción entre el m. y el premio, proporción que no se requiere en el m. *de congruo*.

4. EXISTENCIA. - La existencia del m. en nuestras buenas obras ha sido definida en el Conc. de Trento contra los protestantes (Ses. VI, can. 32; cfr. I Cor., 15, 58). El fundamento de esta doctrina se encuentra en muchos pasajes de la Sda. Escritura: *Vuestro trabajo no es vano ante el Señor*. San Pablo llama a la recompensa esperada por él corona de justicia *(corona iustitiæ)* y el mismo Jesús en el sermón de las bienaventuranzas, prediciendo a sus discípulos las persecuciones, les habla de la gran merced

(*merces magna:* Mat., 5, 12) que obtendrán de ellas. Más aún, en la Sda. Escritura el premio se relaciona con la entidad de las obras, de donde se deduce mejor la naturaleza del premio: el Hijo del Hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles y dará a cada uno según sus propias obras (Mat. 7, 27).

5. Objeto. - *a*) Es cierto que el hombre no puede merecer ni *de condigno* ni *de congruo* la primera gracia actual, la cual consiste en todas aquellas ayudas de orden sobrenatural que de una manera transeúnte iluminan el entendimiento y mueven la voluntad a obrar en orden a la salvación. *b*) El hombre en estado de gracia puede merecer *de condigno* el aumento de la gracia santificante y la vida eterna (Conc. Trid., Ses. VI, cap. 16). En cambio, no puede merecer la perseverancia final ni las gracias eficaces, porque se trata de dones gratuitos de Dios. *c*) En cambio cuando se trata de m. *de congruo*, el hombre justo puede merecer de suyo las gracias eficaces de la perseverancia final; los demás, la gracia primera y las ayudas de la gracia ulterior. El pecador puede merecer por medio de las obras buenas (p. ej., el ayuno, la limosna, la oración) la ayuda de la gracia, para poder evitar el pecado y obtener la justificación.

Síguese de aquí que exceptuado Cristo Redentor, el cual como cabeza del Cuerpo místico puede merecer para los demás, ningún hombre puede merecer *de condigno* para otro, por no tener sus obras, según el orden divino, proporción con la santificación ajena; en cambio puede merecer *de congruo* con su vida santa obteniendo la conversión de sus hermanos y esto tanto más eficazmente cuanto más intensa sea su caridad, y su amistad con Dios más íntima «porque conviene, como dice el Angélico, que, según la proporción de la amistad, Dios cumpla la voluntad del hombre en la salvación de otro». *De A.*

BIBL. — H. Lennerz, *De gratia Redemptoris*, II, Roma, 1940, p. 135; L. Billot, *De gratia*, 4, Roma, 1928, p. 224; H. Mazzella, *Prælectiones scholastico-dogmaticæ*, III, Roma, 1905, p. 448 ss.; I. P. Gury, *Compendium theologiæ moralis*, I, Prato, 1901, n. 33 ss.

MESES SACROS. — 1. Nociones generales. Son una forma de devoción extralitúrgica, consistente en dedicar todos los días, durante un mes, ejercicios particulares de culto para honrar a Dios, a Jesús, a la Virgen y a los Santos.

Han ido entrando poco a poco en la devoción popular, sobre todo a partir del s. XVIII-XIX y la práctica de ciertos meses se ha hecho ya tan común, p. ej., el mes de mayo, que se puede considerar como parte integrante del ejercicio normal del culto.

El ligar formas particulares de devoción a una sucesión ordenada de días como se hace en los triduos y en las novenas no tiene nada de supersticioso, porque la eficacia del culto y de la oración no se hace depender de la conexión del tiempo, sino de los ejercicios que se realizan, quedando a la sucesión del tiempo solamente el oficio de hacer ordenado el culto y en cierto sentido continua la oración y la alabanza (*laus perennis*).

Casi todos los meses están ligados a una devoción particular; algunos, sin embargo, se practican de una manera especial, como marzo en honor de San José, mayo en honor de la Virgen Sma., junio en honor del Sagrado Corazón, noviembre en sufragio de las Almas del Purgatorio. La Iglesia ha enriquecido estas prácticas piadosas con diversas indulgencias. La práctica del mes consiste ordinariamente en una función matutina o vespertina. Si es matutina va acompañada de la celebración de la Sta. Misa; si es vespertina suele hacerse con la Exposición y bendición eucarística o al menos con la bendición con la Reliquia y comúnmente con el rezo del Santo Rosario. Las oraciones consisten en la lectura de una breve meditación o consideración recordando las verdades eternas o explicando la devoción que se practica; sigue después la lectura de un ejemplo edificante que tiende también a inflamar en la devoción que se practica; la lectura de la llamada florecilla o pequeño sacrificio que se propone a los fieles para honrar a Jesús, la Virgen o el Santo que se conmemora; y, finalmente, la enunciación de una jaculatoria dirigida siempre a la misma devoción (v. *Jaculatorias*). Algunas veces la meditación es sustituída por la predicación.

Todas estas prácticas piadosas tuvieron como modelo la práctica del mes mariano, que se desarrolló en Italia.

2. Indulgencias. - Las indulgencias concedidas a la piadosa práctica de los meses sagrados son muy abundantes y estimables y todas ellas aplicables a las benditas Almas del Purgatorio.

Así el mes de enero, dedicado al Smo. Nombre de Jesús, tiene concedida la indulgencia de 7 años por cada día e indulgencia plenaria por el mes entero, y otra plenaria el día del Smo. Nombre de Jesús en las condiciones acostumbradas.

En el mes de marzo, dedicado a San José, se lucran igualmente 7 años cada día e indulgencia plenaria si se cumple con el ejercicio al menos 10 días. Haciéndolo en privado, 5 años cada día y plenaria el mes entero. Se pueden lucrar las mismas indulgencias practicando esta devoción del 17 de febrero al 19 de marzo o, habiendo estado impedido en marzo, en cualquier otro mes.

El mes de mayo, y el de diciembre en el hemisferio meridional (América del Sur), está dedicado a la Sma. Virgen. En este mes se gana indulgencia de 7 años cada día y plenaria repitiendo el ejercicio piadoso al menos 10 días. A los que estando impedidos para asistir a los ejercicios públicos los hacen en privado, 5 años cada día y plenaria al mes entero.

El mes de junio, dedicado al Sdo. Corazón. Todos los fieles que realicen algún acto público en honor del Sdo. Corazón en este mes, indulgencia de 10 años y plenaria si asisten a él al menos 10 días. La misma indulgencia lucran los que estando impedidos practican esta devoción en privado durante un mes entero. Si el mes de junio se celebra solemnemente con predicación todos los días o por lo menos durante 8 días en iglesias u oratorios públicos o semipúblicos lucran indulgencia plenaria los asistentes del último día que al menos durante 10 días hayan acudido a los piadosos ejercicios y predicaciones; indulgencia de 500 días a los que hayan promovido o propagado este ejercicio y plenaria si cumplen con las condiciones acostumbradas; indulto de altar privilegiado personal el día en que se concluye el mes a los predicadores y rectores de iglesias y oratorios donde se haya verificado dicho mes solemnemente. Estas mismas indulgencias se pueden obtener si de acuerdo con el Ordinario se traslada el mes de junio a otro mes.

El mes de julio está dedicado a la Preciosa Sangre. Este piadoso ejercicio se halla enriquecido con 10 años de indulgencia por día y una plenaria si al menos se hacen 10 días; tanto en el primer caso como en este último se requiere que los actos sean públicos con las condiciones acostumbradas. Para los ejercicios privados de los legítimamente impedidos de asistir a los públicos, donde se celebren de este modo, está concedida indulgencia de 7 años por día y plenaria al mes.

El mes de agosto, dedicado al Sdo. Corazón de María, tiene concedida indulgencia de 5 años por día y plenaria al mes íntegro, con las acostumbradas condiciones.

El mes de septiembre, en honor de la Virgen de los Dolores, se pueden lucrar las mismas indulgencias que en el anterior.

El de octubre, mes del Santo Rosario, se ganan todos los días rezando la tercera parte del Rosario 7 años de indulgencia, plenaria con las acostumbradas condiciones el día de la festividad y los 8 siguientes, y plenaria igualmente rezándolo 10 días seguidos aun fuera de la octava. Se ganan además 7 años rezando la oración de San José prescrita para este mes por León XIII. Este mismo Pontífice, gran promotor de esta hermosa devoción, concedió indulgencia plenaria a todos los fieles que durante 15 sábados seguidos en cualquier tiempo del año recen devotamente la tercera parte del Rosario con las condiciones de costumbre. Este mismo privilegio se concede a los que impedidos en sábado cumplieran con esta devoción durante 15 domingos seguidos.

El mes de noviembre, en sufragio de las Benditas Almas del Purgatorio, se concede indulgencia de 3 años por día y plenaria al mes a los fieles que oren o hagan otros ejercicios de piedad en sufragio de los fieles difuntos. Si lo hacen en una iglesia u oratorio público, 7 años y plenaria después de 15 días al menos, con las acostumbradas condiciones. El día 2 de noviembre, plenaria *toties quoties* al modo de la Porciúncula, rezando cada vez 6 *Pater, Ave, Gloria*. Esta indulgencia puede trasladarse al domingo siguiente en virtud del decreto de la Sda. Penitenciaría de 2 enero 1939, en las mismas condiciones. *Pal.*

BIBL. — E. F. REGATILLO, *Las Indulgencias*, Santander, 1941.

METAPSÍQUICA. — 1. NOCIÓN. - Se suele llamar con término bastante general m. el conjunto de las investigaciones científicas acerca de los fenómenos de la mediumnidad, telepatía, premonición y similares: fenómenos que están más allá (μετά) de los estudiados por la psicología normal. A este término prefieren muchos el de investigación psíquica para evitar la suposición de que la voz m. quiera significar «lo que está más allá de la psique» y también por la consideración de que nada de lo que el hombre de estudios experimenta naturalmente y determina en materia psicológica puede considerarse propiamente metapsíquico. Para indicar la investigación psíquica y sus multiformes objetos hablan algunos también —aunque menos propiamente— de *ocultismo*, entendido como el conjunto de los estudios y de las in-

vestigaciones para explicar cosas inexplicables con medios naturales; mientras que este vocablo, al menos en su acepción principal, sirve para indicar movimientos e ideas (emparentados con las teorías mágicas medievales), nacidos a fines del s. XVIII, y según los cuales numerosos entes y fuerzas no experimentables en el plano normal y empírico de sensibilidad y conciencia serían cognoscibles y dominables por medio de prácticas diversas que implicarían profundas modificaciones psíquicas individuales; de este modo el ocultismo se acercaba prácticamente a la magia (v.).

2. Datos históricos. - Muchos de los fenómenos que forman el objeto de la m. eran conocidos desde la antigüedad, pero su estudio científico es relativamente reciente, habiéndose iniciado a fines del s. XVIII por las investigaciones de Mesmer y de sus seguidores sobre el llamado magnetismo animal, consistente primero en la cura de los neuropáticos, con la aplicación de la calamita o piedra imán, después en la aplicación indirecta y colectiva del agua magnetizada, siguiendo con el empleo del sonambulismo artificial de donde se derivaron los modernos métodos hipnóticos (v. *Hipnotismo*) y psicoanalíticos (véase *Psicoanálisis*).

Otras manifestaciones, que no entran en los cuadros y en las concepciones generales de la medicina y de la psicología clásica, formaron el objeto de aquel vasto movimiento conocido bajo el nombre de *espiritismo* (v.), cuyos adeptos se inspiraron en parte en motivos seudorreligiosos, y en parte en una simple curiosidad mundana y snobista; pero una minoría de investigadores emprendió el estudio de estas manifestaciones con finalidades científicas: y a esta actividad se le ha dado el nombre de *investigación psíquica* y de m. El prof. R. Hare (1856), el naturalista Wallace y el físico Crookes (alrededor de 1870), A. Aksako (1880), el fisiólogo Ch. Richet (a principios de este siglo) fueron los investigadores más conocidos de los fenómenos metapsíquicos que actualmente se estudian y discuten en diversos Institutos y Congresos nacionales e internacionales.

3. Metodología. - En muchos casos los fenómenos estudiados por la m. tienen lugar en presencia de cierto número de personas, con el concurso de individuos denominados *médium* (v.).

«Las experiencias mediúmnicas — explica Geley — realizan el tipo de las experiencias psicofisiológicas colectivas, ya que los fenómenos son fruto de una colaboración inconsciente del médium y de los experimentadores.» La producción de estos fenómenos está condicionada además por circunstancias particulares, como son el hábito y la existencia de una corriente de simpatía entre el médium y los espectadores y el ambiente poco o nada iluminado. Esto no quita que se deban poner por obra todos los métodos que son indispensables para un serio control. En las sociedades de m. las investigaciones se verifican preferentemente en laboratorios que disponen de instrumental moderno para la observación y control de las experiencias.

4. Fenómenos estudiados. - Los fenómenos mediúmnicos se dividen en *materiales*, o físicos, y *mentales*. Entre los primeros recordamos los conocidísimos veladores semovientes o parlantes (v. *Espiritismo*), telecinesis (movimiento de objetos sin control aparente), levitación de cuerpos sólidos y del mismo médium, la hectoplasmia (desprendimiento del cuerpo del médium de una sustancia dinámica especial denominada por Richet *hectoplasma*, fotografiable en ocasiones, y a la cual se atribuyen por algunos las actividades telecinéticas mencionadas), las manifestaciones de carácter acústico (los llamados *raps*), óptico (fosforescencias, globos luminosos, etc.), térmico (corrientes frías), químico y los *aportes* (consistentes en la introducción de objetos en un lugar cerrado a través de sus paredes).

Los fenómenos mediúmnicos mentales más significativos son los de la austoscopia (percepción por parte del sujeto de sus órganos internos), transposición de sentidos (por la cual el sujeto parece ver con el estómago o con las orejas, etc.), mutación de personalidad (personalidades alternantes y segregaciones de la personalidad, las llamadas encarnaciones, etc.), clarividencia y telepatía (v.), criptestesia pragmática (forma particular de clarividencia, en que el sujeto, poniéndose en contacto con un objeto de procedencia desconocida para él, da amplias descripciones acerca del mismo objeto, personas o ambiente que estuvieron en relación con él, etc.), xenoglosia (el médium habla o escribe en una lengua desconocida para él), premonición (v.).

5. Interpretaciones. - Los fenómenos rápidamente señalados en el párrafo anterior han sido objeto de diversísimas interpretaciones (Morselli en 1908 señalaba más de 35 grupos), las cuales se agrupan definitivamente en dos categorías: *a*) la fenomenología metapsíquica depende de la acción de espíritus de difuntos o de algún modo de la interven-

ción de fuerzas extrahumanas (hipótesis espirituocultista); *b*) tiene una explicación naturalista que la ciencia trata de formular, basándose en investigaciones cada vez más objetivas, instrumentalmente controladas (hipótesis de tendencia científica).

Este segundo grupo de investigaciones invocan —de vez en cuando, según los científicos que las han excogitado y aun más según los fenómenos paranormales a que se refieren— fuerzas físicas o físicoquímicas, mecanismos hiperfísicos, que implican la existencia de una cuarta dimensión espacial, la acción de un flúido particular, de una sustancia hectoplásmica (v. más arriba), de peculiares radiaciones cerebrales, manifestaciones alucinatorias, disociativas o incluso del *yo* sublimal, etc. Sin embargo —podemos repetir con el autorizado Servadio—, «ninguna teoría hasta ahora es suficiente para satisfacer las exigencias del pensamiento científico».

Las interpretaciones de la primera categoría apelan a la intervención de *espíritus desencarnados* (así piensan los espiritistas), o (según los modernos teósofos) de los *despojos fluídicos* de estos espíritus, que tienen sólo una apariencia de personalidad, o también de lemures o espectros y otras entidades extrahumanas, cuya intervención sería siempre dañosa para quien las evoca; o también (según recientes ocultistas) se trata no ya de almas inmortales de fallecidos, sino de *agrupaciones residuales* de características de éste o del otro difunto, destinadas a perecer después de cierto período de *existencia larval*. Trátase también aquí de simples hipótesis totalmente fantásticas y caprichosas.

6. El pensamiento católico en esta materia. - Aunque la Iglesia católica no ha dado nunca una definición de los múltiples y heterogéneos fenómenos paranormales estudiados por la m., mediante decretos del Sto. Oficio (30 marzo 1898; 26 abril 1917) no ha dejado de prohibir a los fieles toda práctica mágico-mediúmnico-espiritista (v. *Espiritismo*).

Teóricamente los autores católicos propenden a una explicación naturalista de la fenomenología metapsíquica o a una interpretación preternatural, o más comúnmente a una explicación mixta, naturalista en parte y en parte preternatural, reconociendo en las fuerzas extrahumanas más que la intervención de almas de difuntos, totalmente dependientes de Dios, que no puede hacerse o hacer a las mismas almas instrumento pasivo de nuestras curiosidades, la intervención demoníaca.

Como quiera que se traten de explicar teóricamente los fenómenos, el motivo de esta prohibición de la Iglesia es evidente, ya que tanto si se trata de manifestaciones de orden preternatural, como si se trata de fenómenos dentro del ámbito de las leyes naturales o de simples trucos, es gravísimo el daño que de aquí puede originarse al que toma parte en las sesiones mediúmnicas y en otras empresas de orden mágico o espiritista.

Si, en efecto, se quiere —no sin evidente dificultad— limitar toda la fenomenología metapsíquica a juegos de magia blanca (véase *Magia*) o a manifestaciones de orden cientíticonaturalista, se ha de tener siempre presente que a muchos de los que asisten a las sesiones se les pueden originar notables y persistentes trastornos psiconeuróticos, ya que todo elemento de la misma sesión —desde la puesta en escena ambiental a los fenómenos singulares que en ella se verifican— por su fuerte carga emotiva es un factor notable psicotraumatizante, origen de desequilibrios y perturbaciones neuropsíquicas.

En cambio, si se admite que se trata de manifestaciones de orden preternatural, dado que éstas no suceden tras de una oración a Dios, o por efecto de otras prácticas piadosas, sino que son solicitadas por reuniones de individuos —al menos en gran parte— indiferentes, sino precisamente hostiles con respecto a la verdadera religión, es forzoso reconocer que se está en presencia de manifestaciones diabólicas. Y este reconocimiento será tanto más evidente cuanto que (como ocurre en ciertas obras de magia) el demonio es explícitamente evocado. En estos casos a los daños de la salud corporal se añaden el pecado de superstición, adivinación o idolatría, tratándose de acciones y congresos intencionalmente impíos y sacrílegos. No peca, sin embargo, un científico que tenga motivo suficiente para asistir con objeto de investigar la naturaleza de las manifestaciones espiritistas sin tomar en ellas parte activa y sin dar ocasión de escándalo.

De la ilicitud de recurrir a métodos metapsíquicos para fines curativos se habla en la voz espiritismo. Agregaremos aquí que el estudioso católico —sea abogado, juez o médico forense— no puede proponer estos métodos, ni consentir en ellos para resolver problemas judiciales: la razón es porque el auxilio de estos clarividentes puede ser fatal a los fines de la justicia, y porque la naturaleza de los fenómenos metapsíquicos es, como hemos dicho en el párrafo anterior, hasta ahora totalmente incierta y discutida. *Riz.*

BIBL. — FRATE FUOCO, *Occultismo*, Alba, 1941; E. SERVADIO, *La ricerca psichica*, Roma, 1930; I. GAREZZO, *De moderno occultismo et de scientiis occultis in Italia*, Casali Montisferrati, 1941; M. PALMÉS, *Metapsíquica y espiritismo*, Madrid, 1945; C. M. HEREDIA, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelona, 1945.

METEOROPATÍAS. — 1. CONCEPTOS Y DATOS HISTÓRICOS. - Los autores antiguos admiten ya que muchas formas morbosas, sobre todo neuropsíquicas y especialmente algunas de curso cíclico, o sea, con fases alternas de remisión y de exacerbación, dependen más o menos directa y exclusivamente de las vicisitudes atmosféricas o meteorológicas. Posteriormente por las conquistas de la anatomía patológica, de la patología celular y de la bacteriología, aquella opinión decayó completamente y continuó encontrando crédito sólo en la medicina popular.

El concepto de la m. fué nuevamente recogido por C. Lombroso en su estudio sobre *Pensamiento y meteoros*, y más tarde, especialmente por obra de la medicina constitucionalista, se ha ido admitiendo igualmente que los agentes atmosféricos tienen en la determinación de algunas enfermedades mentales y nerviosas una influencia mayor de lo que se cree, como los antiguos habían admitido sin discusión. Más recientemente el alemán Hellpach y el americano Petersen (cuya obra monumental lleva el título de *The Patient and the weather*) han profundizado en sus investigaciones sobre las relaciones entre la patología y la meteorología.

2. NATURALEZA DE LAS M. - Si hoy la ciencia reconoce que el sistema nervioso del hombre presenta reacciones, a veces netamente morbosas, bajo el influjo de las variaciones atmosféricas, del régimen meteorológico, del clima estacional, etc., no se ha llegado sin embargo a un acuerdo sobre la verdadera causa de estas reacciones y sobre su proceso patogenético. Algunos invocan, al menos principalmente, la influencia de las perturbaciones magnéticas ligadas a las manchas solares, otros se fijan en factores barométricos, variaciones de la humedad atmosférica, rayos cósmicos, ionización del aire, etc., pero nada se sabe de preciso a este propósito y es probable que varias causas obren asociadas o también que los diversos meteoropáticos presenten una sensibilidad electiva a causas diferentes.

Tampoco es unánime la opinión de los especialistas sobre la patogénesis exacta de las m.; parece que prevalece la tesis de que los meteoropáticos (o meteorosensibles) se caracterizan fundamentalmente por una insuficiencia hepática asociada a labilidad vagal: los dos elementos que exaltan la reactividad general del organismo a los agentes externos y obstaculizan la adaptación habitual del individuo a las variaciones meteorológicas (Selye).

3. COROLARIOS MORALES. - Prescindiendo de manifestaciones más graves, pero bastante más raras y en las cuales es aún muy discutible la influencia de las perturbaciones atmosféricas; prescindiendo igualmente de las reacciones de espanto-defensa que aparecen en algunos en el curso de los temporales y en las que el elemento variación meteorológica, si existe, también pasa a una segunda línea frente a la impresión que determinan los relámpagos y los truenos, de modo análogo a lo que puede ocurrir al anuncio de una incursión aérea o en cualquier otra peligrosa *situación de alarma;* las m. consideradas como imprevistas y, en apariencia, inmotivadas variaciones del humor, en crisis de adinamia, de astenia, de abatimiento y de depresión o de irritabilidad, de heretismo, de ansia, ofrecen materia a muchas reflexiones de orden moral. Nos limitaremos sólo a dos.

Ante todo el médico, examinando un temperamento nervioso, ha de tener presente la posibilidad de que se trata de un meteoropático, y cuando la hipótesis resultase exacta, lo ha de manifestar de un modo adecuado a su paciente. Esto podrá bastar para mejorar notablemente el cuadro morboso, ya que el individuo, llegando a conocer la causa de sus trastornos, se sentirá más tranquilo, sabrá controlar bastante mejor su excesiva reactividad y estará en condiciones de superar más eficazmente (con el concurso de oportunos fármacos hepatoneurovegetativos) las crisis sucesivas.

Las personas relacionadas con estos sujetos (parientes, amigos, superiores, directores de conciencia y similares) han de considerar con particular benevolencia la lunaticidad y las demás manifestaciones psiconeuróticas de éstos y han de contribuir a su curación señalándoles oportunamente un buen especialista y colaborando con él en la obra clarificadora antes señalada. La benévola comprensión de estos pacientes se justifica por el hecho de que no son malos, sino simplemente enfermos, que a veces tratan de desahogar sobre los demás su propio mal humor y nerviosismo. *Riz.*

BIBL. — HELLPACH, *Geopsyche*, Leipzig, 1939; N. PENDE, *Lezioni di patologia medica funzionale*, Roma, 1949.

MILAGRO. — 1. Naturaleza. - Un m. es una intervención extraordinaria de Dios en el mundo visible fuera del orden de toda la naturaleza creada. Decimos: *fuera* del orden y de la ley de la naturaleza, *no contra* esta ley. Ninguna ley natural dice lo siguiente: Dios no puede resucitar un muerto, curar instantáneamente una tuberculosis gravísima. El m. puede superar las fuerzas de la naturaleza tanto en cuanto al efecto (p. ej., restituir la vida a un muerto), como cuanto al modo con el que el efecto se produce (hacer nacer uva madura en la vid en el mes de enero o en el término de una hora). Cuando el m. es una curación hablamos de curación milagrosa. Ésta puede ser milagrosa en cuanto al efecto (curación de una enfermedad absolutamente incurable); o en cuanto al modo (curación instantánea completa de una tuberculosis gravísima y muy avanzada).

2. Posibilidad del m. - Está probada por razones filosóficas y revelada por Dios. Al católico no le es lícito negar que Dios puede hacer milagros y que en realidad los ha hecho. Dios continúa haciendo milagros incluso en nuestros tiempos. Dios hace milagros de todo género lo mismo que Jesús los hizo durante su vida sobre la tierra: cambiar el agua en vino, multiplicar el pan u otros alimentos, caminar sobre las aguas, resucitar los muertos, obrar curaciones instantáneas, etc. Lo mismo que respecto de los milagros de Jesús, así también respecto de los milagros que Dios hace todavía constatamos que si no todos, al menos un gran número son curaciones. El hecho depende en último análisis de la libre voluntad de Dios, aparece perfectamente en armonía con la bondad y misericordia del Señor y con los atributos que principalmente trata de manifestar a los hombres.

3. Prueba. - Que en general un m. pueda ser conocido como tal, constatado y probado, está fuera de duda. No es razonable dejar de admitir ningún m. concreto, por ser imposible su constatación; pero por otra parte no estamos obligados a admitir un m. cada vez que alguno lo afirma. Más aún, se puede obrar mal hablando con demasiada facilidad de m.; pero es peor negarse a admitirlo cuando las pruebas son suficientes. Un cristiano prudente sigue el camino medio. El que cree y está persuadido de que Dios puede hacer y en concreto hace milagros, no pide pruebas exageradas para admitir un hecho milagroso, sino pruebas serias, como ocurre en otros hechos importantes y excepcionales. Obrando de esta manera no se evita el peligro de equivocarse alguna vez, pero esto sencillamente es humano. También el no admitir ningún m., cuando Dios ha hecho tantos, no es signo de inteligencia y respeto a la verdad. Cuando la admisión de un hecho milagroso tiene graves consecuencias prácticas la prudencia permite, más aún, exige que seamos más exigentes respecto de las pruebas. Un incrédulo, para el cual el m. implicaría la prueba del origen divino de la religión católica y por lo tanto la obligación de hacerse católico es evidente que pida pruebas más graves, pero se haría irracional e impío si fuese tan exigente que no se declarase nunca vencido sólo porque no quiere ser convencido, p. ej., porque teme sentirse obligado a hacerse católico. La misma Iglesia católica es más severa en sus exigencias cuando el m. sirve como prueba de la santidad de una persona para canonizarla, o sea, proponerla oficialmente a la veneración del pueblo cristiano. Es cosa sabida que entre las pruebas de la santidad en los procesos de beatificación o canonización (v.) la Iglesia exige como pruebas milagros, hechos por Dios por intercesión de su siervo, que murió con fama de santidad (cáns. 2050; 2116-2123; 2088, § 3; 2138; 2020, § 7; 2118; 2119). Casi siempre se trata de curaciones, por la razón ya señalada. La Iglesia tiene en cuenta el hecho de que las fuerzas físicas, las enfermedades y su curación son con frecuencia fenómenos muy complejos, respecto de los cuales muchos elementos nos son todavía desconocidos y misteriosos. Pero rechaza como irracional la tesis de que no se puede tener nunca certeza de la miraculosidad de una curación. Para eliminar el peligro de error la Iglesia ha establecido que para admitir en los procesos una curación milagrosa como cierta se requiere:

a) respecto a la *enfermedad:* que sea grave, orgánica (no psíquica o funcional), incurable con las fuerzas de la naturaleza o al menos tan difícilmente curable que la curación, visto el modo según el cual se produce, no pueda de ninguna manera atribuirse a las fuerzas del cuerpo o a las medicinas empleadas o al influjo de las fuerzas morales sobre el cuerpo;

b) respecto de la *curación:* que sea *instantánea* o si es evidente que las fuerzas naturales y terapéuticas empleadas no han podido provocar una curación en tan breve tiempo, basta también una curación que se verifique en un breve espacio de tiempo; *perfecta,* que no deje la menor huella de la enfermedad (si no es una cicatriz innocua, útil para

su constatación), ni tampoco la debilidad acostumbrada en toda convalecencia; *permanente:* la recaída en la misma enfermedad, aunque no excluye el m. bien constatado, excluye la certeza especial que la Iglesia exige en sus procesos.

Por experiencia y por conocimiento de las leyes naturales saben los médicos y por sola la experiencia saben todos los hombres que la curación de una enfermedad grave, orgánica y difícilmente curable (para no hablar de las enfermedades incurables) es siempre un procedimiento lento, laborioso, con tendencia a la recaída. Por esta razón no es solamente una fortísima presunción, sino una verdadera certeza la que nace cuando la curación es instantánea, completa, sin recaída.

4. MISIÓN DEL MÉDICO. - Es exagerado decir que no se puede tener nunca certeza sobre el carácter milagroso de una curación. Algunas veces la especie de enfermedad y la curación son tales que no se requieran ni siquieran la comprobación de un médico (recordemos la curación del ciego de nacimiento, del hombre paralítico de 38 años). En muchos casos, sin embargo, el juicio de los médicos es necesario para tener verdadera certeza, al menos para tener la certeza que la Iglesia pide en los procesos de los Santos. Por esta razón las leyes procesales describen la intervención de los médicos y cuando se trata de enfermedades no comunes prescriben que se requiera el juicio de los médicos más competentes entre los especialistas (cánones 2020, § 7; 2088, § 3; 2118-2119). Es muy de aconsejar que en casos de curación obtenida por intercesión de un siervo de Dios y que tenga el carácter de un m., las personas interesadas procuren obtener de uno o más médicos certificados por escrito en los que se atestigüen los hechos constatados. No es precisamente el oficio del médico pronunciarse sobre el carácter milagroso de la curación, pero a él le corresponde dar su juicio motivado sobre los hechos: carácter, grado, curabilidad de la enfermedad y lo que haya comprobado poco tiempo después. Dar un simple pero cuidadoso y minucioso proceso verbal de todo lo que él ha observado antes y después de la curación, a la luz de su ciencia y experiencia de médico y, si lo es, de especialista: ésta es la misión propia del médico respecto de la curación milagrosa. A la Autoridad eclesiástica corresponde comprobar el carácter milagroso de la curación, sirviéndose, con otros elementos, de la relación de los médicos (v. *Certificado*). *Ben.*

BIBL. — E. LE BEC, *Prove mediche del miracolo,* Torino-Roma, 1935; P. G. PAYEN, *Deontología médica,* Barcelona, 1944, cap. XX; A. ZACCHI, *Il miracolo e il suo valore probativo,* Venezia, 1936; A. SPELIZ, *Occultismo e miracolo,* Torino, 1933; J. LEURET y E. LE BEC, *Le guarigioni di Lourdes,* París, 1950; F. IRIGARAY, *Guía médica del intérprete de milagros y favores,* Madrid, 1953.

MILITARISMO. — 1. NOCIÓN. - Bajo este nombre se han de entender todas las corrientes filosóficas o sociológicas que de un modo u otro exaltan la guerra y proclaman su necesidad moral, biológica, cósmica, etc.

2. TEORÍAS OPUESTAS. - Frente a todas estas teorías basadas en un naturalismo fatalista, ciego, que a su vez se funda en concepciones mecanicistas, biológicas y monísticas del universo, se yergue el pacifismo intransigente y burgués. Para éstos el valor supremo y el último ideal del hombre es la paz, paz que no tiene nada que ver con su fundamento cristiano y racional, paz que consiste en la nuda y simple tranquilidad, no en la tranquilidad del orden.

A éste se asemeja el *humanitarismo,* que en el culto abstracto del hombre quiere abolir las divisiones nacionales, políticas y religiosas, fuentes continuas de guerra, para formar una paz perpetua y lanzar sobre la guerra la condena de inmoralidad. *Pal.*

BIBL. — V. CATHREIN, *Filosofia morale,* II, Firenze, 1920, p. 701-702; J. MESSNER, *Das Naturrecht,* Innsbruck-Wien, 1950, p. 535, 621-622.

MINISTERIO PÚBLICO. — 1. EL M. PÚBLICO EN SUS ORÍGENES Y EN SUS FUNCIONES. - El m. público surge racional e históricamente como órgano del Estado para la represión de los delitos, esto es, para el ejercicio de la acción penal. Surge en la práctica antes que en la ley como producto de la conciencia jurídica del pueblo, el cual concentrando en el Estado el deber-poder de administrar la justicia atribuye prácticamente a este instituto el carácter de órgano estatal para hacer valer las consecuencias penales que nacen del delito.

Históricamente se encuentran sus primeros vestigios en los casos de los *promotores episcopales* que existían en diversas diócesis en el s. XIII.

Casi al mismo tiempo aparecen en Francia los *procuradores del Rey.* La reforma procesal de Inocencio III llevó a la necesidad de un promotor para el desenvolvimiento fácil y diligente del proceso criminal que poco a poco va adquiriendo estabilidad y carácter público y toma diversos nombres según los lugares y los tiempos.

En su forma actual el m. público es el reresultado de un largo proceso histórico.

Hoy se ha de distinguir en el derecho estatal la intervención del ministerio público en los procesos civiles, de la intervención en los procesos penales, además de las diversas configuraciones que tiene en las distintas naciones.

En el sistema procesal francés el m. público representa el poder ejecutivo y ejercita su vigilancia en la administración de la justicia, pero no tiene jurisdicción a diferencia del sistema italiano que, aunque sigue generalmente al francés, concede sin embargo jurisdicción al ministerio público en la instrucción del sumario, en los procesos matrimoniales y de interdicción. El derecho inglés le confía la representación del bien público y de la ley y le reserva las acciones criminales más graves; mientras que en el derecho estadounidense todas las acciones criminales se reservan al ministerio público, el cual tiene también parte en ciertas acciones civiles. En España se le considera representante de la sociedad, de algunas personas y de la ley, pero no del poder ejecutivo, el cual tiene sus representantes en el Cuerpo de Abogados del Estado.

2. Datos históricos del m. público en España. - En España se remontan las primeras noticias de este m. público o fiscal al Fuero Juzgo, donde se encuentran diversas disposiciones relativas a la creación de los *personeros del Rey*, cuyas atribuciones se limitaban a determinados asuntos. Al establecerse los tribunales permanentes en Castilla se estableció también el m. público con funciones similares a las que hoy tiene. Los Reyes Católicos los establecieron en cada una de las chancillerias. Las atribuciones, funciones y caracteristicas del m. público en las diversas regiones españolas variaba según los distintos fueros obtenidos por ellas hasta que en 1841 se igualó la administración de justicia en todas las provincias de España. Actualmente se rige por el estatuto de 21 julio 1926, Reglamento de 29 febrero 1927, Decreto orgánico judicial de 26 mayo 1936 y Ley de reorganización y sueldos de 23 diciembre 1948. El ministerio fiscal lo constituye un Fiscal del Tribunal Supremo nombrado por el Gobierno a propuesta del Ministro de Justicia; un teniente fiscal del Supremo que se nombra entre los que hayan sido abogados fiscales del mismo o fiscales de término; un inspector fiscal, un fiscal de la Audiencia de Madrid y otro de la de Barcelona; trece abogados fiscales del Tribunal Supremo, un teniente fiscal de la Audiencia de Madrid, otro de la de Barcelona y trece fiscales territoriales; fiscales provinciales de ascenso; fiscales provinciales de entrada; aspirantes al ministerio fiscal; fiscales municipales y delegados fiscales. Excepto estos últimos, fiscales municipales y delegados fiscales, todos los demás constituyen la carrera fiscal en que sólo puede ingresarse por oposición entre abogados.

3. Atribuciones del m. público. - La función principal del m. público o fiscal es la de promover la acción de la justicia en cuanto concierne al interés público, representando a la sociedad y a la ley ante los tribunales, como expresión de la justicia, como fórmula del Derecho social en un momento determinado. Como tal debe principalmente promover la formación de causas criminales por delitos y faltas, investigar las detenciones arbitrarias que se cometan y velar por el cumplimiento de las sentencias en los pleitos y causas en que haya sido parte.

Como representante de la ley sus deberes principales son vigilar el cumplimiento de las leyes, reglamentos, etc., referentes a la administración de justicia, sostener la competencia de los tribunales, dar cuenta al Tribunal Supremo de los abusos graves que notare en los tribunales y requerir el auxilio de las autoridades cuando lo precise, estando éstas obligadas a prestárselo.

4. Cuestiones de dogmática del derecho. Doctrinalmente se ha discutido mucho la cuestión de si el m. público responde o no al concepto de parte en el proceso, cuya solución depende del significado más o menos extenso que se dé a la palabra parte. Es innegable, sin embargo, que le corresponden ciertos derechos inherentes al concepto de parte para el renocimiento y realización de las consecuencias deducidas del proceso en relación a la índole social de la función y al objeto mismo del procedimiento penal. En el proceso defiende no un interés particular o personal, sino un interés común y social.

En materia civil el m. público se constituye en protector del débil y del huérfano, y no hay providencia de orden público en que no deba o no pueda intervenir: no sólo denuncia los maleficios y los delitos, sino que protege nuestro honor y nuestra vida y garantiza la propiedad. Para el oficio de m. público en el derecho canónico, v. *Promotor de justicia* y *Defensor del vínculo*. *Pug.-Tr.*

BIBL. — BRUNELLI, *Del pubblico ministero*, Torino, 1904; CARCANO, *Del pubblico ministero*, 1868; LA FRANCESCA, *Del pubblico ministero*, Napoli, 1880; NAPODANO, *Del pubblico ministero nei popoli civili e delle sue condizioni in Italia*, Napoli, 1880; F. SIRACUSA, *Il pubblico ministero*, Torino, 1929.

MINORÍAS NACIONALES. — 1. NOCIÓN. - La minoría denota un grupo de nación extranjera establecido dentro de los límites de un Estado mayor. La palabra es nueva en cuanto expresión técnica, aunque la cuestión misma en diversas formas ha sido suscitada ya en épocas pasadas, y principalmente cuando el tratado de Westfalia. El problema de las m. nacionales se puso de actualidad y llegó a una tensión nunca antes conocida después de la guerra del 1914-18, agravado de un modo especial por la disgregación del mosaico nacional, representado por Austria-Hungría. Mientras que antes el orden nacional de las diversas naciones que tenían vida común en el mismo espacio estatal se consideraba un asunto de política interna, después de la guerra de 1914-18 se convirtió en un problema de derecho internacional.

Anteriormente había formado materia de derecho internacional la cuestión de la minoría religiosa, o de la raza (hebreos), de suerte que el motivo nacional no fué sino un paso adelante en esta línea de evolución. En general, se trataba de regular las m. nacionales de los Estados nacidos o engrandecidos por el tratado de paz después de la guerra. La protección de las minorías, mediante el derecho internacional, se basó en los conocidos 14 puntos de Wilson sobre la autodecisión de una nación. La protección invocada fué de escasa eficacia, de suerte que después de la guerra 1939-1945 no se habló ya de minorías. En cambio, asistimos a transferencias forzadas de las minorías o éxodos voluntarios hacia la madre patria.

Los métodos reprobados a los nazis fueron tácitamene sancionados por los tratados de paz. Los pertenecientes a las minorias son de hecho súbditos del Estado como los pertenecientes a la mayoría; sin embargo, forman un grupo cultural aparte. No concuerdan con la mayoría en raza, lengua, religión, etc., tienen una vida cultural propia; esto se deduce de la naturaleza y de la historia. La cuestión de las minorías tiene por lo tanto, sus raíces en el derecho natural, mientras que el derecho internacional no hace sino consagrar las normas del derecho natural.

2. CARACTERÍSTICAS. — Para que se pueda hablar de minoría es necesario que existan las características siguientes: *a*) que represente un grupo notable que pueda desarrollar su propia vida cultural; *b*) que los miembros de la minoría posean los derechos civiles en el Estado donde habitan; los extranjeros jurídicamente no pertenecen a las minorías del Estado donde habitan; *c*) que la minoría se caracterice por raza, lengua o religión. Éstas son las notas objetivas; en tanto que la nota subjetiva la da la declaración voluntaria de considerarse perteneciente a una minoría, esto es, a una comunidad cultural, tolerada, con vida, voluntad, sentimiento propio. A esto hay que añadir que la minoría debe habitar en un espacio más o menos delimitado y que a la minoría debe corresponder por la otra parte una mayoría, de otra manera no se puede hablar de m. nacionales.

3. LAS DECISIONES DE DERECHO INTERNACIONAL SOBRE LA MINORÍA. — Después del año 1918 los Estados vencedores tomaron decisiones en los tratados de paz para la protección de las m. nacionales; así en los tratados de paz con Austria, Hungría, Bulgaria y Turquía y en los tratados con Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia, Rumania y Grecia. El texto o la idea de estos tratados hubiera debido servir para otros tratados interestatales sobre la protección de las minorías. Las disposiciones sobre las minorías expuestas en los tratados de paz son elaboradas según un modelo común y en sustancia son las siguientes: *a*) derecho a la vida, a la libertad privada y a la de culto; *b*) igualdad ante la ley, de un modo especial derecho igual a los oficios y a los honores; *c*) uso libre de la propia lengua en la vida privada y religiosa, en el comercio, prensa, reuniones y ante los tribunales; *d*) igual libertad para instituir y administrar las propias obras pías, religiosas, sociales; además, escuelas libres e instituciones similares; *e*) finalmente, trato igual en los gastos públicos.

Todas estas disposiciones fueron garantizadas por la Liga de las Naciones; pero el resultado fué muy pobre.

4. EXIGENCIAS MORALES. — Muchas de estas determinaciones del derecho internacional no son otra cosa que determinaciones más precisas del derecho natural, el cual exige que las m. nacionales tengan iguales derechos que los demás ciudadanos y que se les consienta la libre conservación de los caracteres étnicos que constituyen sus características. *Per.*

BIBL. — J. ROBINSON, *Da un compendio con le critiche sul problema delle minoranze e sua letteratura*, 1928; M. VILNIAC, *La protection des droits des minorités dans les traités intern. de 1919-1920*, París, 1920;

N. VLADOIANO, *La protection des minorités en droit international*, París, 1921; Société des Nations, *Protection des minorités de langue, de race et de religion par la S.D.N. Recueil des stipulations*, Ginetion of minorities, 1928; A. P. SERENI, *Il diritto intertion of minorities*, 1928; A. P. SERENI, *Il diritto internazionale delle minoranze*, Roma, 1929.

MISA (Santa). — 1. NATURALEZA. - La Santa M. es el acto supremo del culto público de la Iglesia, o sea, el conjunto de ceremonias en que se realiza el sacrificio incruento de la Nueva Ley que, hasta la Parusía, esto es, hasta el fin de los siglos ha de mantener vivo el recuerdo del Sacrificio cruento de la cruz, conmemorándolo y representándolo, y obtener la aplicación de los méritos adquiridos por Jesucristo en este sacrificio. La esencia del sacrificio de la M., o sea, la repetición de lo que Cristo hizo en la Cena y mandó hacer en su memoria está comprendida en la consagración (v.): rito sagrado por excelencia, practicado desde los primeros tiempos de la Iglesia y que comprende la inmolación incruenta de la Víctima Divina y su oblación a Dios en un acto latréutico, eucarístico, propiciatorio e impetratorio. A medida que las condiciones de tiempo y de lugar lo hicieron oportuno se fueron agregando otras preces y ritos por las Autoridades competentes al núcleo de origen divino. De este modo tuvieron su origen los diversos ritos orientales y occidentales (v. *Misal*). En el rito latino de la M., ya muchos siglos en uso, se pueden distinguir: la parte preliminar, llamada también *M. de los catecúmenos*, que comienza con las oraciones al pie del altar y termina con el Evangelio y la profesión de fe; y la parte sacrifical, llamada *M. de los fieles* que comprende una preparación, o sea, el ofertorio, la acción litúrgica por excelencia, cuya esencia se contiene íntegramente en la consagración y la comunión (v.), a la que sigue la conclusión de la M.

El sacerdote principal del sacrificio de la M. es Jesucristo, que obra sin embargo, por medio de su ministro, el sacerdote visible. Los fieles, aunque no son los ministros del sacrificio eucarístico, participan sin embargo, en virud de su carácter bautismal, en la oblación del Cuerpo y Sangre de Jesucristo: por el hecho mismo de su pertenencia al Cuerpo visible de la Iglesia; ofrecen por medio del sacerdote, que los representa en el altar, en cada M., a Dios la Víctima inmolada; más aún, se puede decir, que en cierto modo, los fieles ofrecen junto con el sacerdote, en cuanto que unen sus sentimientos de adoración, gratitud y arrepentimiento y sus súplicas a las oraciones del sacerdote para ser ofrecidas a Dios junto con la Víctima del sacrificio (S. S. Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947).

En todas las M. todo fiel se ofrece a Dios junto con Jesucristo, es decir, se compromete a dedicar su vida entera al servicio de Dios: la oblación de la Víctima expresa en efecto la entrega incondicionada a Dios de todos aquellos cuya representación tiene la Víctima sobre el altar.

Acerca de la materia del Sacrificio eucarístico y el Ministro, v. Eucaristía.

2. EFECTOS. — La Santa M. da a Dios el culto de alabanza y acción de gracias que se le debe por los miembros del cuerpo místico de Cristo; aplaca a Dios, ofendido por sus culpas, y obtiene la aplicación de los méritos del sacrificio de la cruz, o sea, para los pecadores gracias de conversión, y para los justos gracias para practicar la mortificación y las virtudes cristianas, así como, para éstos y para las almas del purgatorio, la remisión de una parte de las penas debidas por ellos todavía por pecados ya perdonados. Y como la Santa M. mira entre otras cosas al incremento de la Iglesia, obtiene igualmente gracias para los que no pertenecen todavía a ella. No todos, sin embargo, consiguen en la misma medida los frutos de la Santa M. (v. n. 3).

El procurar lo necesario para la celebración del sacrificio, cosa que en nuestros días se hace dando al sacerdote la limosna, o el estipendio, por su aplicación, da derecho al fruto ministerial, del cual el sacerdote puede disponer en favor de otros. El celebrante goza también de un fruto especialísimo suyo. La Iglesia universal saca de toda M. el fruto llamado general. Del fruto especial, que corresponde a los que cooperan y asisten, los fieles reciben tanto más cuanto más santa es su vida y más se unen al sacrificio y hacen suyos los sentimientos del mismo Jesucristo, sacerdote principal y Víctima. Los medios más adecuados a este fin son: el uso del Misal; el cantar o rezar en voz alta junto con el sacerdote y de conformidad con las leyes de la Iglesia ciertos trozos de la M.; responder al sacerdote; servir al altar; observar colectivamente las mismas actitudes rituales. Más que nada importa, sin embargo, suscitar en uno mismo sentimientos de adoración, de comprensión, y de total entrega de sí mismo a Dios, aceptando generosamente todo lo que nos viene de la mano misericordiosa de Dios, aun las cosas adversas y penosas; de per-

fecta obediencia a la ley divina y de digna satisfacción por los pecados cometidos. Esta entrega de sí mismo pone al fiel en la condición de víctima que se inmola en cada momento en honor de Dios y por la santificación y salvación de las almas. La participación en el sacrificio tiene su complemento en la comunión durante la M., a ser posible, después de la comunión del sacerdote.

3. Valor de la M. — Por ser de infinita dignidad tanto el sacerdote principal de la M., como la hostia que se ofrece e inmola, la M. da a Dios un culto de alabanza y acción de gracias que sobrepasa infinitamente lo que las criaturas, por numerosas y santas que sean, están en condiciones de ofrecer, y es suficiente para obtener de Dios que nos otorgue propicio la aplicación de los méritos del sacrificio de la cruz en medida no circunscrita por ningún límite: bajo estos aspectos la M. tiene por lo tanto, un valor infinito, pero como nuestra capacidad receptiva y el número de los que pueden participar de los frutos de la M. son necesariamente limitados, la eficiencia de la M. con respecto a nosotros, por grande que sea, es limitada.

Si se pregunta, además, si la M. aplicada a varios en condiciones iguales aprovecha a cada uno como si fuese aplicada a él solo, no pocos teólogos responden que el fruto especial de la impetración y de la propiciación no disminuye individualmente por el aumento de los participantes; pero como la cosa es incierta el sacerdote no puede satisfacer con la aplicación de una M., a la obligación de aplicar que tiene fundado en diversos estipendios recibidos u otros títulos onerosos (Alejandro VIII, Denz. n. 1110; can. 825, n. 2 y 3).

4. Aplicación y celebración de la M. — La aplicación de la M. comprende dos cuestiones generales: *a)* las *personas* por las cuales se puede aplicar el Sacrificio eucarístico; *b)* la *obligación* de aplicar la M. en el sacerdote. Sobre la primera cuestión, v. la voz *Aplicación de la M.*; sobre la segunda será útil una breve explicación.

La obligación de aplicar la M. puede nacer en el sacerdote del oficio, del beneficio y del estipendio recibido.

a) Por razón de su *oficio pastoral*, los Obispos (can. 339, § 1), los Vicarios capitulares (can. 440), los Abades y Prelados *nullius* (canon 323, § 1), los párrocos (can. 466, § 1), algunos vicarios parroquiales que son verdaderos administradores de una parroquia (cánones 451, § 2; 473, § 1), algunas veces también los vicarios sustitutos (can. 474) deben aplicar la M. por los fieles confiados a su custodia todos los domingos y días festivos, incluso suprimidos (can. 339, § 1); los Vicarios y Prefectos apostólicos (can. 306) y los cuasipárrocos (can. 466, § 1) deben aplicar por lo menos los días de Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión, Pentecostés, Corpus Christi, Inmaculada Concepción, Asunción, San José, Santos Apóstoles Pedro y Pablo, Todos los Santos (can. 306).

Dichas personas deben aplicar a ser posible personalmente, por tratarse de una carga personal: si están impedidos deben aplicar la M. por medio de otros o por sí mismos en otro tiempo, pero lo más pronto posible (cánones 339, § 4; 466, § 1). Deben aplicar finalmente la M. en la iglesia parroquial, aunque se admiten excepciones en casos particulares (can. 466, § 4).

b) A veces, pueden ir anejas al beneficio *cargas* de aplicación de Misas (can. 1475, § 1). Estas cargas se sacan de las tablas de fundación y se han de observar religiosamente. De las mismas tablas de fundación se pueden sacar si la carga es preferentemente personal o real.

c) La obligación de aplicar puede surgir también fundada en el *estipendio* recibido (v. *Limosna de la M.*).

d) La obligación de aplicar puede surgir también de una *promesa* hecha. La promesa se ha de mantener por deber no de justicia, sino de fidelidad.

Estas obligaciones de aplicación importan también la obligación de celebración. La obligación sola de celebrar surge del sacerdocio mismo que se ha recibido, pero está limitada, bajo pena de pecado mortal, a varias veces al año (por lo menos tres). En general, todos los sacerdotes tienen costumbre de celebrar a diario, costumbre que el Sumo Pontífice podría transformar en ley. Los Ordinarios de lugar pueden mandar directamente a sus sacerdotes la celebración en los días festivos de precepto por necesidad de los fieles; en los demás días pueden mandarla sólo indirectamente, en cuanto se requiere para el cumplimiento de un oficio, legítimamente impuesto (can. 128). Pueden tal vez ordenar igualmente la aplicación de la M.; lo pueden con certeza cuando se trata de M. *pro populo* o de binación (Sda. Congr. del Conc., 8 mayo 1920 y 18 noviembre 1937).

5. Disposiciones requeridas para la celebración. — Para celebrar la Santa Misa líci-

tamente son precisas en el ministerio algunas disposiciones de alma y de cuerpo.

a) Las disposiciones de alma implican el estado de gracia, la inmunidad de irregularidades, censuras u otras penas que prohiban el ejercicio del orden, y una conveniente preparación mediata e inmediata para la celebración de la Misa.

b) Las disposiciones corporales implican además del decoro externo debido a un rito tan augusto, la observancia del ayuno eucarístico, entendido según las normas de la Constitución *Christus Dominus* de Pío XII, de la Instrucción del Sto. Oficio correspondiente (6 enero 1953) y del Motu Proprio *Sacram Communionem* (19 marzo 1957) del mismo Pontífice.

Excluída el agua, que nunca rompe el ayuno, los sacerdotes pueden tomar antes de la celebración de la Misa alimentos sólidos y bebidas alcohólicas hasta tres horas antes, y líquidos, excluídos los alcohólicos, hasta una hora antes.

Los enfermos pueden tomar líquidos y medicinas líquidas y sólidas aunque contengan alcohólicos sin límite de tiempo.

Estas disposiciones valen para todas las Misas a cualquier hora que se celebren. Excusan de esta ley eclesiástica gravísima: la necesidad de completar el Sacrificio eucarístico si el sacerdote llegara a faltar por accidente repentino después de la consagración, y la dispensa que en este caso compete a la Sda. Congr. del Sto. Oficio (can. 247, § 5).

6. Tiempo y lugar de la celebración. — La Misa puede celebrarse todos los dias, excepto los últimos tres días de la Semana Santa, en los cuales el Jueves Santo y el Sábado Santo (o la noche entre el Sábado Santo y el Domingo de Pascua) pueden celebrar sólo los sacerdotes que hacen la correspondiente función solemne, salvo privilegios y costumbres contrarias; el Viernes Santo pueden celebrarse Misas (votivas *de Passione Domini*) sólo cuando sean necesarias para poder administrar el viático (can. 820).

Respecto de la Hora, de ordinario, se requiere que no comience la Misa más de una hora antes de la aurora, ni más tarde de una hora después del mediodía (can. 821, § 1), salvo privilegio o concesión especial, excepción hecha de la noche de Navidad, en la cual se puede iniciar una Misa parroquial a medianoche (can. 821, § 1) y se pueden decir las tres Misas en las capillas de los Institutos religiosos o piadosos en que se conserve habitualmente el Smo. Sacramento (can. 821, § 3).

En la Semana Santa después de las normas dadas por la Sda. Congr. de Ritos en 1 de febrero de 1957 se dirá la Misa *in Coena Domini* no antes de las cuatro ni después de las nueve. Igualmente las Misas rezadas que por motivos pastorales puede permitir el Ordinario que se celebren. El Viernes Santo la Acción Litúrgica habrá de empezar hacia las tres de la tarde, aunque por motivos pastorales puede empezar desde el mediodía o más tarde, pero nunca después de las nueve. El Sábado Santo se empezará la Misa hacia la medianoche, aunque por graves motivos y a juicio del Ordinario puede anticiparse, pero no antes de ponerse el sol. La hora señalada habrá de observarse en la Iglesia Catedral y en todas las iglesias, principalmente de religiosos, donde pueda guardarse sin gran incomodidad.

Actualmente después de la citada constitución *Christus Dominus* y del Motu Proprio *Sacram Communionem*, los Ordinarios de lugar pueden permitir la celebración en las horas postmeridianas cualquier día siempre que lo exija el bien espiritual de una parte notable de fieles.

La constitución *Christus Dominus* autorizaba a los Ordinarios que pudieran permitir las Misas vespertinas en algunos días del año, aunque limitaban el tiempo en el principio, es decir, no antes de las cuatro de la tarde; en el nuevo Motu Proprio no se pone límite a las horas. No parece, sin embargo, que pueda permitirse más tarde de las nueve de la noche, la cual ya no sería Misa postmeridiana, sino nocturna.

En cuanto al lugar la M. puede celebrarse en todas las iglesias y en todos los oratorios públicos y semipúblicos (can. 822), mientras que, para celebrar la Misa, habitualmente, en un oratorio privado se requiere un indulto de la Sta. Sede (can. 1195), si se trata de uno o dos casos se requiere la autorización del Ordinario del lugar (cáns. 1192, 1194). En las capillas privadas de los cementerios el Ordinario del lugar puede permitir que se celebren habitualmente varias Misas (can. 1194; respecto de la satisfacción o no del precepto festivo en los oratorios privados, v. *Santificación de las Fiestas*).

En un local que no sea iglesia u oratorio, o al aire libre, la celebración de la Misa puede ser permitida por el Obispo o por los Ordinarios de los religiosos exentos, sólo por justo y razonable motivo en algún caso ex-

traordinario (can. 822, § 4). La celebración de la Misa en un buque puede ser concedida sólo directamente por la Sta. Sede, a no ser que en la nave exista ya una capilla, canónicamente erigida.

Un sacerdote puede celebrar solamente una vez al día, excepto el día de Navidad y de los Difuntos, en los cuales se permiten tres Misas (can. 806, § 1) y salvo los casos de binación o trinación autorizada (v. *Binación y Trinación*).

7. Ayudantes. Objetos precisos. - El sacerdote celebrante debe tener un ministro que le ayude y responda (can. 813, § 1); sin embargo, en el caso que falte el sirviente masculino, puede una mujer, por justo motivo, responder, pero no puede acercarse al altar (can. 813, § 2).

Para la celebración de la Misa son necesarios: el altar, el cáliz, la patena, que deben ser consagrados por un Obispo; los tres manteles del altar, el amito, el alba, el cíngulo, el manípulo, la estola, la casulla, los corporales y la hijuela, que deben ser bendecidos con bendición propia; el purificador, el velo del cáliz, la bolsa, el misal, la cruz con su crucifijo, dos candeleros, el cornijal, para los que no se requiere ninguna bendición (v. *Ornamentos sagrados, Cáliz, Cruz, Vestiduras sagradas*). Para las rúbricas de la Misa, v. *Rúbricas*.

8. Obligación de asistir a la Misa. - Para los que han alcanzado la edad de la discreción hay obligación de oír la Sta. Misa los domingos y días festivos de precepto. Esta obligación es grave. Para satisfacer al precepto se requieren: la presencia corporal, la intención de poner un acto religioso, o sea, de honrar a Dios con la asistencia a la Misa; al menos alguna atención a la Misa, o a Dios o a cosas que se refieren a Dios; el abstenerse de lo que no puede conciliarse con la asistencia religiosa a la Misa, como, p. ej., dormir, leer un libro profano, aplicarse intensamente a cosas que no tienen ninguna relación con Dios y la Misa; hablar de cosas extrañas. Existe la obligación de asistir a la Misa entera: la gravedad de la falta de asistencia a una parte de la Misa depende de la duración de la abstención y más aún de la naturaleza de la parte descuidada; los teólogos juzgan ser culpa venial el no estar presente antes del Evangelio y dejar la iglesia después de la comunión. El que ha omitido la asistencia a una parte notable de la Misa, de suyo está obligado a suplirla. De la obligación de la asistencia a la Misa dispensan la imposibilidad física y también un incómodo o daño importante, que pudiera originársenos a nosotros o a otros de esta asistencia (v. *Santificación de las Fiestas*).

9. Corolarios prácticos. - Conviene asistir con frecuencia a la Sta. Misa, y procurar que esta asistencia sea una verdadera participación en el Sto. Sacrificio. Cuando un impedimento hace imposible la asistencia física a la Misa, durante la semana, hagamos al menos la intención de unirnos a la celebración del sacrificio de la Misa.

Con la ayuda de la gracia que la Sta. Misa obtiene a este fin, es preciso poner también generosamente en práctica la entrega de sí mismo hecha en la Misa, y unir al sacrificio de Cristo el sacrificio de sí mismo, para lo cual la profesión de la fe y la conducta cristiana ofrecen ocasiones abundantes: hacerse hombres de oración y hacer de la propia familia como un santuario; avivar el espíritu de dominio de sí mismo, de mortificación, de subordinación de las cosas terrenas a las celestiales, de absoluta obediencia a la voluntad y a las leyes de Dios, de filial docilidad y de plena adhesión al sagrado magisterio de la Iglesia y de fraterna y estricta unión de todos los fieles cada vez que se trate de defender la causa de la Iglesia. Es también útil recordar alguna vez, especialmente cuando hay que hacer algún sacrificio, el don de sí mismo hecho a Dios por la mañana en la Misa y la oblación de Cristo y de nosotros mismos que en aquel mismo momento se repite en alguna parte de la tierra. Hay que recordar igualmente que no se puede por falta de generosidad faltar a esta solemne donación. *Man.*

BIBL. — F. P. Van De Bugt, *De celebratione Missarum*, Utrecht, 1871; S. Many, *Prælectiones de Missa*, Paris, 1903; L. Angulo, *Legislación de la Iglesia sobre la intención en la aplicación de la Sta. Misa*, Washington, 1931; V. Bernardi, *De sacrificio Missæ*, Treviso, 1934; G. Semeria, *La M. nella sua storia e nei suoi simboli*, Torino, 1941; Th. A. Donnellan, *The obligation of the Missa pro populo*, Washington, 1942; A. Groegaert, *Les rites et prières du S. Sacrifice de la Messe*, Malines, 1948; I. Godley, *Time and place for the celebration of Mass*, Washington, 1948; A. Piolanti, *L'Eucaristia*, Roma, 1952; T. Baumann, *La Misa romana*, Bilbao, 1954; C. S. Aliseda, *Historia y Liturgia de la Misa*, Madrid, 1952; R. Alcocer, *La Santa Misa*, Barcelona, 1941; A. L. Albares, *Missa pro populo*, Comillas, 1940; Monachus, *La aplicación de la Santa Misa*, en *Liturgia*, 43, 44 (1949), 193-198; 230-235.

MISAL. — 1. Datos históricos. - El misal es el libro que contiene las preces y textos que se han de rezar y las normas que se han de observar en la celebración de la Sta. Misa,

El mismo Cristo determinó los elementos esenciales del culto cristiano, del cual es centro el sacrificio eucarístico, dejando a los Apóstoles y a sus sucesores el cuidado de organizar ulteriormente este culto según las exigencias de tiempo y de lugar: así tuvieron su origen las diversas liturgias orientales y occidentales. Entre estas últimas la liturgia romana es la principal: ésta se celebra en lengua latina.

Los documentos que permiten seguir el desarrollo de la liturgia romana son principalmente la *Traditio apostolica*, obra de San Hipólito (s. III), y los Sacramentarios Leoniano, Gelasiano y Gregoriano. Entre los Sumos Pontífices que más contribuyeron al desarrollo de la liturgia romana se ha de mencionar a San Gregorio Magno. Después de este Pontífice, la liturgia romana no ha sufrido modificaciones de importancia; en particular el Canon de la Misa conserva todavía la forma en que se encontró ya en el Sacramentario Gregoriano. A petición de muchos Obispos el Conc. de Trento decidió una reforma de la liturgia romana y San Pío V promulgó en 1570 el nuevo misal romano, más conforme a la forma antigua, e hizo obligatorio su uso dondequiera que se celebrase la liturgia según el rito romano, con excepción de las iglesias que, desde 200 años antes por lo menos, estaban en posesión de un misal aprobado por la Sta. Sede. Pío X decretó importantes mutaciones y adiciones a las rúbricas del misal, sin tocar, sin embargo, el mismo texto del libro litúrgico.

Las mismas variaciones introducidas por el S. P. Pío XII se refieren más bien a las rúbricas, sin tocar el texto (cfr. Constitución *Christus Dominus*, 6 enero 1953, y sobre todo el Decreto de la Sda. Congr. de Ritos de 23 marzo 1953 con la Respuesta del 2 junio 1955 (AAS, 48 [1955], 218-224, 418), salvo en el triduo de Semana Santa para el cual la Sda. Congr. de Ritos ha promulgado un nuevo *Ordo Hebdomadæ Sanctæ* (ibíd., p. 830).

2. Contenido. - El misal, además de las reglas que se han de observar en la celebración de la Misa (rúbricas), contiene la parte invariable de la Misa, o sea, las oraciones que se rezan en todas las Misas y que, salvo pocas excepciones, no cambian nunca, así como la parte variable de todas las Misas que se pueden decir durante el año. La parte variable de la Misa comprende: el Introito, las Colectas, la Epístola, el Gradual, el Aleluya o el Tracto (la Secuencia), el Evangelio, el Ofertorio, las Oraciones secretas, el Versículo de la Comunión, las Oraciones que se dicen después de la Comunión. En el misal se dedica una parte al propio del tiempo, otra al común de los Santos, al propio de los Santos y a las Misas votivas.

3. Uso del misal de los fieles. — En estos últimos decenios el misal ha sido traducido para utilidad de los fieles. El uso del misal de los fieles es muy adecuado para excitar en nosotros los sentimientos que nos deben animar cuando asistimos a la Sta. Misa y para unirnos íntimamente con Cristo, sacerdote principal, aunque invisible, y Hostia del Sacrificio, con el sacerdote visible y con todos nuestros hermanos en Cristo: Unión sin la cual nuestra asistencia a la Sta. Misa no sería verdaderamente lo que debe ser, esto es, una participación activa al culto ofrecido a Dios por el Cuerpo místico de Cristo.

La liturgia nos proporciona un alimento incomparable para la mente: en ella encontramos los trozos más hermosos de la Sagrada Escritura, en particular de los Evangelios y de las Epístolas. La íntima unión a la oración pública de la Iglesia es también el medio más seguro para ser escuchados por el Señor, porque la alabanza de la Iglesia es siempre agradable a Dios y sus súplicas son entre todas las más eficaces para atraer sobre nosotros y sobre los demás los divinos beneficios. *Man.*

BIBL. — L. Barin, *Storia del messale romano dalle più remote sue origini*, Rovigo, 1920; L. Hebert, *Le missel romain*, París, 1933; C. Callewaert, *Institutiones liturgicæ*, vol. 3, Brugis, 1937; I. Schuster, *Liber Sacramentorum: Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal Romano*, Barcelona, 1935-1948; J. B. Ferreres, *Historia del Misal romano*, Barcelona, 1929.

MISAS FUNDADAS. — 1. Noción. - Son aquellas M. cuya limosna se percibe de las rentas de una piadosa fundación y cuyo número, junto con las demás circunstancias que pudieran darse, va determinado en las tablas de fundación (can. 826, § 3). Qué se entiende por fundación piadosa y las condiciones requeridas para ella, v. en la voz correspondiente.

2. Competencia y transmisión de M. fundadas. - El Ordinario es competente aún en las iglesias parroquiales de los religiosos exentos (en las iglesias no parroquiales de los religiosos clericales exentos la competencia corresponde al Superior mayor) para determinar la constitución de la dote, la distribución de los frutos, la colocación del capital.

Además del libro de M. manuales (v.) y las tablas de fundación el rector de la iglesia

debe tener un libro de M. fundadas con la enumeración detallada de las cargas. Los términos sintéticos de la piadosa fundación se han de resumir igualmente en una tabla que se ha de conservar en todas las iglesias (cánones 1548, 1549, 1550).

El beneficiado, el rector de la iglesia o quien se halle canónicamente investido del cargo de satisfacer a las M. fundadas, tiene la obligación de celebrarlas en el número y condiciones determinados en las tablas de fundación. La obligación, de no determinarse otra cosa en las tablas de fundación, no es personal sino real, por lo que el beneficiado puede encargar y debe encargar a otros las M. cuando se encontrare personalmente impedido o excusado (Misas cuasimanuales, *ad instar manualium*). Por el contrario, si la carga fuera personal, no pudiendo celebrar por una enfermedad leve (uno o dos meses), un breve viaje, ejercicios espirituales, etc., el beneficiado no está obligado a satisfacer por medio de otros. En caso de sustitución no está obligado de suyo a dar más que la limosna diocesana, no el exceso sobre ésta, a no ser que el fundador hubiera dispuesto otra cosa (canon 840, § 2).

3. Conmutación. - A no ser que el fundador hubiera dado facultad expresamente al Ordinario para conmutar o reducir, la conmutación o reducción de M. fundadas está reservada a la Sta. Sede (can. 1517, § 1). El Ordinario puede tan sólo disminuir solamente las demás cargas de la fundación por motivo razonable (cfr. también can. 1551, § 2, y AAS, 14 [1922], 529). El indulto general para reducir las cargas de fundación se ha de entender como facultad para reducir a las demás cargas antes que las M. fundadas (can. 1551, § 1).

Si las rentas se extinguen totalmente sin culpa de aquel a quien está confiada la carga de M. fundadas, éste se libera de dicha carga, que pudiera, sin embargo, revivir si los bienes volvieran a su valor productivo.

Las M. fundadas que se hubieran de decir en el curso del año, y que quedaran insatisfechas el 31 de diciembre, habrán de ser entregadas al Ordinario propio. *Pal.*

BIBL. — N. Th. Miller, *Founded Masses according to the Code of canon law*, Washington, 1926.

MISAS GREGORIANAS. — 1. Noción. - Tricenario gregoriano (*tricenarius gregorianus*) o Misas gregorianas se llaman las treinta Misas, que se celebran en días sucesivos, en sufragio de un alma para conseguir los fines manifestados por el Santo a quien se considera como fundador de esta piadosa costumbre, San Gregorio Magno, y confirmados, al menos implícitamente, por la Iglesia.

2. Origen. - Como narra San Gregorio Magno en sus Diálogos (1. IV, cap. 55 : PL 77, 420-421) el prior Precioso con esta práctica piadosa obtuvo la liberación del purgatorio del alma del monje Justo. Esta piadosa costumbre, conservada en Cluny, no fué reprobada por la Iglesia, que sólo condenó algunas exageraciones (Benedicto XIV, *Institutiones Ecclesiasticæ*, XXXIV, n. 22, S. Oficio, 17 marzo 1934). La Sda. Congr. de las Indulgencias (15 marzo 1884) declaró piadosa la confianza de los fieles en obtener el mismo efecto de las Misas gregorianas con una sola Misa celebrada en el altar de San Gregorio en Celio.

3. Condiciones. - No es necesario que en los 30 días se celebre la Misa de Réquiem, aunque lo permitan las rúbricas, ni que las celebre todas un solo sacerdote, sino que se exige que las treinta Misas sean celebradas en treinta días sucesivos. En caso de interrupción culpable hay que volver a comenzar la celebración. En caso de interrupción inculpable por un impedimento legítimo se puede pedir a la Sda. Congr. del Conc. o a la Sagrada Penitenciaría por medio del confesor si la obligación no tiene manifestación en el foro externo, que la deficiencia sea suplida por el Sumo Pontífice con el tesoro de la Iglesia. Con la interrupción eventual de los últimos tres días de la Semana Santa la serie no se interrumpe. *Man.*

BIBL. — C. Gennari, *Questioni teologico-morali*, Roma, 1907, n. 417; M. Fraeyman, *De tricenario gregoriano*, en *Coll. gandav.*, 33 (1950), 26-30; M. D. Antoñana, *Misas gregorianas*, en *Vida religiosa* (1944), 224.

MISAS MANUALES. — Noción. - Se llaman misas manuales, en oposición a misas fundadas, aquellas cuya limosna se da al sacerdote, por decirlo así, manualmente, esto es, cada vez que se celebra la Sta. Misa a petición de un fiel (can. 826, § 1). Las misas cuasimanuales (*ad instar manualium*) son las fundadas cuya celebración se encomienda a otro sacerdote (can. 826, § 2).

2. Aceptación y satisfacción de las misas manuales. - Se deben celebrar tantas misas como son las limosnas recibidas (can. 828). Si la limosna es para varias misas, sin especificar su número, se han de decir tantas misas como se pueda destinando a cada una la limosna establecida en la diócesis donde re-

side el oferente, a no ser que sea otra la mente de éste. Ningún sacerdote puede aceptar más misas para celebrarlas personalmente que las que pueda celebrar dentro del año (can. 835): esta regla se ha de aplicar también en las comunidades, donde el Superior no puede aceptar para ser celebradas por sus súbditos, más misas que las que éstos pueden celebrar dentro del año (cáns. 836-837), a no ser que quien las ofrece consienta en la aceptación de un número mayor del que señala la norma canónica. La obligación de la celebración subsiste aunque la limosna o limosnas se hayan perdido.

La misa o las misas se han de celebrar dentro del tiempo fijado por el oferente de manera explícita o equivalente; y si se ha dejado al arbitrio del celebrante el tiempo, se han de celebrar dentro de un tiempo relativamente breve (can. 834), entendiéndose con esto que para una sola misa la celebración no ha de retrasarse más de un mes; el tiempo útil se va abreviando poco a poco a medida que aumenta el número de las misas, según cierta proporción que se ha de entender moralmente. Las misas cuasimanuales han de ser celebradas antes del 31 de diciembre del año en curso (can. 841, § 2).

El sacerdote ha de observar no sólo la circunstancia de tiempo, sino también las demás que eventualmente pusiera el oferente. V. además *Aplicación de la Misa*, *Limosna de la Misa*. *Pal.*

BIBL. — L. Angulo, *Legislación de la Iglesia sobre la intención de la Misa*, Washington, 1931.

MISERERE. — 1. Noción. - Es por excelencia el salmo (51 [50]) de los penitentes y se califica con la palabra con que se inicia en la versión latina: *Miserere mei Deus*... Ten piedad de mí, oh Dios...

2. Autor. Contenido. Enseñanzas morales. - Se atribuye al rey David, movido por las palabras de Natán (II Sam., XII, 1-15) a dolor de su doble pecado, de adulterio y de homicidio (ibíd., 11, 2-16).

En el texto bien examinado no hay nada que se oponga a esta atribución. El salmista, sinceramente arrepentido, pide ante todo la purificación de su alma (9-11) y una completa renovación interior (12 ss.), por reconocerse profundamente corrompido (7). Después promete servir a Dios con verdadero culto espiritual (15-19), modelo así de perfecta conversión.

En el salmo se atestiguan profundas verdades morales:

a) Ofenden a Dios no sólo los pecados que parecen atacarle directamente, sino también los pecados cometidos contra el prójimo, como los dos de David, porque de Dios viene toda ley moral y todo derecho del hombre. A Él por lo tanto hay que pedirle siempre el perdón.

b) Existen no sólo pecados actuales, sino que es una realidad también la profunda corrupción de la naturaleza humana engendrada por pecadores e inclinada al mal.

c) El conocimiento y la práctica de la vida moral deben penetrar íntimamente en el alma y no ser como un barniz exterior.

d) Más que los sacrificios externos y materiales de víctimas animales, Dios quiere el afecto interno de un corazón que se dé sinceramente a Él (Salmo 50).

Los dos últimos versos (20-21) fueron añadidos en tiempo del exilio, cuando se comenzó a usar el salmo para deplorar los pecados de toda la nación.

3. Uso litúrgico. - El Salmo, uno de los siete Salmos penitenciales, se usa frecuentemente en tiempos de penitencia, como en el oficio ferial, en la Cuaresma y especialmente en la Semana Santa. Igualmente en el oficio de difuntos. *Pal.*

BIBL. — A. Vaccari, *I libri della Bibbia*, Roma, 1925, p. 115 ss.; M. Sales, *La Sacra Bibbia*, V, Roma, 1934, 9, 146 ss.

MISERIA. — 1. Noción. - Estado en que falta lo indispensable, o se encuentra uno espiritualmente deprimido o en la imposibilidad de reavivir las virtudes. Entre las figuras alegóricas de la m., como fueron concebidas por los romanos, hay una particularmente eficaz: un niño encadenado en su cuna, esto es, la adversidad que afecta al hombre desde su nacimiento.

2. M. y pobreza. - Existe una diferencia entre m. y pobreza. La pobreza es la deficiencia o falta de algunos bienes; puede ser también el desprendimiento consciente de los bienes de la tierra para alcanzar mejor un fin de orden superior (la pobreza de San Francisco, el voto de pobreza de las Órdenes religiosas); mientras que la m. es una situación de extrema indigencia en la que nos encontramos contra nuestra propia voluntad.

3. Lucha contra la m. - La m. es un fenómeno universal, contra el cual se ha luchado siempre, en todos los lugares y en todos los tiempos, pero que no se ha podido debelar nunca completamente. El Estado y los particulares han tratado siempre de poner

remedio a la difusión de la m.: desde las leyes romanas (*lex agraria, lex annonaria, frumentaria tessera, congiaria, donativa, sportula, epulæ*, etc.), que constituían un sistema completo de socorros y de asistencia, hasta las instituciones de caridad recíproca entre los cristianos primitivos; del doble sábado y del diezmo del Antiguo Testamento a las instituciones benedictinas de la Edad Media.

En el mundo moderno el mal, lejos de disminuir, se ha difundido cada vez más a causa de la industrialización que ha determinado el fenómeno del salariado en las masas, fuente de m. por faltar el trabajo suficiente. Una encuesta hecha en Inglaterra a fines del s. XIX ha demostrado que de 1.610 familias en estado de m. el 43 % habían sido reducidas a este estado por la falta de trabajo.

El Estado moderno interviene para combatir la m. con la represión de la mendicidad y con iniciativas positivas de carácter asistencial tanto directas como indirectas. Entre las iniciativas directas se han de notar las que tienen por objeto la asistencia o auxilio social y las obras de protección a la infancia, a la mujer o a la madre. Entre las iniciativas indirectas las que tienen por objeto la distribución equitativa de la posibilidad de trabajo (reglamentación estatal de la colocación) y el incremento de las actividades laborales (obras públicas, política de la vivienda, etc.). *Pav.*

BIBL. — L. MONACO APRILE, *Codice dell'assistenza e beneficenza*, Roma, 1936; DANIEL ROPS, *La miseria e noi*, Milano, 1938; A. FANFANI, *Coloquios sobre los pobres*, Madrid, 1956; SILVERIO DE STA. TERESA, *El precepto del amor*, Burgos, 1940.

MISERICORDIA (Obras de). — 1. NATURALEZA. - La m. es afín a la compasión, de la cual se distingue sin embargo porque en esta última se acentúa el concepto del sentimiento, mientras que en la m. a este sentimiento va unida la voluntad de socorrer, que es el elemento esencial de la m. Son obras de m. aquellas con que se realiza la voluntad de socorrer a las necesidades del prójimo.

Nuestra misma naturaleza nos inclina al ejercicio de la m.: la ley de la m., sin embargo, se había oscurecido de tal modo antes de la venida del Salvador que algunos filósofos paganos consideraban el hecho de ser misericordiosos como un vicio. Fué Cristo quien volvió a su honor el ejercicio de la m.

2. DISTINCIÓN. - Como las necesidades del prójimo pueden ser corporales y espirituales, divídense las obras de misericordia en corporales y espirituales. Basándose en datos de la Sda. Escritura la tradición cristiana catalogó estas prácticas en la doble serie de las siete obras de m. corporales y espirituales.

En el Evangelio de San Mateo (25, 35 ss.) se señalan los modos de ayudar al prójimo en sus necesidades materiales. Los cuatro primeros se refieren a las necesidades corporales de primera necesidad: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, hospedar al peregrino (o sea, procurar alojamiento a los que no tienen casa); los dos siguientes se refieren a otras indigencias: visitar a los enfermos (esto es, consolarles y darles la ayuda que necesitan), y visitar (consolar y ayudar) o rescatar a los encarcelados. La última obra de m. corporal ha sido tomada del libro de Tobías (6, 12): enterrar a los muertos.

Entre las siete obras de m. espiritual (Luc., 17, 3; Rom., 12, 12 ss.; Gál., 6, 1 ss.; Col., 4, 2; I Tes., 5. 14 ss.; II Tes., 3, 15; Sant., 5, 19 ss.) dos se refieren a las necesidades del entendimiento: enseñar al que no sabe, dar consejo al que lo necesita; otras tienen por objeto necesidades que se refieren más directamente a la parte afectiva del alma: consolar al afligido, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir con paciencia las molestias del prójimo. La serie se cierra con una obra de m. con la cual podemos y debemos acudir en auxilio de todos: rogar a Dios por los vivos y los muertos.

3. EFECTOS. - El Señor declara bienaventurados a los misericordiosos, porque encontrarán m. ante Dios (Mat., 5, 7) y antepone la m. al sacrificio ofrecido a Dios (Mat., 12, 7); de los crueles de corazón dice en cambio que juegan con la clemencia divina (Marc., 4, 24). *Man.*

BIBL. — A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 359-373; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, I, Torino, 1936, p. 109-126, 131-148; XIV, Torino, 1939, p. 179-189.

MISIONES. — 1. NOCIÓN Y ESPECIES. - Misión (del lat. *missio* = endio, mandar), en su significado más general, se aplica a cualquier encargo o poder dado a alguno para verificar una cosa confiada a él, como, p. ej., enviar embajadores, enviados, representantes para verificar alguna función determinada. En sentido más estricto se dice misión lo que concierne a la religión, principalmente la predicación del Evangelio. En sentido canónico por misión se entiende el ministerio de la predicación concedido por el Supe-

rior legítimo eclesiástico (can. 1328) para la difusión del Sto. Evangelio, según el mandato del Divino Maestro: *Euntes, docete* (Marc., 15, 16; Mat., 28, 19-20). Las m., por lo tanto, pueden definirse: expediciones sagradas instituídas directamente bien para renovar el fervor cristiano y convertir a los pecadores, bien para la difusión de la fe católica entre los herejes o infieles. Así tenemos dos especies de m.: a) m. *internas*, llamadas también populares o m. sagradas (can. 1349, § 1); y m. *extranjeras* (cáns. 1349, § 1; 1350, § 2), cuyo fin esencial y principal consiste en la extensión del reino de Cristo en el mundo infiel y en aumentar el número de los fieles.

Las m. internas, llamadas también *ejercicios para el pueblo*, son el ministerio extraordinario de uno o más predicadores enviados por la autoridad competente (cfr. cáns. 1328, 1337), los cuales con un método particular imparten a una ciudad, parroquia o región la palabra de Dios mediante la exposición orgánica de las verdades de la fe para la conversión de los pecadores y la reforma de las costumbres y del culto.

Las m. extranjeras en cambio forman parte del ministerio eclesiástico que cuida de la introducción o consolidación de la fe católica entre los acatólicos. Por lo tanto, la actividad de las m. exteriores o extranjeras comienza con la predicación del Evangelio y progresivamente se extiende al ejercicio pleno del oficio sacerdotal y pastoral.

La historia de las m. internas se remonta al s. XI, en tanto que las extranjeras debemos decir que se remontan al mismo Divino Maestro.

2. Fundamento dogmático. - El fundamento dogmático de las m. es el poder mismo concedido por Jesucristo a su Iglesia y el oficio magistral de la enseñanza. Este consiste en que la Iglesia, y ella sola, tiene el derecho-deber de custodiar la doctrina de Jesucristo confiada a ella, difundirla y defenderla, predicarla y proponerla autoritativamente a todos los hombres, independientemente de cualquier poder humano, y que los hombres tienen el deber de acogerla, creerla y practicarla. *Id por todo el mundo*, ordenó el Divino Maestro, *predicad el Evangelio a todas las criaturas. El que creyere y se bautizare será salvo, el que no creyere se condenará* (Mat., 16, 15-16). Es deber de la Iglesia enseñar a todos; nadie tiene derecho a obstaculizar a la Iglesia en el cumplimiento de este deber suyo, impuesto por el mismo Jesucristo (cfr. L. Billot, *De Ecclesia Christi*, Roma, 1898; cáns. 1322-1323).

3. Competencia jurisdiccional. - Sólo la Iglesia docente, dirigida por el Sumo Pontífice (cfr. cáns. 1327-1328), puede organizar, regular y dirigir toda la obra misionera, sea para confiar autoritativamente el mandato de evangelizar (can. 1328), sea para delimitar o distribuir oportunamente los campos de trabajo.

Para las m. internas, antes del Código de derecho canónico, no había prescripciones especiales ni comunes que obligaran a los párrocos y a los que tenían cura de almas; por derecho particular se prescribían en tiempos determinados. Hoy, según el can. 1349, se prescribe que estas m. se tengan en todas las parroquias al menos cada 10 años; y la vigilancia sobre las mismas corresponde al Ordinario de lugar. La Sta. Iglesia ha concedido a las m. indulgencias particulares y facultades especiales a los predicadores de las mismas.

Para las m. extranjeras la Iglesia desde 1622, por obra de Gregorio XV, constituyó un Dicasterio particular llamado Congregación de *Propaganda Fide* (v.), al que más tarde Urbano VIII añadió en 1624 un colegio donde fueran (y lo son todavía) admitidos jóvenes de diversas naciones con vocación misionera, que han de ser enviados a los infieles para llamarlos a la observancia de la ley de la naturaleza y de la gracia. Para comprender con cuánto cuidado la Iglesia asiste a las m. extranjeras basta leer las diversas encíclicas y las cartas apostólicas de los últimos Sumos Pontífices, p. ej., *Maximum illud* de Benedicto XV, de 30 noviembre 1919; *Romanorum Pontificum* de Pío XI, de 3 mayo 1922, y *Evangelii præcones* de Pío XII, de 2 julio 1951.

Las m. católicas hoy, aunque confiadas como campo de actividad sacerdotal y apostólica a diversos Institutos y Órdenes religiosas, dependen jurisdiccionalmente de la Congregación *de Propaganda Fide*, que ejercita su gobierno por medio de Delegados, Vicarios y Prefectos apostólicos (v.) (cfr. cáns. 293-311).

4. Obra de las m. - La obra de las m. es el conjunto de acciones y de instituciones por el cual se consigue que, según los deseos de Nuestro Señor Jesucristo, la Iglesia, y por ella la Redención, sea más amplia y más intensamente difundida por el mundo y que los hombres conozcan, amen y sirvan a Dios. Es como un ejército movilizado para la guerra contra el reino del demonio en favor del

reino de Dios para la salvación de las almas. El ejército está constituído por los misioneros y por todos sus auxiliares, que, abandonando a todos y todo, se consagran totalmente al apostolado de la conversión de los infieles.

5. OBLIGACIONES MORALES. - Si el deber de la difusión del reino de Cristo grava particularmente a la Iglesia docente, no están sin embargo exentos de esta obligación los mismos fieles; éstos han de cooperar también a la conversión, a la evangelización del mundo. Ser cristianos equivale a estar, al menos moralmente, obligados a participar en la conversión del mundo. Esto se comprenderá fácilmente pensando: *a*) que Jesucristo nos ha dado la fe para que la participemos a nuestros hermanos; *b*) que Jesucristo ha muerto por salvar a todos y que, por lo tanto, no podemos permanecer indiferentes frente a la eventualidad de que tantos hombres no se salven, porque no conocen a Jesucristo; *c*) que si amamos a N. S. Jesucristo, debemos desear y cooperar para que lo amen también los que aun no lo conocen; *d*) que si es deber de caridad ejercitar las obras de misericordia, es aún deber más grande ayudar a la evangelización, en cuanto el alma vale más que el cuerpo. No puede, por lo tanto, un fiel, sin pecar, hacerse extraño a la cooperación misionera.

Los métodos de cooperación son múltiples y varios. Se puede ayudar a las m.: *a*) haciéndose misionero, si Dios le llama a uno. Las m. tienen necesidad de misioneros y de personas de toda condición para los muchísimos trabajos necesarios; y por lo tanto el que es llamado por la gracia a la vocación misionera debe corresponder generosamente a ella; *b*) orando y ofreciendo sacrificios por las m. La redención de las almas es fruto del mayor y más heroico sacrificio, el de Jesucristo; y nada como el sacrificio coopera a extender a las almas esta redención (cfr. Mat., 9, 37; Enc. *Maximum illud* de Benedicto XV, de 30 noviembre 1919); *c*) sosteniendo, incluso con medios materiales, las obras misioneras, manteniendo a los misioneros y sus obras, como son los orfanotrofios, seminarios, escuelas, etc.; *d*) suscribiéndose a alguna publicación misional y haciendo conocer a otros la acción misional con la inscripción de su nombre en las obras misioneras.

Las obras de cooperación misionera son muchísimas: se puede decir que todo Instituto y Orden religiosa que tiene personal en tierra de misiones tiene su obra que recoge la contribución espiritual y material de un grupo de fieles que quieren ayudar de esta manera y beneficiar a las m. dependientes de aquel instituto determinado. Pero entre todas las obras de cooperación misionera predominan las tres Obras Pontificias, llamadas así porque la Iglesia misma las ha hecho propias. Éstas son: la Obra de la Propagación de la Fe, la Obra de la Santa Infancia, la Obra de San Pedro Apóstol para el clero indígena (cfr. Let. Apost. de Pío XI, 28 febrero 1926).

Las ventajas son múltiples. Ayudar a las m. es ciertamente una de las mejores obras cristianas meritorias; en efecto, el fiel (además de las numerosas indulgencias concedidas por la Sta. Iglesia a esta obra) se procura a sí mismo las siguientes ventajas espirituales: *a*) un gran premio por su obra de caridad; *b*) la gracia de comprender y conservar mejor su propia fe; *c*) la participación en los méritos de los misioneros y de los nuevos fieles.

6. TUTELA INTERNACIONAL. - Pennisi (en *Studi Senesi*, 1933, fasc. 3-4) sostiene con otros autores la protección internacional de las m. por los siguientes motivos: *a*) las m. exigen de la autoridad de un Estado su protección jurídica internacional; *b*) las m. exigen del principio de libertad de conciencia y de su obra civilizadora la protección jurídica internacional; *c*) las m. exigen de la personalidad internacional de la Iglesia la protección jurídica internacional. *Tar.*

BIBL. — DESCAMPS, *Histoire générale comparée des missions*, París, 1932; C. VROMANT, *Jus missionarium*, Louvain, 1934; S. PAVENTI, *La Chiesa missionaria. Manuale di missionologia dottrinale*, Roma, 1949; P. DE MONDREGANES, *Manual de misionología*, Madrid, 1947.

MÍSTICA. — 1. SIGNIFICADO DE LA PALABRA. El sustantivo m. y el adjetivo *místico* se entiende en sentidos bastante diversos.

En la teología católica bajo la palabra m. se entiende primariamente un conocimiento superior de carácter casi experimental de Dios, que habita en el alma en gracia. Este conocimiento no es ni puede ser fruto de inquisiciones y razonamientos, ni de cualquier otra práctica ejercitada por el hombre, sino sólo de una moción especial de Dios que se hace sentir en el alma cuando y como quiere. Este misterioso contacto del alma con Dios no es, sin embargo, una verdadera visión; las descripciones que de él dan los místicos dejan entrever que podría de algún modo parangonarse con la conciencia que en nuestras acciones tenemos de nuestra alma, aunque no

la veamos: Dios, causando admirables efectos en el alma (Rom., 8, 16), se hace como tocar por ella, como Principio que le da vida, y como Ser sumamente amable e infinitamente superior a todos nuestros conceptos. El ferviente amor sobrehumano, o sea infuso, de Dios, que va por lo regular unido a esta viva perfección de Dios, forma parte también de la m., entendida en un sentido estricto y católico. Las mociones divinas que mueven las facultades humanas a estos actos de conocimiento y de amor de Dios son gracias por excelencia místicas. Por derivación los teólogos llaman también m. a cualquier acción divina que hace activos los dones del Espíritu Santo (v. *Dones del Espíritu Santo*), y cualquier otra actividad de los mismos, los cuales son más frecuentemente en acto en las almas perfectas; más aún, se califica m. la actividad sobrenatural completa de aquellos en quienes prevalece el influjo de los dones del Espíritu Santo.

Se llaman además místicos en la teología católica, ciertos fenómenos de orden intelectual o psicofisiológico, que no son esenciales a la vida mística, pero que a veces acompañan a la unión mística con Dios, como son: las visiones y éxtasis, las locuciones o palabras sobrenaturales que son percibidas, los toques divinos, o sea deliciosos sentimientos espirituales, impresos en la voluntad, la levitación, las irradiaciones luminosas, los efluvios olorosos, la abstinencia prolongada, las llagas.

Junto a estas significaciones de la palabra m., todas sólidamente fundadas, existen otras. Bajo la palabra m. se entienden también en efecto las prácticas exteriores e interiores, por medio de las cuales algunos secuaces de religiones y sistemas falsos se esfuerzan por llegar a un especial contacto con Dios, así como algunos estados extáticos verificados en secuaces de estas sectas: así se habla de mística neoplatónica, musulmana, budista, etc.

Otros califican de místico a todo sentimiento religioso, por poco intenso que sea o de índole afectiva, más aún, a cualquier doctrina o manifestación religiosa.

Hay, finalmente, algunos que emplean la palabra m. para designar cualquier tendencia a lo suprasensible, como también cierta sentimentalidad prevalente en la vida de algunos individuos.

2. M. CRISTIANA. - En el seno del cristianismo, desde sus orígenes hasta los días que vivimos, ha florecido una auténtica m. Es falso atribuir todos los fenómenos místicos a una especie de psiconeurosis, como algunos incrédulos han hecho: el equilibrio moral de los grandes místicos cristianos y las obras de bien realizadas por ellos y llevadas a buen fin bastarían para demostrarlo. Es igualmente equivocado no ver en los fenómenos místicos más que una sublimación del amor sexual; si los vocablos «nupcias o matrimonio espiritual, caricias divinas» y otros similares, salen con frecuencia de la pluma de los místicos, la razón es que no existe otro lenguaje más adecuado para expresar de un modo analógico las ternuras de la mística unión del alma con Dios. Y no se puede decir que nuestros místicos sean víctimas de autosugestión o de alucinación: el heroísmo de que dieron prueba en el ejercicio de la virtud y las obras de grandísima utilidad pública realizadas por ellos no pueden ser inspiradas sino en una sublime realidad. No hay que confundir tampoco la m. con el sentimentalismo: éste no tiene nada que hacer con los genuinos fenómenos místicos y no es cultivándolo como el alma se prepara a las gracias especiales del Señor, sino mortificándola. La genuina vida mística supone una serie ascética y dolorosas purificaciones pasivas de los sentidos y del espíritu generosamente aceptadas y soportadas.

La Iglesia ha sido siempre rigurosa contra cualquier degeneración en el campo de la m.; una de las condenaciones más importantes es la del quietismo, en 1687 (Denz. n. 1221 ss.).

3. LLAMADA A LA VIDA MÍSTICA. - Es doctrina que tiende a hacerse cada vez más común entre los teólogos modernos y que cuenta muchos y fuertes defensores en la edad patrística y escolástica el que la unión mística con Dios, aun siendo un don gratuito del Señor, no se ha de colocar sin embargo entre las gracias, de suyo extraordinarias, como son, p. ej., las revelaciones, los éxtasis, las llagas; y que por parte de Dios hay una llamada, no siempre próxima, pero al menos remota, de todas las almas en gracia a esta unión. Si se tiene ante los ojos el que Dios está presente en toda alma en gracia, como objeto de especial conocimiento y amor, la unión mística del alma con Dios aparece como un elemento sin el cual la vida sobrenatural no alcanza aquí abajo la plenitud de su desarrollo normal. No es, por lo tanto, ilícito aspirar a esta unión y humildemente implorarla del Señor.

Si los que de hecho gozan el favor de la

unión mística con Dios son raros, esto no se debe a la naturaleza de esta unión, y a una arbitraria limitación de los favores por parte de Dios, sino al hecho de que muy pocos corresponden plenamente a la gracia y quieren sufrir sin resistencia las dolorosas purificaciones de los sentidos y del espíritu, sin las cuales el hombre queda desordenadamente apegado, aunque sólo sea de un modo muy sutil, a sí mismo y a las cosas creadas. El hecho de permanecer privado de la unión mística con Dios puede ser a veces consecuencia también de la ausencia involuntaria de ciertas circunstancias a causa de la cual almas, incluso generosas, que llegarían a la unión mística con Dios, sólo después de un tiempo más largo que la duración ordinaria de su vida terrena, de hecho, por falta de dichas circunstancias, como inteligencia y capacidad de una formación superior, no la alcanzan (v. también *Ascética* y *Mística*). *Man.*

BIBL. — A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927; G. MARECHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, París, 1924-1937; A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Brescia, 1940; F. CAIRE, *Précis de patrologie*, vol. I, París, 1927, p. 19-21; vol. II, París, 1936, p. 355-357; J. G. ARINTERO, *La evolución mística*, Madrid, 1952; NAZARIO DE SANTA TERESA, O. C., *Filosofía de la Mística*, Madrid, 1953; J. SEISDEDOS, *Principios fundamentales de la Mística*, 5 vols., Madrid, 1913-1917; J. G. ARINTERO, *Cuestiones místicas*, Madrid, 1956.

MISTICISMO. — 1. NOCIÓN. - La palabra m. se toma en sentidos muy diversos. Entre otros tenemos el de un contacto muy íntimo de carácter cuasiexperimental con Dios, que habita en el alma en gracia, y también el de la aspiración a esta unión; la tendencia de algunos autores, p. ej., de la escuela alejandrina, de San Agustín y de San Bernardo, a insistir sobre algún aspecto particular de la genuina vida mística, principalmente sobre las gracias místicas por excelencia y sus efectos en el alma; la opinión expresada en algunos sistemas filosóficos, como, p. ej., en el neoplatonismo y el bergsonismo, según los cuales sería posible llegar a un conocimiento intuitivo de Dios por medio de una facultad puramente natural, y de índole supraintelectual; la participación en antiguas sectas egipcias, helenistas, y orientales en los ritos de carácter simbólico y misterioso, llamados *misterios*, que debían causar una especial unión de los iniciados con la divinidad que veneraban; las prácticas exteriores e interiores con que los adeptos de religiones y sistemas falsos, como el budismo o el islamismo se esfuerzan por tener un contacto sentido con Dios. Algunos llaman también m. a la prevalencia de cierta sentimentalidad en la vida de algunas personas; la tendencia a lo suprasensible y a lo simbólico, y en este sentido se habla de m. también en el arte; más aún, se dice a veces m. cualquier sentimiento religioso, por poco intenso que sea ó de índole afectiva.

2. CONCEPTO CRISTIANO. - El alma que pasa a la otra vida en estado de gracia y que no tiene ya nada que expiar ve para siempre a Dios, Uno en naturaleza y Trino en personas, cara a cara, o sea, sin que entre Dios y el entendimimento humano haya la mínima sombra de una idea o cosa creada (I Cor., 13, 12; I Jn., 3, 2; Benedicto XII: Denz. n. 530; Conc. de Florencia: Denz. 693). Sin embargo, el hombre con solas sus facultades naturales se encuentra en la imposibilidad absoluta de contemplar intuitivamente a Dios, pero puede hacerse capaz de ello por medio de un hábito sobrenatural infuso por Dios y llamado *lumen gloriæ* (Conc. de Vienne: Denz. n. 475; Conc. Vaticano: Denz. n. 1808). El destino por parte de Dios del hombre a la visión beatífica es un don totalmente gratuito (San Pío V: Denz. n. 1021 ss.; Pío IX: Denz. n. 1671). En esta vida algunas personas ya muy adelantadas en la perfección son agraciadas con un conocimiento superior de carácter cuasiexperimental de Dios que habita en el alma en gracia. Esta viva perfección de Dios no es sin embargo una visión, ni es ni puede ser fruto de inquisición y razonamientos, ni de cualquier otra práctica ejercitada por el hombre, sino sólo de una moción totalmente especial y gratuita de Dios, que se hace como tocar por el alma, como principio que le da vida (Rom., 8, 16), y como Ser sumamente amable (v. *Mística*). En el seno del cristianismo ha florecido siempre una mística auténtica, a la cual preparan, aunque no son su causa, una seria ascética y dolorosas purificaciones pasivas de los sentidos y del espíritu generosamente aceptadas y soportadas. La Iglesia ha sido siempre rigurosa contra cualquier degeneración en el campo de la mística. *Man.*

BIBL. — L. ROURE, *Mysticisme*, en DAFC, III, 1014-1024; A. FONCK, *Mystique*, en DTC, X, 2599-2674; F. MARECHAL, *Études sur la psichologie des mystiques*, París, 1924-1937; J. DOMÍNGUEZ, *Filosofía mística española*, Madrid, 1947; M. HERRERO, *Escritores y místicos españoles*, Barcelona, 1951; E. HERNÁNDEZ, *Temperamento y mística*, en *Mauritania*, 87 (1951), 143-164.

MIXTA RELIGIÓN (Impedimento de). — 1. NATURALEZA DEL IMPEDIMENTO. - El canon 1060 del Código de derecho canónico

recuerda que la Iglesia prohibe severísimamente que se unan en matrimonio dos personas bautizadas de las cuales una sea católica y la otra esté adscrita a una secta herética o cismática. Si por otra parte existe peligro de perversión para el cónyuge católico o para la prole, el matrimonio queda prohibido por la misma ley divina. Este impedimento es, sin embargo, solamente impediente y no dirimente, es decir, que si un matrimonio mixto es celebrado sin dispensa, será válido, aunque ilícito.

2. Dispensa del impedimento. - Para la dispensa de este impedimento la disciplina varía según los diferentes países, aun cuando la Iglesia requiere siempre causas justas y graves.

En los países en que la mayoría o la casi totalidad es católica, como España, la Santa Sede, y específicamente el Sto. Oficio, rara vez y con dificultad dispensa; en cambio, donde los católicos están mezclados con los acatólicos y más aún donde constituyen una minoría, la dispensa es más fácil y la conceden los Obispos, siempre que el cónyuge acatólico dé garantías serias (v. *Cauciones*), por lo general por escrito, de apartar del cónyuge católico todo peligro de perversión y ambos cónyuges den promesa segura de bautizar y educar a todos los hijos que tuvieran en la religión católica (can. 1061).

Además el cónyuge católico tiene la obligación de procurar del mejor modo que pueda la conversión del otro (can. 1062).

3. Formalidades que se han de observar en la celebración. - A estos esposos se les prohibe celebrar ningún rito acatólico en su boda; solamente podrán presentarse ante el ministro acatólico si éste desempeña el cargo de oficial del registro civil (can. 1063). La celebración católica de los matrimonios mixtos no habrá de tener ninguna solemnidad y pompa; no se podrá celebrar nunca la Sta. Misa (can. 1064). Con esto quiere demostrar la Iglesia cuánto aborrece estos matrimonios de los cuales suelen seguirse efectos deporables, aun cuando no falten también algunos ejemplos de conversiones sinceras debidas a la unión de una parte acatólica con una católica; pero según la experiencia general y la mente de la Iglesia esto constituye solamente una excepción, mientras que los peligros y daños de las nupcias mixtas son siempre mayores y más corrientes.

Quien celebre este matrimonio sin dispensa cae bajo diversas penas canónicas, incluso la excomunión: sin embargo, el matrimonio seguiría siendo válido. *Bar.*

BIBL. — J. J. Feye, *Dissertatio canonica de matrimoniis mixtis*, Lovaina, 1847; V. Couke, *De impedimentis mixtæ religionis et disparitatis cultus*, en *Collat. brugen.*, 24 (1924), 454-458; G. Ter Haar, *De matrimoniis mixtis eorumque remediis*, Torino, 1931; J. B. Geniesse, *Efficax antidotum ad matrimonia mixta præcavenda*, Roma, 1923; Th. O. Martin, *Marriage with a baptized non catholic*, New York, 1935; P. Ciprotti, *Adnotationes (ad resolutiones S. C. S. Offici de cautionibus in mixtus uptiis præstandis)*, en *Arch. di dir. ecclesiastico*, 3 (1941), 430 ss.; T. G. Barberena, *Matrimonios mixtos*, Madrid, 1955.

MODA. — 1. Como ocasión de pecado. - La m. se considera en teología moral bajo el aspecto de ocasión de pecado (v.); por lo tanto no se reprueba en sí misma y por sí misma, antes al contrario la moral católica admite, sobre todo en la mujer, un cuidado sano en vestir según los tiempos y los lugares. Pero es necesario que el modo de vestir no sirva para la excitación de los sentidos: por lo tanto hace mal la mujer que aunque no sea más que por ligereza y vanidad, sigue una m. indecorosa o indecente.

2. Valoración del pecado. - Evidentemente perteneciendo el vestido a la organización secundaria del pudor instintivo, para determinar qué m. se de juzgar indecente, se han de tener presentes muchas circunstancias de tiempo, de lugar y de personas. *Fel.*

BIBL. — I. De La Vaissiere, *El pudor instintivo*, Madrid, 1950; G. Combes, *Le retour offensif du paganisme*, París, 1938; A. Fontana, *Malattia della moda*, Torino, 1939; I. Card. Gomá, *Las modas y el lujo*, Toledo, 1938.

MODESTIA. — 1. Sentido escolástico. - La m. (de *moderar* en el sentido de gobernar) puede tener diversos significados. Sto. Tomás la llama parte potencial de la templanza (v.). En efecto, la templanza modera y frena los placeres del tacto, esto es, del gusto y de la función sexual, que son los más difíciles de moderar; debe haber, pues, otra virtud que modere los demás apetitos, la cual por lo tanto en su razón formal, esto es, en cuanto ordenación de los apetitos, se asocia con la templanza.

Entendida así en sentido amplio, la m. es la virtud que ordena todos los apetitos y acciones, internas y externas, que no presentan una dificultad particular por la cual hayan de ser asignadas a una virtud especial. Pero en un sentido más restringido, la m. se refiere solamente a los actos y cosas externas que modera según la recta razón. Esta virtud, pues, nos induce a un cuidado

razonable en nuestras acciones y en nuestras cosas externas (vestidos, adornos, etc.) según nuestro estado, teniendo el justo medio entre la exageración y la negligencia.

2. Sentido moderno. - En el lenguaje moderno el significado escolástico en el sentido más amplio no se usa ya, sino sólo el más restringido *(modestia morum et cultus)* y solamente en el sentido negativo, esto es, de un cuidado sin exageración. Pero muy a menudo esta palabra tiene en nuestros días un sentido aun más específico y se refiere solamente a aquellos actos y cosas externas que tienen cierta relación con la virtud de la pureza. En este sentido es la virtud que modera nuestras acciones y cosas externas de manera que nos haga evitar toda excitación en nosotros mismos o en otras personas de las pasiones sexuales.

3. Función. - La m., en este último sentido específico, no coincide con la castidad, ni tampoco con la pudicicia, aun cuando a veces se la confunde con esta última (v. *Pudicicia, Pudor*); pero es su defensa externa y su efecto; la m. tiende a: *a*) atraer la atención sobre la parte superior del hombre, su alma, que ha de dominar el campo sexual; *b*) prevenir las tentaciones y los peligros que se oponen a la pureza. La educación de la m. es, por lo tanto, de vital importancia para la conservación de la castidad individual y de la moralidad pública. La m., en sentido más amplio, se diferencia en su aplicación práctica según tiempo y lugar, y también según la condición individual de la persona (lo que es exagerado para uno puede no serlo para otro). La m. en sentido estrictísimo, puede ser alguna vez diversa según los lugares y los tiempos (un vestido que se juzga muy inmodesto en un lugar o tiempo determinado, puede serio menos en otros tiempos y lugares); sin embargo, considerando el hecho de que esta m. tiene una función no sólo individual, sino también social, no se puede decir que su aplicación se diferencie según la apreciación individual de cada persona; ha de ser por lo tanto juzgada más bien objetivamente, sin tener en cuenta el grado de excitabilidad de esta o de aquella persona. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 143, 160, 168-169; B. Merkelbach, *Summa theol. mor.*, París, 1935, n. 944-946; 1057-1068; E. Hocedez, *Pour la modestie chrétienne*, en *Nouv. rev. théol.*, 52 (1925), 396-413; M. Card. Massimi, *La modestia cristiana*, Ciudad del Vaticano, 1946.

MONEDA. — 1. Necesidad. - Para satisfacer sus múltiples necesidades los hombres se encuentran en la necesidad imprescindible de cambiar sus productos. Los productos pueden ser cambiados uno por otro, pero desde los tiempos más remotos se vió la oportunidad de que una mercancía determinada fuese elegida para representar el papel de intermediaria en la verificación de todos los cambios (v. *Cambio*): esta mercancía es la m. o dinero.

2. Origen y naturaleza. - En los diversos tiempos y en los diversos lugares fueron usadas como monedas las mercancías más dispares, que eran las que en aquel determinado ambiente histórico tenían un mayor grado de garantía: barras de sal en Abisinia, pieles en Siberia, conchas en el Océano Índico, bueyes en Europa Central, tabaco en Virginia, etc.

Con el progreso de los tiempos, sobre todo cuando los cambios se hicieron más numerosos y el mercado se extendió, se adoptaron como monedas los metales preciosos: oro, plata, cobre, a lo cual se llegó por sus características: precio de inalterabilidad casi invariable, divisibilidad, homogeneidad, fácil elaboración, reconocimiento no difícil por su color, sonido y peso. En los tiempos modernos se ha extendido hasta hacerse universal el uso del papel m.; más aún, puede decirse que éste constituye un carácter especifico del mundo económico de nuestra época.

Hoy la moneda puede ser:

a) *metálica* o m. tipo: su valor legal o nominal corresponde al valor en el mercado del metal que la constituye, con una pequeña diferencia por los gastos de acuñación;

b) *papel*, que a su vez puede ser: 1) *representativa* o fiduciaria o de curso libre, cuando a requerimiento del portador puede ser convertida en m. metal tipo por parte del Estado o del Instituto de emisión correspondiente; 2) *papel moneda* o de curso forzoso, cuando, aunque debe ser aceptada en pago en virtud de la ley, no es admitida a la conversión (v. *Inflación*);

c) importancia muy considerable revisten en los cambios los sustitutivos de la m., sobre todo los *cheques* extendidos sobre cuentas corrientes bancarias.

3. Valor de cambio. - La m. cumple ante todo con una función de intermediaria en el cambio de bienes económicos.

En segundo lugar la m. sirve de medida de todas las mercancías, de todos los valores. Toda mercancía referida a las demás tiene un valor de cambio: valor determinado por la relación de su unidad con la de las otras mercancías. Si, p. ej., con un kilo de trigo

se compra un litro de vino, se dice que el valor de cambio del trigo respecto al vino es de uno a uno; pero como el valor de cada mercancía no se puede prácticamente determinar confrontando cada una con todas las demás —lo cual implicaría cálculos extraordinariamente complicados y difíciles—, se acostumbra referirlas todas a una misma mercancía, esto es, a la m. Esto facilita muchísimo la medida de los valores y la formación de los precios que son precisamente los valores expresados en m.

En tercer lugar la m. sirve de medio de atesoramiento o ahorro. Con frecuencia los hombres están en posesión de bienes que no pueden conservar por ser bienes de naturaleza perecedera; por otra parte no necesitan adquirir con ellos otros bienes de consumo inmediato por no tener necesidades actuales que satisfacer: entonces los ceden para tener m., bien que no perece y que conserva siempre su valor; en esto consiste el proceso de ahorro o atesoramiento.

4. Poder de adquisición. - La m. tiene también su precio que se suele denominar poder de adquisición.

El precio de la m., como el de toda otra mercancía, está sometido a la ley de la demanda y de la oferta (v.), esto es, está determinado por la masa monetaria disponible en un mercado en la unidad de tiempo y por la demanda que de ella existe. Si crece la masa monetaria, decrece su valor y por lo tanto asciende el precio de los productos; mientras que si la masa monetaria decrece, sube su valor y desciende el de los productos.

Pero la m. conserva siempre su carácter esencial de bien instrumental; esto es, bien empleado, como hemos visto, en la verificación de los cambios de todos los productos. Ahora bien, en un mismo espacio de tiempo una misma m. puede ser usada para uno, dos o más cambios: es evidente que tanto menor será el volumen de la m. requerido, cuanto mayor es su velocidad de circulación; por lo cual el valor de una m. es inversamente proporcional a dos elementos: volumen (o cantidad) y velocidad de circulación. Toda variación en la relación entre cantidad y velocidad de la m. por una parte y el volumen conjunto de los demás bienes económicos por la otra lleva también consigo una variación en el precio de la m. Es un fenómeno probado que con la marcha del tiempo la cantidad de m. y su velocidad crecen más de lo que crece el volumen conjunto de los demás bienes; por lo cual su precio real o poder real de adquisición está fatalmente destinado a decrecer, aun cuando su precio nominal permanezca inalterable (v. *Precio*). Síguese también de aquí que el que presta m. hoy se encuentra en una posición de disfavor respecto al que la habrá de restituir mañana, ya que mañana la misma m. presentará el mismo valor nominal, pero un poder de adquisición disminuído. Se ha de observar además que el que presta m. ordinariamente es el ahorrador y el prestador de trabajo. Este ultimo cede su trabajo valorado en m. (salario); mientras aquel a quien la m. es prestada es el empresario: de aquí se sigue que la coyuntura (v.) juega casi siempre en favor de este último y en daño del interés y del salario: esto se ha verificado como todos saben en proporciones enormes en este último período de tiempo.

5. Datos morales. - La naturaleza y la función de la m. deben tenerse presentes en la valoración moral de las relaciones económicas entre los hombres, p. ej., en los contratos de trabajo, determinación del interés, etc. *Pav.*

BIBL. — G. Del Vecchio; *Ricorda sopra la teoria della moneta*, Milano, 1932; A. Canaletti Gaudenti, *Elementi di economia politica generale e corporativa*, Roma, 1942; G. U. Papi, *Elementi di economia politica*, Milano, 1946; Ch. Rist, *Historia de las doctrinas relativas al Crédito y a la moneda*, Barcelona, 1945; M. Riquet, *El cristiano frente al dinero*, Bilbao, 1948.

MONOPOLIO (Régimen de). — 1. Noción. Existe un régimen de m. cuando hay un único detentador respecto de una determinada mercancía o de un servicio determinado.

El m. puede ser: a) *natural:* cuando se debe a factores productivos naturales (fuente de agua, posiciones de montaña o de rivera); b) *consuetudinario:* cuando de hecho la propiedad de una mercancía o de un servicio se reserva a una persona o familia (ciertos productos especiales o métodos curativos); c) *legal:* cuando es fijado por la ley (m. de tabaco y de petróleos en España).

Lo que caracteriza el régimen de m. es la irreproductibilidad del bien o del servicio monopolizado. En régimen de competencia la subida del precio de un bien o de un servicio encuentra un freno en el hecho de que otro puede producir o prestar el mismo bien y servicio ofreciéndolo a un precio más favorable; este fenómeno queda excluído del régimen de m., ya que el monopolista es el único detentador del bien o del servicio.

2. Naturaleza. - Cuanto más se rebaja el precio de una mercancía tanto mayor es el

número de los que la pueden adquirir, mientras que el número de éstos se reduce en razón inversa a la elevación del precio. Por lo cual el monopolista puede jugar sobre el precio o sobre la cantidad, pero no sobre ambos al mismo tiempo. Si eleva el precio disminuirá necesariamente la cantidad; si quiere aumentar la cantidad se ve obligado a disminuir el precio, de otra manera parte de la mercancía quedará sin vender. Por este motivo el monopolista movido exclusivamente por el interés económico no pretende despachar la mayor cantidad posible del producto monopolizado, ni obtener tampoco el precio más elevado; trata por el contrario de expender la cantidad que le permita realizar el precio más productivo, esto es, el mayor rédito neto complexivo.

3. Defectos y virtudes. - Se ha afirmado muchas veces que el régimen de m. obstaculiza el progreso, ya que el monopolizador, estando defendido de la competencia, no se siente presionado por ningún estímulo para realizar perfeccionamientos en la empresa propia; dícese igualmente que con él se perjudica el interés de los consumidores. En efecto, el monopolizador, como hemos visto, al combinar el precio con la cantidad, se inclina naturalmente a tener en cuenta su provecho más que el bien común.

Eso responde a la verdad, pero es también cierto que el régimen de m. en relación con el de competencia presenta elementos positivos. Ante todo en él se ahorran los gastos, a veces ingentes, consumidos para sostener la competencia. En segundo lugar ofrece una mayor estabilidad, haciendo más fácil al monopolizador proporcionar la producción al consumo. En tercer lugar, sobre todo cuando el monopolizador es una entidad pública, el precio puede ser fijado en el nivel que permita el acceso a la mercancía o al servicio del mayor número posible de consumidores. Por último, se ha de observar además que si el monopolizador realizase un beneficio, en la hipótesis de que fuese un ente público, este beneficio podría hacerse refluir nuevamente a la comunidad. Por lo cual no es siempre necesario emitir un juicio negativo sobre el régimen de m., especialmente cuando se trata de productos de gran consumo y de servicios indispensables a la normalidad de la vida social.

4. Valoración moral. - Aun cuando el m. es justo en sí, no puede exceder en sus beneficios los límites del precio sumo de la mercancía (v. *Precio justo*), a no ser que se trate de monopolios que revisten el carácter de impuestos por parte del Estado. Los beneficios excesivos son tanto más inicuos cuanto más gravan géneros de primera necesidad. *Pav.*

BIBL. — F. Vito, *I sindacati industriali*, Milano, 1932; G. Luzzatto, *Storia economica dell'età moderna*, Padova, 1934; G. U. Papi, *Elementi di economia politica*, Milano, 1946.

MORA. — 1. Noción. - M. (del lat. *mora*) de suyo significa retraso; en su significado técnico jurídico es un retraso ilegítimo en el cumplimiento de un deber. La m. en general se refiere al deudor (cfr. CCE, art. 1100), porque es él quien tiene una obligación (pagar) mientras que el acreedor tiene un derecho (recibir la parte que le corresponde); pero es común la distinción entre m. del deudor y m. del acreedor. Estos dos conceptos significan en este caso retraso en el cumplimiento, ya que el deudor también puede tener interés en liberarse de la deuda incluso antes del tiempo establecido, si está en condiciones de pagar (el tiempo establecido para el pago al acreedor es en favor del mismo deudor). Por esta razón si el acreedor no está obligado a recibir el cumplimiento de la obligación antes del término del plazo fijado es justo que el deudor no tenga que sufrir daños como consecuencia del obstáculo opuesto por la contraparte, cuando también de él depende la posibilidad de la prestación efectiva.

2. La m. en la legislación española. - Según el CCE (art. 1100) incurren en mora los obligados a entregar o hacer alguna cosa, desde que el acreedor les exija judicial o extrajudicialmente el cumplimiento de su obligación.

No será sin embargo necesaria la intimación del acreedor para que la mora exista: 1) cuando la obligación o la ley lo declaren así expresamente; 2) cuando de su naturaleza y circunstancias resulte que la designación de la época en que había de entregarse la cosa o hacerse el servicio fué motivo determinante para establecer la obligación. En las obligaciones recíprocas ninguno de los obligados incurre en mora si el otro no cumple o no se allana a cumplir debidamente lo que le incumbe. Desde que uno de los obligados cumple su obligación, empieza la mora para el otro.

Quedan sujetos a la indemnización de los daños y perjuicios causados los que en el cumplimiento de sus obligaciones incurrieren en dolo, negligencia o morosidad y los que

de cualquier modo contravinieren al tenor de aquéllas (art. 1101). La indemnización de daños y perjuicios comprende no sólo el valor de la pérdida que haya sufrido, sino también el de la ganancia que haya dejado de obtener el acreedor, salvas las disposiciones siguientes (art. 1106): los daños y perjuicios de que responde el deudor de buena fe son los previstos o que se hayan podido prever al tiempo de constituirse la obligación y que sean consecuencia necesaria de su falta de cumplimiento. En caso de dolo responderá el deudor de todos los que conocidamente se deriven de la falta de cumplimiento de la obligación (art. 1107). Si la obligación consistiere en el pago de una cantidad de dinero la indemnización, no habiendo pacto en contrario, consistirá en el pago de los intereses convenidos, y a falta de convenio, en el interés legal. Mientras no se fije otro por el gobierno éste será el de 6 % al año (art. 1108).

Este tipo de interés fué reducido por la ley de 2 de agosto de 1899 al 5 % y posteriormente por la de 7 de octubre de 1939 al 4 %.

Queda extinguida la obligación que consista en entregar una cosa determinada cuando ésta se perdiere o destruyere sin culpa del deudor y antes de haberse éste constituído en mora (art. 1182).

La m. puede extinguirse por convenio, por pago, por oferta o consignación de la cosa debida o por cumplimiento de la obligación. Los efectos de la m. se resuelven en el pago de intereses estipulados o legales. *Tr.*

3. Moralidad. - Aunque el derecho local no considerase la m., estaría prohibida por la misma ley natural en el principio lógico: no hagas a los otros lo que no quieras se te haga a ti. Ahora bien, el retraso en el pago o en la prestación, lo mismo activo que pasivo, puede ocasionar un grave daño a la otra parte y por lo tanto en materia grave y circunstancias graves se comete pecado grave, salvo el caso de conciencia errónea o inadvertencia. *Sir.*

BIBL. — C. Scute, *La mora del creditore*, Catania, 1905; A. Martel, *La mora del debitore, requisiti del diritto...*, Padova, 1930.

MORAL DE LA SITUACIÓN. — 1. Noción. Moral o ética de la situación no es tanto un cuerpo de doctrina como un fenómeno; es una tendencia de la moralidad, un espíritu, una mentalidad, más bien que una moral propiamente dicha. En efecto, no se encuentra íntegramente codificada en un documento auténtico. Pero se comprueba un poco por todas partes y bajo las formas más dispares; tiene sus manifestaciones más o menos características sobre todo en la literatura, donde habitúa a un público demasiado confiado o demasiado *snob*, a oponer a las leyes de la Iglesia católica que se juzgan demasiado rígidas, la ley simple y soberana de la conciencia individual.

Esencialmente consiste por lo tanto el error en querer sustituir las normas objetivas, los imperativos comunes por las aspiraciones subjetivas y por el sentimiento personal en todas las respuestas a los mil problemas de orden moral que se presentan en el curso de la vida.

2. Origen y concausas de la m. de la situación. - El error se refleja crudamente en las diversas exigencias y deficiencias de la mentalidad contemporánea: debilitación, incluso en no pocos católicos practicantes del espíritu de fe, de humildad, de confianza en la Iglesia, predominio del espíritu racionalista, especialmente en los que profesan abiertamente la moral laica, sed desordenada de emancipación y tendencia desenfrenada a las reivindicaciones de toda suerte; malestar, sentido particularmente entre los casados, que juzgan la moral católica incompatible con sus posibilidades individuales y sociales; finalmente, y sobre todo, el clima existencialista que impregna tan profundamente el pensamiento moderno.

Esta orientación se encuentra en muchas tendencias que rara vez se exponen de una manera sistemática. Así en el libro de E. Michel, *Ehe, eine Anthropologie der Geschlechtsgemrinschaft* (2.ª ed., Stuttgart, 1950), puesto en el Índice (Decr. Sto. Oficio, 15 diciembre 1952), se encuentra una arriesgada aplicación de la m. de la situación a los problemas del matrimonio. Han reprochado igualmente algunos a Th. Stein Büchel, teólogo y filósofo de valía muerto recientemente, haberse pronunciado en favor de una moral personal. Frecuentemente a fuerza de subrayar el elemento personal de la situación no pone suficientemente en claro el sentido de la ley y de lo universal. Steinbüchel ha sufrido fuertemente el influjo de las doctrinas personalistas de muchos filósofos y teólogos no católicos, como F. Ebner, M. Buber y S. Kierkegaard.

La m. de la situación depende en efecto de una manera evidentísima de la teología protestante. E. Michel lo admite abiertamente.

3. Crítica. - Indudablemente los católicos que sufren el influjo de la m. de la situación no han considerado suficientemente que la moral de los pensadores protestantes se encuentra estrictamente ligada a los dogmas fundamentales de su teología. Léase a este propósito el tratado de la moral protestante de E. Brunner o el más reciente de H. Thielicke, o consúltese la abundante literatura aparecida después de 1945 sobre el derecho natural y las bases teológicas del derecho.

El problema es muy antiguo; es el problema de los universales y de su aplicación al plano de la vida moral. Apóyase en una filosofía que se niega a reconocer en todo ser humano y en algunas situaciones particulares experimentadas por el individuo las estructuras universales de una misma esencia; filosofía según la cual sería igualmente falso afirmar que la esencia se encuentra particularizada de una manera absolutamente única. Por consiguiente, en esta perspectiva la ley moral general no puede comprenderse ya como un enunciado que tenga un valor real para el hombre concreto en una particular situación. Aquí está el sofisma: del hecho de que una ley general sea incapaz de comprender totalmente una situación concreta, se deduce erróneamente que la situación no puede de algún modo someterse a esta ley.

Esta m. de la situación llevada al extremo no debe interpretarse solamente como una simple fuga ante el pesado deber de la integridad moral. De hecho si sus defensores niegan el valor absoluto de las normas universales, algunos entre ellos lo hacen porque piensan que de este modo salvaguardan mejor la soberanía eminente de Dios. Una ley que valiese sin excepción ninguna, piensan ellos, sería una potencia absoluta en un solo absoluto, Dios. No advierten, sin embargo, que la ley es absoluta sólo en aquella medida en que participa de la esencia absoluta de Dios. Bajo este aspecto, es cierto, es efectivamente absoluta.

Desde el punto de vista antropoteológico, los defensores de la m. de la situación basan la naturaleza no absoluta de la obligación en el carácter personal de las relaciones que unen al hombre con Dios y a los hombres entre sí. Nosotros, dicen ellos, consideramos la ley como un intermediario entre Dios y el hombre, que viene a turbar una colaboración inmediata por la que el hombre se esforzaría, con la eficacia de su propia y libre actividad, en dar al llamamiento de Dios una respuesta adaptada a la situación presente. No hacen más que señalar que la esencia del hombre, no menos que la ley divina revelada, es una Palabra permanente de Dios Creador y Redentor. Y el hombre tiene el deber de responder, porque ya no es una pura persona, sino que es el hombre, insertado ya en el desenvolvimiento histórico de la Revelación.

No hemos de pensar que estas tendencias de la filosofía moderna, de la ética protestante o de un pensamiento católico de vanguardia estén exentas de todo interés auténtico. La ética protestante tiene razón cuando interpreta la «situación» —y no solamente la situación-límite extrema a la manera de los existencialistas— como un llamamiento único de Dios al cual responde el hombre con una decisión personal: en efecto, asumir una situación implica que uno toma una posición respecto de Dios. Y esta actitud constituye el mismo elemento primario en relación con la decisión moral, o por mejor decir, dentro de esta decisión.

Saben todos que no es sólo con la dialéctica, sino sobre todo con la virtud de la prudencia como ha de regular cada uno su propia conducta juntamente con la rectitud de intención.

Pero pretender resolver las dudas prácticas propias sin la referencia obligatoria a los preceptos comunes y a los principios universales es una cosa muy distinta. Olvidar entre otras cosas que las leyes negativas del derecho natural se imponen a todos indistintamente, porque tienden por definición a los actos intrínsecamente malos, que nunca, en ningún caso, pueden ser permitidos, es destruir de golpe toda la moral.

Ciertamente alguno podrá legítimamente presentar su buena fe, que le servirá de excusa subjetiva, y habrá de admitirse que este tal haya errado sólo materialmente. Pero esto no autoriza a erigir en regla que uno pueda impunemente desinteresarse del valor objetivo de los actos propios.

En cuanto a los preceptos positivos que en el lenguaje escolástico obligan siempre, pero no por siempre *(semper at non pro semper)*, es cierto que en ocasiones podrá alguno encontrarse dispensado o excusado incluso objetivamente, a causa de una gran dificultad en aquel caso particular. Pero subsiste el principio de que en la medida de lo posible (física o moralmente hablando) hay que conformarse a estas prescripciones relativas al bien común. De hecho el poner fuera de la

norma objetiva, aunque sólo sea materialmente, nuestras actividades afecta a todo el orden general, a la marcha de la vida en común; y ésta a su vez influye fuertemente en el destino de cada uno. Finalmente, el esfuerzo por una armonización objetiva de nuestra conducta individual es un homenaje indispensable al Absoluto, del cual dependemos totalmente; es el signo del respeto necesario que debemos a la dignidad de nuestra naturaleza específica.

Vense aquí los riesgos enormes de ilusiones a que se expone el que no se deja guiar más que por su punto de vista solitario e inmediato para apreciar los valores, tan terribles en sus consecuencias, en sus relaciones con todo lo real que los reviste.

4. Condenación. - La peligrosidad de esta nueva tendencia en el campo moral es evidente, por lo cual no es de admirar que la Iglesia la haya condenado. El documento oficial de condenación es el decreto del Santo Oficio de 2 febrero 1956 (AAS, 48 [1956], 144-145).

El documento ha ido precedido por tres solemnes declaraciones pontificias, que denuncian el mismo error de una moral individualista, subjetiva, en oposición a la moral tradicional demasiado abstracta. En su radiomensaje de 23 marzo 1952 a los educadores cristianos el Papa denunciaba el mal ocasionado al conocimiento humano por los que pretenden sustraerse a todas las obligaciones impuestas por la ley divina, sustituyéndola por el absoluto albedrío de sus propias determinaciones (AAS, 44 [1952], 273). El 18 de abril siguiente todo el discurso a los delegados de la *Fédération mondiale des jeunesses féminines catholiques* fué consagrado a la m. de la situación, equiparada a un existencialismo, a un actualismo, a un individualismo ético (AAS, 44 [1952], 414). Finalmente, el 13 de abril de 1953, el Sumo Pontífice volvía sobre el mismo asunto, con ocasión del V Congreso Internacional de psicoterapia y de psicología clínica, para poner de relieve el peligro que existe en querer proponer una «moral personalista» contra la moral tradicional, prudentemente abstracta para adoptarse a las exigencias del hombre concreto (AAS, 45 [1953], 278).

Al católico frente a una toma de posición tan neta y tan lógica de la Iglesia no le queda más que obedecer. Por lo demás, la moral tradicional ha dado siempre su justa importancia a las circunstancias del acto humano (v.). *Pal.*

BIBL. — J. Fuchs, *Morale théologique et morale de situation*, en *Nouv. rev. théol.*, 76 (1954), 1073-1085; A. Boschi, *Una nuova moral; la così detta etica della situazione o della circostanza*, en *Palestra del clero*, 35 (1956), 969-980; D. J. Ollería, *En torno a la moral nueva*, en *Est. Franciscanos* (1953), 229-240; A. Peinador, *Sobre la nueva moral*, en *Vida religiosa* (1952), 351-358; M. Zurdo, *La moral nueva y sus repercusiones*, en *Ilustración del Clero* (1952), 249-252; A. Peinador, *A propósito de la Instr. de la Sda. Congr. del Sto. Oficio acerca de la moral de la situación*, en *Salmanticensis* (1956), 195-206.

MORAL INDEPENDIENTE. — 1. Diversas acepciones. - Bajo este nombre se esconden doctrinas muy diversas, cuyo único aspecto común es negativo, y consiste en la independencia señalada: pero difieren en sus elementos positivos, esto es, en la identificación objetiva del yugo de que se quieren librar y en la actitud subjetiva que asumen frente a dicho yugo. Considerando las diferencias objetivas tenemos la m. independiente de la religión (cristiana, positiva), de la idea de Dios, de la metafísica, de la sanción, de la obligación. En cambio, considerando las diferencias subjetivas tenemos la m. agnóstica, que se contenta con ignorar todos los yugos; la m. escéptica que se encierra en la duda y no se atreve a pronunciarse sobre el valor de los yugos que rehusa; la m. dogmática, pero de un dogmatismo revolucionario, que rechaza los viejos dogmas, venerandos e incómodos, para sustituirlos por dogmas nuevos, irrespetuosos, excesivamente cómodos. En nuestro examen no seguiremos estas actitudes subjetivas, porque nos obligarían a revisar todos los sistemas de filosofía, desde el idealismo al materialismo; en cambio, hemos de caminar sobre las huellas de las diferencias objetivas, descendiendo por una escala de cinco grados.

2. M. independiente de la moral cristiana (positiva). - Este primer grado, si queremos identificarla de un modo positivo, hemos de llamarlo el grado de la ética natural. La doctrina encerrada en él puede entenderse de un modo conforme con la católica, en cuanto se limita a afirmar que el hombre, aún sin el auxilio de la revelación divina, es capaz de conocer las normas de la acción humana, que reciben el nombre de ley natural. Sin embargo, esta doctrina se entiende con frecuencia en un sentido que está en pugna con el pensamiento católico, en cuanto rehusa toda intervención de la religión revelada en el mundo moral; esto es, niega que Dios pueda ayudar al hombre a conocer mejor el contenido de la ley natural y excluye que Dios pueda añadir nuevos mandatos a

esta ley. En estas negaciones y exclusiones convienen muchos apóstoles fanáticos de la religión natural y de la ley natural, tipo Rousseau.

3. M. INDEPENDIENTE DE LA IDEA DE DIOS. Éste es el grado de la m. atea; y su posición es bastante más delicada que la anterior. Es tal vez posible dar a la frase un sentido aceptable, pero a condición de distinguir bien dos problemas: uno psicológico y otro metafísico. La psicología humana es tan compleja que crea posiciones difíciles de explicar. Precisemos los términos. Mientras permanecemos en el campo de los hechos o de los estados de conciencia comprobamos que el hombre puede dejar convivir en sí mismo teorías ateas y un sentido moral digno; puede negar a Dios y continuar sintiendo la voz imperiosa de la conciencia; y puede esforzarse también por obedecer a esta voz misteriosa. Pero si traspasando el hecho nos preguntamos por el origen, el significado, el valor de los mandatos de nuestra conciencia, esto es, si ponemos el problema en términos metafísicos, entonces en la hipótesis atea no encontramos ninguna respuesta satisfactoria. Si no hay Dios no sabemos qué valor puede tener la voz de la conciencia, que nos impone estas obligaciones. El imperativo ético desciende entonces al nivel de una ilusión, de la que el hombre sabio se libra o de una violencia ante la cual se rebela el hombre digno. La imposibilidad metafísica de una ética sin Dios es la profunda enseñanza de las filosofías que, como la de Kant, negándose a llegar a Dios por los caminos de la razón especulativa se dejan conducir a él siguiendo los senderos de la razón práctica.

4. M. INDEPENDIENTE DE LA METAFÍSICA. - Esta fórmula viene casi a coincidir con la anterior en cuanto que muchos rehusan acercarse a la metafísica porque temen que ésta les conduzca hasta Dios. Dejemos a estos cobardes en el recinto de los ateos. Nos ocupamos aquí, en cambio, de los que renuncian a la metafísica por motivos más laudables, reducibles todos al deseo de dar a la m. (y tal vez también a la fe en Dios) una base más sólida y más universalmente admitida que los abstrusos y siempre variables argumentos filosóficos. Aplaudimos tan nobles motivos, pero observamos que la renuncia, inspirada por ellos, es imposible, porque la acción humana se encuentra insolublemente relacionada con los problemas de la metafísica. La doctrina y la práctica moral dependen necesariamente de la respuesta que se dé a las eternas preguntas sobre el origen y el destino del hombre, que envuelven toda la concepción del universo, y por lo tanto, están ancladas en la metafísica. Mientras no respondamos a estas preguntas nuestra ética estará siempre en el aire; por donde tuvo mucha razón el que dijo que abandonar la metafísica por miedo a construir en la arena es lo mismo que reducirse a edificar sobre las nubes. Una contraprueba de esta imposibilidad se puede ver en la debilidad de todos los sustitutos de la metafísica llamados sucesivamente en sostén del edificio moral, de la fisiología a la sociología, de la estética a la solidaridad.

5. M. INDEPENDIENTE DE LA SANCIÓN. — Esta independencia es una forma de orgullo unas veces infantil y otras heroico, que afecta no temer castigos ni aspirar a premios y protesta que cumple con el deber por el deber, que realiza el bien por el bien. La m. católica no rehusa ningún heroísmo, pero, consciente de la debilidad humana, no prohibe recurrir a la esperanza del premio y al temor del castigo, como para buscar en ellos una ayuda para obrar el bien y huir el mal. Ciertamente condena también el espíritu ruin del mercenario que no busca más que las recompensas; pero tampoco tiene mucha confianza en la ostentación sistemática del desinterés. Imponer el uso de muletas a quien tenga las piernas sanas sería una necedad; pero prohibir su uso a los cojos, sería una crueldad; y en el mundo ético hay muchos cojos y también los sanos tienen sus momentos de debilidad. El puritanismo de los estoicos y de Kant no es a propósito para el género humano, tal como es.

6. M.ª INDEPENDIENTE DE LA OBLIGACIÓN. — Ésta es la última etapa del descenso y el punto extremo del puritanismo ético, que, para librar la conciencia de toda sombra de constricción, llega a suprimir el sentido del deber. Nos limitaremos a dos comprobaciones. La primera es que el miedo del deber se debe a una confusión del mundo moral con el jurídico. Es en la cicunscripción del derecho, rincón angosto del gran reino ético, donde la obligación se presenta revestida con los caracteres de exterioridad, coactividad, hostilidad, que la hacen tan odiosa. La conciencia moral, especialmente cuando es un poco refinada, no experimenta nada de esto; su deber coincide con su amor. La segunda comprobación es que la muerte del sentido del deber podría preverse como término obligado del descenso que hemos visto recorrer a la m. independiente. Caídas una por una

todas las bases del edificio había de arruinarse el mismo edificio; y el edificio ético, para la filosofía del buen sentido, ha sido siempre el reino del deber. Era, pues, lógico que m. y deber cayesen juntos. Quien dió forma a esta última proclama de independencia (Guyau) no hizo otra cosa que manifestar explícitamente lo que ya se contenía de un modo más o menos subrepticio en las fórmulas precedentes.

Sólo conocemos un método, abierto y sincero, para fundar un edificio de m. realmente independiente; y consiste en cancelar el primer término del trinomio en que se presentó siempre el bien; honesto, util, deleitable. Suprímase el bien honesto y dígase que la moralidad se encierra toda en la busca de lo útil económico y del placer. Entonces el edificio quedará en pie, en independencia completa de todo lo que tiene algo de trascendente. Pero ya no será el edificio ético como fué siempre entendido por los hombres honestos. Habrá, por el contrario, dos edificios: uno de carácter económico, el otro de carácter voluptuoso; en las salas del segundo se amontonarán los deseosos de embrutecerse en el alboroto de las orgías báquicas. Éste es el desahogo fatal de las morales independientes. *Gra.*

BIBL. — G. BONOMELLI, *La morale senza Dio*, Roma, 1912; G. SEMERIA, *La morale e le morali*, Firenze, 1934; G. TYSZIEWICZ, *Gli assiomi della morale sovietica*, en *La civiltà cattolica* (1947), III, 385-397; U. PADOVANI, *Il fondamento e il contenuto della morale*, Milano, 1947; J. M. RUBERT, *Fundamento constitutivo de la moral*, Madrid, 1955.

MORALIDAD. — CONCEPTO. - Es la relación de un acto humano con el último fin del hombre o con la norma de las costumbres que se deriva de nuestro último fin; se expresa en la ley y especialmente en la ley natural y se nos impone por medio de la voz de la conciencia.

Estando la m. en tan intima relación de dependencia con el fin del hombre existirán tantos sistemas morales cuantas son las concepciones de este fin. La enumeración de estos sistemas es necesariamente empírica y un poco caótica. Sin embargo, se pueden indicar tres centros de referencia, que son los tres géneros de bienes tradicionalmente distintos: el placer, lo útil (egoístico o altruístico, individual o social) y lo honesto; de donde se tienen los sistemas hedonísticos, utilitarios, virtuosos. Otras enumeraciones ofrecen sistemas en que estos tres elementos pueden concurrir en distinta proporción, como ocurre en la moral del heroísmo, de la estética, del ascetismo, de la sabiduría. Se habla también de una m. instintiva, racionalista, idealista, pero con estos nombres se pretende más que indicar la norma de la m. determinar nuestro modo de conocerla.

2. DOCTRINA CATÓLICA. — La doctrina católica coloca el fin último, o sumo bien, del hombre en la posesión de Dios; y por lo tanto, ve la norma de la m. de los actos humanos en su aptitud para conducirnos a este fin. Esta aptitud no puede ser creada por el arbitrio humano ni está tampoco totalmente a disposición de la libertad divina, sino que, a menudo, brota necesariamente de la naturaleza de Dios, de la del hombre y de la estructura de los mismos actos; por donde la norma de la m. tiene disposiciones que trascienden todo arbitrio legislativo y los actos correspondientes se dice que están en posesión de una m. intrínseca (intrínsecamente buenos o malos). En cambio, es extrínseca la m. que adquiere un acto en virtud de la libre disposición del legislador. Para determinar en concreto (empíricamente) la m. de un acto humano se han de estudiar el objeto, el fin, las circunstancias, tres centros que constituyen las fuentes de la m. de todos los actos. *Gra.*

BIBL. — O. LOTTIN, *Les éléments de la moralité des actes chez St. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1923; CICALABASSI-BIANCHI, *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934.

MORTIFICACIÓN. — 1. NATURALEZA. - La m. consiste en abstenerse de cosas agradables y en imponerse cosas desagradables a la naturaleza. El que se mortifica en último análisis se priva de un placer o se inflige un sufrimiento voluntario.

2. NECESIDAD. — Es evidente que ciertas mortificaciones son materia de precepto, pero no podemos limitarnos a estas mortificaciones. En nuestra naturaleza, herida por el pecado original y por los pecados personales, existen en efecto inclinaciones perversas, en particular una fuerte tendencia al goce (Rom., 7, 22 ss.): El que no reprime las tendencias perversas de su corazón, mortificándose incluso en cosas lícitas, se esclaviza a sus pasiones y cae en el pecado. Además, tenemos que satisfacer a Dios por las culpas cometidas: no podemos reparar estas culpas si no es sufriendo con paciencia las penas de la vida y privándonos de placeres incluso lícitos.

La m. cristiana no es un fin en sí mismo, sino un medio, y un medio absolutamente necesario (Jn., 12, 25; Rom., 8, 13) para evitar

el pecado y para desarrollar la vida sobrenatural en nosotros. No estando inspirada ni en la soberbia ni en cierto pesimismo, sino en el amor de Dios y en el odio del pecado, la m. cristiana se distingue de cierto fanatismo como el de los montanistas, en los primeros tiempos de la Iglesia y en algunas sectas de la Edad Media.

3. Ejercicios. — El campo de la m. en primer lugar son los sentidos externos, la vista, el oído, el paladar, la lengua, el olfato y el tacto; pero existe también la m. de las facultades internas: privarse de la imaginación y de la memoria de ciertas cosas, alejar de la mente los pensamientos inútiles, reprimir los movimientos desordenados del afecto, especialmente los movimientos de amor propio y de soberbia.

Entre estas mortificaciones hay un orden jerárquico: las mortificaciones internas tienen por objeto más directamente la raíz del mal y son por lo tanto de mayor valor, pero las mortificaciones externas facilitan mucho la práctica de las internas; es necesario usar al mismo tiempo las unas o las otras. La m. se ha de practicar con generosidad, pero también con discreción: ha de ser proporcionada a nuestras fuerzas y en armonía con los deberes del propio estado. Conviene sobre todo esforzarse por aceptar y sufrir sin quejas las contrariedades y molestias que nos vienen sin que las busquemos; a esto conviene añadir voluntariamente pequeñas renuncias, practicadas con regularidad y constancia. *Man.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teologia ascetica y mística*, París, 1930, p. 751-817; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, p. 325 ss.; G. Faber, *Progressi dell'anima nella vita spirituale*, Torino, 1933; J. Bardi, *La mortificación exterior*, Madrid, 1950; A. Berengueras, *La abnegación en el Beato Juan de Ávila*, Barcelona, 1958.

MOVIMIENTOS. — 1. Naturaleza. - Con la palabra m. entendemos aquí las primeras reacciones espontáneas y naturales a un estímulo movido sin el influjo directo de la voluntad. Se dividen en: a) *corporales*, especialmente en el campo sexual (para éstos, v. *Impudicicia*); b) *psíquicos:* la reacción del apetito sensitivo a una impresión en las facultades aprensivas por parte de un objeto agradable o desagradable. Según el orden de sucesión y de intervención creciente de la voluntad los m. se suelen dividir en primo-primos (sin ninguna deliberación), segundo-primos (con imperfecta deliberación) y segundos (que ya no son m. en el sentido indicado, por ser plenamente voluntarios).

Los m. del ánimo pueden preceder, acompañar y también seguir la primera advertencia del entendimiento y su juicio sobre la admisibilidad o inadmisiblidad del objeto del apetito estimulado. Los m. malos aunque a menudo su origen de una tentación, no son en sí mismos la tentación (v.), porque frecuentemente el hombre consigue casi inmediatamente y sin mayor trabajo reprimirlos, es decir, sin causar un serio conflicto entre la voluntad y la pasión desordenada.

2. Aspectos morales. — Los m. primo-primos se llaman buenos o malos según que su objeto sea conforme o no a la regla moral objetiva, pero formalmente no caen en el campo moral, porque el acto humano es bueno o malo solamente en cuanto proviene de la voluntad libre (*S. Theol.*, I-II, q. 74, a. 4); los m. segundo-primos constituyen, si son malos, cuanto más un pecado venial incluso en materia grave. Aunque formalmente están fuera del campo moral, los m. primo-primos están en estrecha relación con él: *a)* como *causa*, porque dando el primer impulso a la voluntad son ocasión muy frecuente de actos buenos o malos; *b)* como *efecto*. Causa remota de todos los m. malos es el pecado original que quitó al hombre el don preternatural de la inmunidad de la concupiscencia (v.) De un modo más inmediato los m. primo-primos pueden ser consecuencia de actos personales y como tales más o menos voluntarios, en causa, en cuanto que estos actos o crean una disposición positiva en el ánimo (virtud o vicio) de la cual traen fácilmente su origen estos m. primo-primos o influyen en la energía que debiera alentarlos o reprimirlos, y esto de un modo especial en materia sexual (Sto. Tomás, *Contra Gent.*, 3, 13, ad 5), o también ofrecen o evitan los objetos que pudieran provocarlos más directamente (ejercicio activo de la virtud, vigilancia contra los peligros, fuga de las ocasiones, etc.) (v. también *Acto humano, Pasión, Tentación*). *Dam.*

BIBL. — A. Chollet, *Concupiscence*, en DTC, III, 803-811; J. Stoffels, *Die Versuchung, Moralpsychologische Analyse des Werdeganges der Sünde*, en *Theologie und Glaube*, 4 (1912), 569-576.

MUERTE. — 1. Naturaleza. - La m. es la separación del alma del cuerpo. La criatura que no está compuesta de alma y de cuerpo, como son el ángel y la misma alma, no puede morir. El hombre no puede causar la muerte a sí mismo o a otro hombre más que por actos que ocasionan ciertas mutaciones en el cuerpo que le privan de las condiciones

necesarias para que el alma continúe unida al cuerpo. Todo acto que priva de suyo al cuerpo de esta disposición, causa directamente la m. y se le llama occisión directa, aunque la m. se produzca después de un tiempo más o menos largo.

2. DIVISIONES. — A) La m. puede ser *natural* o *accidental*, según que sea producida por causas internas (enfermedades, agotamiento, desgaste) o por agentes externos (una caída, un rayo, un animal feroz, o el mismo hombre). Si la m. es causada por un agente libre, esto es, por el hombre, sea por el mismo individuo, sea por otro, entonces se llama m. violenta, la cual, por lo tanto, es el suicidio o el homicidio (v. estas voces). B) La m. puede ser *real* o *aparente*. La m. aparente es el estado de un hombre que no da ninguna señal de vida, aunque en realidad vive todavía, y que acaso es consciente de lo que ocurre en sí mismo y en torno de sí. Con respecto a la m. aparente conviene distinguir el estado propiamente dicho de m. aparente y el estado de m. intermedia. El primero es el que comúnmente se llama m. aparente. Es un fenómeno cierto, aunque raro. Es un estado en el cual el hombre no solamente no está muerto, sino que es capaz de retornar al estado de vida evidente, por sí mismo o por intervención ajena (masajes, respiración artificial, etc.). El estado de m. intermedia es un fenómeno que no es evidente, pero que presumimos muy probable. Entendemos por m. intermedia un espacio más bien breve de tiempo entre el momento señalado por todos como instante de la m. hasta el momento en que el alma realmente se separa del cuerpo.

Existen razones graves para admitir que en muchos casos la persona vive todavía por algún tiempo breve (que puede llegar a ser media hora) después de la m. externamente perceptible. Pero la m. real sigue pronto e inevitablemente, por lo que en este caso no se puede hablar de m. aparente en el sentido propio de la palabra.

3. DOCTRINA MORAL. - A) De lo que sabemos con certeza sobre la m. aparente se sigue que todos y especialmente los médicos tienen un deber grave de evitar que se dé sepultura a una persona que no está realmente muerta. Mientras no haya una señal absolutamente cierta de m., hay obligación de diferir la sepultura.

Son signos ciertos de m.: 1) la corrupción del cuerpo; 2) el enfriarse el cuerpo en breve tiempo y constantemente hasta llegar a la temperatura del ambiente; 3) la ausencia absoluta de movimientos en el corazón; 4) la ausencia de contracciones musculares, comprobada con instrumentos eléctricos; 5) la rigidez característica, o sea, cadavérica. Una persona aparentemente muerta, que no presente señales ciertas de m. debe ser tratada como viva, evitando todo lo que pueda serle nocivo, como los movimientos, el frío, hasta la comprobación definitiva del médico.

B) Sobre la existencia probable del estado de m. intermedia se funda la doctrina moral, que declara lícita y a veces obligatoria la administración del sacramento de la penitencia (absolución de los pecados) y de la extremaunción, durante la media hora que sigue inmediatamente el momento juzgado por todos como instante de la m. Es por lo tanto siempre lícita y a menudo obligatoria la administración de los sacramentos mientras exista una posibilidad razonable de que la persona está aún viva. Los mismos familiares pueden ocasionar un grave daño al enfermo, dejando de llamar al sacerdote, al juzgar que sea ya demasiado tarde. Para no exponerse, por lo tanto, a este peligro, conviene siempre llamar al sacerdote, aunque la persona parezca ya muerta (v. también *Aceleración de la m.*, *Eutanasia*, *Novísimos*, *Peligro de muerte*). *Ben.*

BIBL. — S. ANGELO, *La morte reale od apparente e l'amministrazione dei Sacramenti*, Torino, 1928; I. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, IV, Roma, 1932, p. 130 ss.; A. CREAZZO, *Morte apparente e morte reale*, Bologna, 1947; J. B. FERRERES, *La muerte real y la muerte aparente con relación a los Santos Sacramentos*, Barcelona, 1930; HUBER, *¡Despertar en la tumba! Estudio histórico-científico sobre la muerte real o supuesta*; HENRI BON y FRANÇOIS LEURET, *La muerte y sus problemas*, Madrid, 1950.

MUERTE (Deseo de la). — 1. DEBER DE VIVIR. En lo que se refiere a la vida propia, el hombre no puede disponer de ella; pero tampoco tiene obligación de desear vivir.

2. DESEO DE MORIR. - Puede, por lo tanto, desear la m., por alcanzar un bien mayor en la vida futura: el cristiano que ansia la m. para ver a Dios, demuestra una comprensión total de su fe (cfr. Fil.. 1, 23).

Cuando un hombre ha llegado al término de su vida, cuando la edad le hace incapaz. de trabajar, es razonable que desee dejar este mundo antes que languidecer y sufrir la decadencia de la vejez.

No es, por lo tanto, ilícito de suyo, desear la m.; buscarla indirectamente eligiendo una ocupación en que exista peligro de m., siempre que haya motivos justos que inspiren

esta elección. En la historia de la Iglesia se ha condenado varias veces el buscar directamente el martirio, pero siempre ha sido motivo de admiración el deseo del martirio. *Pal.*

BIBL. — S. AMBROSIO, *De Jacob et vita beata*, 1, 8, 38: PL 14, 609; SAN AGUSTÍN, *Epist.*, 130, 15, 28: PL 33, 505.

MUERTE (Pena de). — 1. La pena de m. no va contra el derecho natural, aunque tampoco es estrictamente necesaria. La religión cristiana se difundió en un mundo que había adoptado la pena de m. como institución jurídica. Muy pocos escritores cristianos de los primeros siglos han rechazado la pena de m. como contraria al precepto *no matarás:* uno de ellos es Lactancio. La Iglesia no aprobó esta sentencia extrema. El error continuó en la falsa doctrina de algunas sectas heréticas como en los valdenses (condenados también por este error en 1208), y en algunas sectas protestantes: anabaptistas, cuáqueros, etc. Los calvinistas y otros protestantes enseñan otra doctrina extrema, esto es, que la pena de m. debe formar parte del derecho penal del Estado y que su supresión va contra el mandamiento divino, proclamado en la Escritura, p. ej., Gén., 9, 6; Rom., 14, 4.

La doctrina tradicional de la Iglesia es que la pena de m. no es contraria a la ley divina pero tampoco surge necesariamente de esta ley: su necesidad depende de las circunstancias. Un buen católico puede sostener, fundado en diversas circunstancias y valoraciones de las mismas, la pena de m. o su abolición, pero no se puede llegar a decir que infligir esta pena sea una violación del derecho natural.

2. PRUEBAS DE LA TESIS. - La pena de m. no es una violación del derecho natural. a) *La revelación*. La Sda. Escritura atribuye a la autoridad civil el derecho de matar a un delincuente y esto como un derecho que pertenece a su competencia ordinaria y natural (Gén., 9, 6; Éx., 21, 22 ss.; Lev., 24, 17; Deut., 19, 11; Rom., 13, 4). b) *Criterio universal*. Toda la humanidad en todos los estadios de la civilización bajo cualquier forma de gobierno ha considerado la pena de m. conforme con la ley moral. Es imposible que un error gravísimo contra un precepto principal de la ley natural sea tan comúnmente aceptado. c) *Razón intrínseca*. Castigar es privar a un hombre de un bien propio como retribución por un mal cometido. La vida es también un bien. Para excluir la pena de m. sería preciso probar que en la vida hay un elemento en virtud del cual la privación de la vida no es una justa retribución del delito. Este elemento excluyente no parece que se pueda aducir. No basta decir que la vida es un bien de grandísimo valor, porque hay también delitos enormes. No basta decir que el hombre tiene el derecho natural a la vida, porque el hombre tiene también el derecho natural a la integridad corporal, a la libertad, a la tranquilidad de sus sentidos. Si se excluye todo bien al cual el hombre tiene un derecho natural, las penas justas serían tan reducidas que no quedaría casi nada de la facultad de castigar. No vale la razón de que la pena de m. es irreparable. Esto es cierto para cualquier pena ya expiada. Tampoco se puede reparar el daño de diez años pasados en la cárcel. La gravedad de la pena de m. obliga además a las personas responsables a hacer todo lo que humanamente les es posible para evitar sentencias erróneas. La infalibilidad no puede alcanzarse jamás en las cosas humanas. Basta la prudencia requerida para actos de gravísima importancia. No se ha de perder de vista que descuidando la imposición de las penas requeridas para el mantenimiento del orden público social, se expone la vida de los buenos ciudadanos a graves amenazas y peligros. Hay graves razones para poner en duda si con la abolición de la pena de m. no quedaría violada la norma de todo buen gobierno, formulada por Ulpiano, es decir: No introducir nuevas leyes si no son requeridas por una utilidad evidente; sin esta evidente utilidad no se ha de abolir lo que por largo tiempo fué considerado como útil (cfr. *Theol.*, I-II, p. 97, a. 2).

3. LA PENA DE M. EN EL DERECHO POSITIVO GENERAL. - Teniendo esto en cuenta por lo que se refiere a la teoría, en la práctica el problema de la oportunidad de la pena de m. ha sido siempre muy discutido y lo será probablemente también en el futuro, porque muchos se han manifestado y se seguirán manifestando a favor y otros en contra de ella. Además de ser un problema evidentemente moral, es un problema también práctico, basado en necesidades sociales y políticas que en un determinado momento de la vida de los pueblos pueden inducir al legislador a considerar la oportunidad de recurrir o no al extremo suplicio.

La pena de m. es ciertamente de una gran

eficacia preventiva frente a delincuentes de desenfrenada perversidad para quienes no hay otra intimidación de más fuerza.

4. La pena de m. en las diversas legislaciones. - De hecho en las legislaciones se ha conservado siempre la pena de m. hasta la mitad del s. xviii. Entonces se determino el movimiento que dando un mayor valor al individuo frente a la autoridad del Estado consideraba la pena de m. como inútil e innecesaria, frente a las exigencias de la seguridad y de la intimidación. En España la pena de muerte fué abolida por la República en 1931, pero restablecida más tarde para ciertos delitos en 1934 por la misma República y, finalmente, por el Gobierno Nacional en 1938 y 1941.

Numerosos Estados, y el mismo Estado de la Ciudad del Vaticano, mantienen la pena de m., así los Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Rusia. Nótese también que en los Códigos Militares la pena de m. no ha sido jamás abolida y que los tribunales del pueblo, inmediatamente después de la guerra hicieron de ella un largo uso en los países sometidos al comunismo.

5. La ejecución de la pena de m. nos ofrece no pocos ejemplos de crueldad y de barbarie. Pero ya la misma pena mueve a temor y a espanto. Los medios de ejecución hoy en uso son la horca, la guillotina, la silla eléctrica y el fusilamiento, según los criterios en que se inspiran los diversos Estados en los que se conserva la pena. Dentro de los límites permitidos por la ley se tiene consideración también con la dignidad humana, con el influjo desmoralizador que la ejecución puede ejercer y con la misma fama del condenado y de sus familiares. La sentencia no puede ser ejecutada sino después de haberse hecho irrevocable y la ejecución ha de ser diferida en los casos previstos por la ley.

6. La pena de m. en el derecho militar y de guerra. - Desde los tiempos más remotos y casi en todos los pueblos la pena de m. estuvo y sigue estando en uso en los ejércitos y en régimen de guerra como pena última, que encuentra su justificación en la necesidad de mantener la disciplina en los ejércitos y de prevenir los mayores delitos, como son la traición y la deserción.

Se ha discutido mucho sobre la necesidad de mantener la pena de m. en los códigos militares, pero fué mantenida, y tuvo como patrocinadores a juristas insignes incluso adversarios de la pena de m. en el derecho común, porque se la considera «como una necesidad, si se quiere desagradable, pero inevitable para mantener sólida la disciplina de la milicia, sin la cual ésta se convierte en ocasión de daño y peligro antes que de seguridad».

7. La pena de m. en la legislación y en la praxis de la Iglesa. - La Iglesia en cuanto tal no ha sentenciado o aplicado jamás la pena de m. Las condenas capitales por delitos religiosos han emanado siempre de tribunales civiles aunque compuestos en todo o en parte por eclesiásticos, fundados en leyes civiles, cuya aplicación fué ciertamente requerida alguna vez por la Iglesia, pero siempre como ley civil y en virtud y ejecución de su mandato de defensora y vindicadora de la justicia y de la sociedad. La pena de m. estuvo en vigor en el Estado Pontificio lo mismo que actualmente en el Estado de la Ciudad del Vaticano.

Pero el derecho canónico no ha establecido jamás esta pena; los datos históricos que pudieran hallarse se refieren siempre al derecho civil del Estado Pontificio. La doctrina canonista se dividió sobre la cuestión de si la Iglesia tiene o no teóricamente el derecho de imponerla. Evidentemente del no uso no se puede inferir nada contra la posesión de un derecho, tanto más que en este caso se ha de tener en cuenta que la Iglesia es una sociedad perfectamente jurídica aun cuando distinta del Estado y colocada en un orden superior. *Ben.-Pug.*

BIBL. — C. Beccaria, *Dei delitti e delle pena*, Livorno, 1764; G. Carmignani, *Una lezione accademica sulla pena di morte*, Pisa, 1836; F. Carnelutti, *Il problema della pena*, Roma, 1945 (trad. esp., Buenos Aires, 1947); F. Carrara, *Programma al corso di diritto criminale*, II, Torino, 1926; Casalinovo, *Il programma della pena di morte*, Catanzaro, 1935; Gabba, *Il pro e il contra della questione della pene di morte*, Pisa, 1866; Mancini, *Relazione sulla pena di morte al primo Congresso Giuridico Italiano*, Roma, 1872; V. Mancini, *Trattato di diritto penale italiano*, III, Torino, 1934; Viola, *Bibliografia italiana sulla pena di morte*, Catania, 1904; P. di Vico, *Diritto penale italiano*, Milano, 1917; V. Mancini, *Il diritto penale militare*, Padova, 1932; P. Rossi, *La pena di morte e la sua critica*, Génova, 1932; A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, II, Roma, 1926; C. Amor Naveiro, *El problema de la pena de muerte y sus sustitutivos legales*, Madrid, 1917; E. Cuello Calón, *Vicisitudes y panoramas legislativos de la pena de muerte*, Madrid, 1955.

MUJER. — 1. Valor y respeto del sexo. — La diferencia de sexo, aunque es muy profunda, no influye de ningún modo en el valor de la persona: la identidad absoluta de

naturaleza y destino se opone a cualquier valoración que quisiera asignar a la mujer un puesto esencialmente inferior al del hombre.

Dios la creó semejante a éste como ayuda y compañera, no como esclava. Sólo cuando se perdieron de vista los valores fundamentales del espíritu, se pudo llegar a una valoración diferente y humillante: la misma concesión de la poligamia y la tolerancia del repudio no podían menos de perjudicar el prestigio de la m. en el mundo judaico. Pero el Cristianismo, recordando los principios olvidados y volviendo la familia a su pureza primitiva estructural, devolvió a la m. su dignidad nativa, hecha aún más preciosa por la aportación de la revelación y de la Redención: en la inserción y unión mística de todos en Cristo desaparecía naturalmente toda diferencia fundamental y la m. adquiría con el derecho a ser llamada hermana la capacidad de convertirse en colaboradora de los Apóstoles en la expansión de su apostolado.

2. SIN LAS EXAGERACIONES DE UN FEMINISMO A ULTRANZA. — Esto no quiere decir que la posición de la m., tanto en la familia como en la sociedad, sea idéntica a la del hombre: la profunda diversidad de caracteres que distingue a la una del otro, diferencia naturalmente sus misiones y se opone por lo tanto a cualquier tentativa de exagerado feminismo que pretendan llegar a una nivelación absoluta de los dos sexos. En el ámbito de la vida familiar el Cristianismo no sólo no ha abolido la naturaleza jerárquica existente entre el hombre y la m., sino que ha elevado a la m. a función de símbolo de la jerarquía que existe entre Cristo y su Iglesia.

3. LA M. EN EL ÁMBITO DE LA VIDA SOCIAL. Fuera de la familia en el ámbito de la vida social de la Iglesia la exclusión de la m. de la Sda. Jerarquía y su llamamiento a colaborar con la misma en el ejercicio del apostolado demuestran evidentemente que también en el plano sobrenatural su misión va siempre subordinada a la del hombre.

El ejemplo supremo y más espléndido de esta colaboración, en el cual la misión de la m. ha sido elevada al máximo, lo ha fijado el Cristianismo para siempre en la figura de la Virgen y en su participación en la obra de la Redención como Corredentora del género humano. Contemplándola a Ella, la m. cristiana podrá comprender fácilmente el valor y el campo de su misión en la vida de familia y en la sociedad y respetará en sí misma sin profanarlos y adulterarlos los caracteres específicos de la feminidad. *Pal.*

BIBL. — A. D. SERTILLANGES, *La femme catholique dans le monde contemporain*, París, 1913; R. BETTAZZI, *Donna*, Roma, 1922; G. VON LEFORT, *La mujer eterna*, Madrid, 1948; M. G. ZOLI, *Orizzonti di vita femminile*, en *Studium*, 43 (1947), 13-17; A. RUSCHIONI, *Femminismo*, en EC, V, 1143-45; P. BAUSSMAN, *Fuerza y misterio de la mujer*, Madrid, 1950; A. BURGUERA, *Acción católico-social de la mujer*, Barcelona, 1952; Mujeres de A. Católica, *La mujer miembro de la Iglesia*, Madrid, 1955; íd., *La personalidad de la mujer*, Madrid, 1955.

MULTA. — 1. NOCIÓN DE LA PENA PECUNIARIA M. - Etimológicamente la palabra m., *mulcta*, significa multiplicación, aumento sucesivo, por su carácter originario de resarcimiento privado en relación con el incumplimiento de las obligaciones de dar.

Pudiérase decir que esta pena pecuniaria consiste en el pago al erario de cierta suma, como compensación en el campo administrativo de ciertas infracciones a leyes o preceptos establecidos con el objeto de asegurar el desenvolvimiento ordenado de actividades sustancialmente administrativas y de gobierno (p. ej., en caso de inobservancia de las normas sobre la formación y conservación de las actas del estado civil) o como pena accesoria por infracciones de carácter delictivo.

2. M. EN EL DERECHO CANÓNICO. - El mismo Derecho canónico conoce la m. que clasifica entre las penas vindicativas (can. 2291, § 2); la práctica canónica judicial y administrativo hace de ella un uso moderado en el sentido de compensación. Como notan los canonistas, el Ordinario local puede infligir una m. al que no acude a las reuniones señaladas para la solución de los casos morales, al que es negligente en el cumplimiento solícito de lo que implica su propio oficio, al beneficiado, p. ej., que no va a coro sin motivo legítimo (can. 395, § 2), etc. Esta práctica admite también el uso de las multas por las infracciones que obstaculizan el libre y expedito funcionamiento del tribunal eclesiástico (cfr. cáns. 1625, § 2; 1666), la libre y honesta gestión de los bienes eclesiásticos (can. 2347, § 2), la observancia exacta de las normas para la formación, conservación o transcripción de documentos de la Curia (can. 2400, § 2) o que conciernen al aumento arbitrario de las tasas e impuestos eclesiásticos (canon 2408).

La exacción de estas multas canónicas puede hacerse incluso con el uso moderado de otras penas espirituales, y hasta con el recurso, donde sea posible, al brazo secular, o sea, a la fuerza del Estado. La distribución de las multas debe hacerse conforme a lo que se dispone en el can. 2297, esto es, en limosnas y otros usos piadosos, a no ser que la ley disponga de otra manera. Las multas y las tasas que se imponen en la práctica judicial canónica van al erario del tribunal. *Pug.*

3. M. EN EL DERECHO ESPAÑOL. - En el Derecho español la m. puede imponerse como pena principal única que se reputará grave cuando fuere de 1.000 pesetas o más y leve cuando no llegare a dicha suma (CPE, artículos 27-28).

En la aplicación de las multas los tribunales podrán recorrer toda la extensión en que la ley permita imponerlas, consultando para determinar en cada caso de cuantía, no sólo las circunstancias atenuantes y agravantes del hecho, sino principalmente el caudal o facultades del culpable (art. 63).

El pago de la multa podrá hacerse en el tiempo que el tribunal determine, bien inmediatamente o dentro de los 15 días de impuesta la condena. Cuando el multado carezca de recursos, el tribunal podrá autorizarle para que satisfaga la suma impuesta en plazos, cuyo importe y fecha serán fijados teniendo en cuenta la situación del reo. Si el condenado no satisficiere la multa impuesta quedará sujeto a una responsabilidad personal subsidiaria que el tribunal establecerá según su prudente arbitrio; sin que en ningún caso pueda excederse de seis meses cuando se hubiese procedido por razón de delito, ni 15 días cuando hubiere sido por falta. El cumplimiento de dicha responsabilidad subsidiaria extingue la obligación de pago de la multa, aunque el reo mejore de fortuna. En responsabilidad subsidiaria no se impondrá al condenado la pena privativa de libertad por más de seis años.

La multa puede tener también un carácter de corrección disciplinaria cuando se impone por las autoridades superiores a sus subordinados en los casos determinados por las leyes o por los reglamentos orgánicos. Las que pueden imponer las autoridades gubernativas para corregir contravenciones y faltas de policía y desobediencia no tienen el carácter de penas. Toda multa debe satisfacerse en papel de pagos al Estado. El máximo de imposición de multas que corresponde a las autoridades civiles es: alcaldes, hasta 500 pesetas; gobernadores civiles, hasta 10.000 pesetas (Decreto-ley de 16 febrero 1937). Los recursos contra multas cuya cuantía no llegue a 50.000 pesetas serán resueltos por los ministros a quienes corresponde entender en ellos por razón de la materia en que se haya cometido la transgresión castigada. Cuando los recursos se deduzcan contra multas que lleguen o excedan de 50.000 pesetas, su resolución corresponderá al Consejo de Ministros. El plazo para recurrir en uno u otro caso será de 8 días a contar de la notificación de la sanción. *Tr.*

BIBL. — G. BATTAGLINI, *La pena in rapporto alle sanzioni civili e amministrative*, en *Riv. dir. pubbl.* (1924), I, 394; U. CONTI, *Sanzioni penali, sanzioni amministrative e sanzioni civili*, en *Riv. Pen.* (1934), 10-11; G. ZANOBINI, *Le sanzioni amministrative*, Torino, 1924.

MUNDANIDAD. — 1. NATURALEZA. - La m. puede significar un modo de vivir totalmente ajeno a los principios cristianos; bajo esta palabra se entiende, sin embargo, el modo de comportarse de los que no renuncian a toda práctica religiosa, sino que más bien se dicen y se creen buenos católicos, pero que, sin embargo, en su comportamiento externo particularmente en el modo de vestirse, de adornarse y de divertirse no se inspiran solamente en los principios del evangelio, sino, al menos en parte, en las máximas del mundo (v. *Moda*, *Mundo*).

2. MORALIDAD. — La m. es un exceso pecaminoso. Es culpa grave cuando llega a admitir usos y prácticas mortalmente pecaminosas. Cuando causa grave escándalo; cuando ocasiona un peligro grave de pecar mortalmente; cuando busca un fin que está en grave contradicción con la ley moral. *Man.*

BIBL. — A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 521-523.

MUNDO. — 1. NATURALEZA. - Cuando se habla en teología de m., se entiende el mundo que Jesús maldijo por sus escándalos (Mat., 18, 7), y que San Juan dice que está totalmente sumergido en el mal (I Jn., 5, 19): esto es, el conjunto de aquellos cuyas máximas y cuya vida se oponen a la doctrina cristiana. Entre éstos hay algunos que niegan y combaten abiertamente la religión católica; otros por cierta indolencia no se preocupan de ella; otros, finalmente, creen y practican de algún modo la religión, pero asociando esta práctica con el amor de los placeres, de las rique-

zas y del lujo: diciendo que no es necesario exagerar en materia de religión, que no se puede ser demasiado escrupuloso en los negocios, que es necesario gozar al menos un poco de la vida. Estos últimos escandalizan tanto a los creyentes como a los no creyentes, haciendo parecer que la religión tiene muy poca eficacia sobre la vida moral.

2. INFLUJO. — El m. quiere difundir sus máximas y seducir. A este fin hace uso de la palabra, de la prensa, de los espectáculos, de los bailes, de la moda; recurre también a la burla y a la amenaza, si no directamente a la persecución; no se puede evitar todo contacto con el m.. (Jn. 7, 15); la vista de las vanidades mundanas y de los ejemplos malos, las relaciones inevitables con personas mundanas, sus burlas, sus amenazas, constituyen un peligro permanente.

3. FUGA DEL M. — Para no ser arrastrado por esta peligrosa corriente es necesario avivar la fe en la palabra infalible de Cristo; no hacer nunca por interés propio o por respeto humano la menor concesión ni contraer el mínimo compromiso con las máximas del m.; huir las ocasiones peligrosas, viviendo en el m. sin ser del m. Todos, por otra parte, tenemos la obligación de edificar al prójimo con el ejemplo de una vida totalmente conforme con las normas evangélicas (Mat., 5, 16).

Los que por su posición social están en situación de ejercitar mayor influjo están doblemente obligados a dar buen ejemplo y deben igualmente hacer valer sus convicciones religiosas en la vida pública: haciendo esto inspirarán a los tímidos el valor y coraje de no ceder a la tiranía del respeto humano, de la moda, de los pequeños intereses personales. Notemos de paso que la fuga del m., entendida en sentido cristiano, no impide una eficaz colaboración en el bien común y en el progreso de la cultura, antes al contrario, por sí misma es útil para estos fines. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 210-218; O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg i. B., 1932, p. 102-103.

MÚSICA. — La m., arte y diversión universal, es en sí misma moralmente indiferente: puede ser empleada con fines buenos o malos. La m. tiene por su naturaleza una influencia maravillosa sobre los sentimientos humanos y puede excitar y aumentar notablemente las más diversas impresiones. Por esta razón a imitación del antiguo culto judaico la Iglesia hace buen uso de ella en su liturgia. Sin embargo, la m. se pone con frecuencia al servicio del mal, bien por su carácter general atractivo propio de toda especie de m., en cuanto que se la hace servir para atraer más asistentes a diversiones inmorales o para acrecentar su seducción, bien acaso por su carácter propio, sensual y excitante en alguna m. en particular, sobre todo si se ejecuta en circunstancias propias o preparadas para excitar los sentimientos perversos (p. ej., en locales nocturnos).

Por estas razones los artistas que ejecutan la m. pueden encontrarse frecuentemente frente al problema moral de cooperación a acciones ilícitas. Cooperación (v.) formal al pecado ajeno, y por lo tanto no se puede justificar nunca cualquier ejecución de m. que o se da con la intención subjetiva de provocar el mal o forma objetivamente una parte constitutiva o integrante de una acción inmoral (p. ej., acompañamiento de canciones torpes, de una ópera, opereta o zarzuela sustancialmente mala). En cambio, sería cooperación material toda ejecución que aun facilitando una acción mala o aumentando su efecto no forma parte constitutiva o integrante de ella (p. ej., m. de baile en un ambiente donde no se baila siempre decentemente; acompañar óperas o zarzuelas con alguna escena reprobable, etc.); esta cooperación puede ser lícita en ciertas circunstancias, pero sólo por razones proporcionalmente graves y evitando el escándalo que con frecuencia se da (v. *Cooperación, Diversiones, Escándalo*). *Dam.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, II, Roma, 1937, n. 143.

MUTILACIÓN. — 1. NATURALEZA. - Mutilar a un hombre es privarle de una parte (miembro, órgano) del cuerpo que tiene una función propia, o dañar de tal modo esa parte que no pueda ejercitar, al menos convenientemente y por un tiempo considerable, su función. El hombre puede mutilarse a sí mismo o a otro.

2. DIVISIÓN. - La m. es directa o indirecta. Mi acto es una m. directa cuando pretendo mutilar o cuando el acto elegido y realizado como medio para alcanzar otro fin, causa la m. de suyo y no accidentalmente. Cuando la m. es efecto de una coincidencia casual, no querida por el agente, es indirecta: por ej., lanzar en tiempo de guerra una bomba

contra el enemigo, en medio del cual se encuentran personas civiles que ciertamente serán mutiladas.

3. MORALIDAD. - La m. es un acto del mismo género que la occisión. Es una destrucción parcial, mientras que la occisión es la destrucción total del hombre. En cuanto a la moralidad valen por esta razón los mismos principios generales sobre el dominio no absoluto del propio cuerpo y por lo tanto sobre la prohibición en sí y por sí de la m. Sin embargo :

a) En virtud de la coercibilidad del derecho a veces es lícita la m. de otro como acto de legitima defensa o como pena impuesta por la autoridad legítima. Para que en un caso concreto sea justificada es necesario que se observen las condiciones requeridas para la licitud de la legítima defensa (v.) o del derecho penal (v. *Muerte* [*Pena de*]). Es evidente que si en estos dos casos la occisión puede ser justificada y realizarse sin pecado, con mayor motivo puede ser tal la m.

b) La amputación de un miembro u órgano del propio cuerpo o del cuerpo de otro, realizada con el consentimiento (al menos legítimamente presunto) de la persona, es licita, cuando se trata de conservar o curar al hombre entero, librándolo de un miembro que causaría su muerte o de una enfermedad u otra grave y nociva disposición, dolor o sufrimiento. Esta doctrina se explica de esta manera : un acto como es la amputación de un miembro tiene como objeto propio no el miembro mismo (la parte), sino el hombre completo.

Para juzgar la inmoralidad intrinseca de este acto conviene considerar el efecto propio que tiene el acto para el hombre entero. El acto de la m. es un modo de tratar a un hombre. Es necesario ver si este tratamiento es bueno o malo. Privar a un hombre (a sí mismo o a otro) de un miembro bueno y útil es tratarlo mal : por lo tanto, es un acto malo. En cambio, privar a un hombre de un miembro nocivo que podría causar la muerte u otro grave daño es tratarle bien : por lo tanto, es un acto bueno y lícito. No hay razón ninguna para considerarlo pecado y está justificado en sí mismo. No es una m. mala, sino justificada por un fin externo. Esto parece ir contra el primer principio de la moral : el fin no justifica el medio malo. Pero no es así. La amputación de un miembro malo es un acto bueno por su naturaleza íntima. De hecho privar al cuerpo de un mal (miembro nocivo) es hacer un bien al hombre. Esta amputación se llama m. solamente en sentido amplio y material, por cuanto que el efecto final es el mismo, es decir, la falta de un miembro. Pero la causa propia del daño no es la amputación del miembro nocivo, sino la enfermedad, que ha hecho nocivo aquel miembro.

c) Fuera de los casos enumerados, la m. directa es un acto intrinsecamente malo y por lo tanto absolutamente ilícito y jamás se puede justificar con ningún fin. Mutilarse a sí mismo es un pecado contra sí y contra la sociedad. Mutilar a otro, incluso con su consentimiento, es una injuria y una violación del derecho natural que el hombre tiene a la integridad de su cuerpo, al cual no puede renunciar. El pecado es de suyo grave; puede ser leve si la m. es de poca entidad. La grandeza de la misma no se mide, sin embargo, por la extensión material del miembro o por la amplitud de la intervención quirúrgica, sino por la importancia de la función propia del miembro quitado o dañado.

d) La m. indirecta, o sea, un acto de otra naturaleza que no es de suyo malo, pero del cual se sigue en virtud de las circunstancias una m. del agente mismo o de otro, o también un peligro serio de este efecto nocivo, es solamente lícita, si el acto tiene utilidad proporcionada al daño que de él se sigue (v. también *Esterilización*). *Ben.*

BIBL. — L. BENDER, *La sterilizzazione*, en *Medicina e morale* (Torino), 16, 1940; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; J. PEREDA, *La mutilación y el trasplante de órganos*, en *Est. de Deusto* (1954), 475-526; M. ZALBA, *La mutilación y el trasplante de órganos a la luz del Magisterio eclesiástico*, en *Razón y Fe* (1956), 523-548.

MUTILACIÓN (Pena de la). — 1. MORALIDAD. - De la pena que consiste en la privación de un bien en virtud de un mal cometido, no se excluye *a priori* la privación de la integridad corporal. Valen aquí las mismas razones aducidas para la pena de muerte (v. *Muerte* [*Pena de*]). La pena de m. puede ser justa y oportuna según las circunstancias.

2. DATOS HISTÓRICOS Y DERECHO MODERNO. En los tiempos pasados la pena de m. estaba en uso casi en todas partes para los delitos más graves. Las leyes de los pueblos paganos condenaban a los violadores de la integridad corporal ajena a sufrir la misma m. Esta pena del talión, ojo por ojo, diente por dien-

te, la encontramos también en la ley mosaica (Ex., 21, 22-25; Lev., 24, 17-20; Deut., 19, 21; v. también Mat., 5, 38). Esta pena se hallaba también en uso entre los griegos y romanos, pero fué abolida muy pronto. En el mundo cristiano la pena de la m. estuvo en uso por mucho tiempo. El derecho penal moderno la ha abolido totalmente. Aunque menos grave que la pena de muerte, la pena de la m. lleva consigo muchos y muy graves inconvenientes, por lo cual está más en contraste con la concepción moderna de la pena. Además tiene efectos más dañosos para la sociedad, porque la persona castigada de esta forma queda como inválida a cargo de otros y frecuentemente del Estado. Es, finalmente, más repugnante por sus efectos permanentes (v. también *Esterilización*). *Ben.*

BIBL. — D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, II, p. 112-113, n. 119 V.

N

NACIÓN. — 1. ELEMENTOS ESENCIALES DE LA N. - N., etimológicamente, indica el nacimiento (del latín *nasci*). Los romanos con el término *nationes* indicaban los pueblos extranjeros de cultura inferior; en la Edad Media con el mismo término se indicaban las diversas estirpes de los pueblos civilizados. En la universidad los estudiantes extranjeros se unían según diversas *nationes*. En el Concilio de Constanza (1414-1418) la *universalitas christiana* fué concebida fundada en la comunidad de las naciones.

Inglaterra ofreció por primera vez la forma de n. moderna y de Estado moderno con una lengua común y comunes tradiciones. La imitó Francia, después toda Europa, América, Turquía, Egipto, India, China. La n. se convierte en una idea potentísima en el último siglo. Dada su larga evolución no carece de dificultad el establecer los elementos fundamentales de la n.

En su primer aspecto la n. se presenta como una sociedad que se funda en presupuestos naturales: a) *unidad de origen y de raza*. Aun cuando la raza sea una fase natural de la n., ella, tanto si se entiende como tipo de una especie humana de determinada estructura corpórea y espiritual (Gobineau), como si se considera como un producto acabado de una adaptación al ambiente (Darwin, Lamarck), no representa un elemento exclusivo de la n. Casi todas las naciones representan una mezcla de diversos tipos, p. ej., los españoles procedemos de los celtas, iberos, fenicios, cartagineses, romanos, tribus germánicas de los suevos, alanos, vándalos y visigodos, y de los árabes; b) *elementos geográficos*. La antropogeografía pretende la n. como un producto de clima y suelo. Ciertamente la ley de adaptación al ambiente influye sobre los pueblos y las almas de los hombres, pero generalizar un efecto parcial y considerarlo como único sería cometer el mismo error que en la cuestión de la raza. El territorio es necesario para una n., pero él por sí solo no forma una n. Hay territorios con diversas naciones; c) *lengua*. Un puesto preeminente pertenece a este elemento, aunque también es un elemento parcial. Los daneses, los suecos, los noruegos hablan una misma lengua y sin embargo son tres naciones. Lo mismo se ha de decir para Norteamérica e Inglaterra. Muchas naciones hablan la lengua española, mientras que en la n. Suiza se hablan tres lenguas; d) *religión*. Influye de diversa manera. Donde existe la religión nacional representa un fuerte vínculo de la n., pero donde las fronteras políticas no coinciden con las religiosas, aunque la religión engendra contrastes profundos, no disuelve el vínculo nacional. El influjo de la religión es especialmente fuerte en el Oriente, siendo el factor dominante en la formación de los pueblos, de los Estados y de las culturas; e) *Estado*. La relación entre Estado y n. es diferente. El Estado absolutista no coincide con la n., más aún, a veces se encuentra en oposición. En algunos países Estado y n. coinciden perfectamente, en otros muchos casos el Estado no representa la n., sino más bien a varias naciones agrupadas bajo un nombre por acontecimientos históricos, intereses económicos o políticos. Así tenemos la n. en sentido estatal y la n. en sentido cultural: ambos elementos son esenciales. A fin de que estos elementos naturales engendren la n., es necesario que sean secundados por los elementos espirituales, esto es: recuerdos de una pasada comunidad de vida, creencia en un común destino. Este sentimiento nacional debe engendrar después la voluntad, que es la creadora del mundo concreto, esto es, es necesario que los elementos indicados reciban la forma de la voluntad de vivir juntos, evolucionando así la unidad de implícita a explícita, de natural a espiritual. Pero aunque estos elementos sean importantes, no representan la esencia y la causa de la n., sino más bien son sus efectos, porque deben existir primero los hechos que los suscitan.

2. Valoración moral de la n. - El hombre no es un ser aislado, sino un miembro de la sociedad. De aquí la doble tendencia, una hacia los intereses individuales, la otra hacia los intereses comunes. Siendo la n. un individuo ampliado, también en ella obran estas dos corrientes. La exageración de la primera conduce al *nacionalismo*, la de la segunda al *cosmopolitismo* e *internacionalismo*. La n. es un bien ético; para la humanidad es una conquista, ya que representa una estructura social ingeniosamente articulada, en la cual obran fuerzas que tienden a la perfección de sus miembros.

Volatilizar o aniquilar la n. sería cometer un pecado contra la humanidad; es la naturaleza quien la ha creado. Pero toda la naturaleza tiende de la pluralidad a la unidad. Así también las naciones, en las que la humanidad está dividida, tienden nuevamente a la unidad, buscando un perfeccionamiento recíproco, porque sólo en la colaboración común se puede conseguir el fin humano de la evolución social, económica y cultural. Por este motivo la n. no puede ser el último estadio de la historia humana. Hoy somos testigos de los esfuerzos de las naciones por lograr una amplia colaboración a través de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en las cuales la n. no desaparece, como no desaparece el hombre en la familia, sino que se completa y se profundiza. *Per.*

BIBL. — P. S. Mancini, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*, Napoli, 1879; A. Gemelli, *Principio di nazionalità, di amor di patria nella dottrina cattolica*, Torino, 1918; I. Seipel, *Nation u. Staat*, 1916; R. Johannet, *Le principe des nationalités: les origines historiques*, 1918; F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, 1930; G. Schmidt, *Razza e nazione*, Brescia, 1938; W. Sombart, *Vom Menschen*, Berlin, 1938; A. Messineo, *La nazione*, Roma, 1944; J. Solas García, *La nación en la filosofía de la revolución española*, Madrid, 1950; J. Delos, *La nación*, Buenos Aires, 1948.

NARCOLEPSIA. — 1. Concepto. - La n., o enfermedad de Gelineau, quien en 1880 le dió este nombre (del griego νάρκη = sueño, torpor, y λῆψις = acceso o ataque), es un trastorno de la función hípnica que consiste en accesos de sueño y en una tendencia aumentada al sueño localizado o parcial. La enfermedad, por lo tanto, puede definirse: «un cuadro morboso caracterizado por la aparición, en accesos desordenados o de breve duración, de sueño total o parcial, en individuos predispuestos tras de la acción de factores exógenos de importancia variable. Se presenta con crisis de breve duración y se distingue de la letargia porque en la n. el sueño ofrece la pronta reversibilidad y todos los demás caracteres propios del sueño fisiológico».

2. Accesos de sueño. - Los narcolépticos se sorprenden del hecho de que aunque duermen suficientemente de noche y sin tener una somnolencia continua de día, son atacados —en horas o circunstancias bastante determinadas y constantes— por una necesidad imperiosa de dormir, a la cual no consiguen sustraerse sino transitoriamente con excesivos esfuerzos. Este sueño es de breve duración, desde unos pocos minutos hasta 1-2 horas al máximo) y puede repetirse varias veces al día. El reposo, el silencio, la oscuridad, la soledad, el cansancio, los ritmos lentos, el calor, el aburrimiento, etc., son condiciones que predisponen al sueño narcoléptico que —por lo demás— a veces surge en circunstancias en las cuales se precisa una plena lucidez mental (p. ej., al volante, comiendo, caminando, haciendo trabajos importantes o peligrosos). En cada enfermo existen estímulos diferentes para determinar el acceso de sueño.

El despertar de la crisis hípnica sucede espontáneamente o por efecto de estímulos comunes que suelen usarse para despertar del sueño fisiológico. Y el enfermo vuelve a tomar con presteza todos los caracteres del individuo en vela y se siente reposado y satisfecho, salvo que recaiga después de un tiempo más o menos breve en nueva crisis.

3. La cataplexia. - El segundo fenómeno accesorio de la n. consiste en la conducta particular de los enfermos frente a algunas emociones, que toma el nombre de cataplexia. Ésta se verifica casi con la misma frecuencia que los accesos de sueño y se caracteriza por el hecho de que los narcolépticos después de una emoción (alegre o triste y que con frecuencia es siempre la misma para el mismo enfermo) caen de improviso sin perder la conciencia y yacen en tierra, absolutamente inertes, por un período de tiempo que oscila de unos segundos a algunos minutos. Durante la crisis catapléctica el sujeto, a pesar de todos sus esfuerzos, no consigue mover un solo músculo y esta pérdida absoluta del dominio del propio cuerpo produce en el enfermo un estado de ansia que a la primera crisis teme llegar a perder la vida.

En otros casos la crisis no se generaliza a todo el organismo, sino que se circunscribe a la cabeza, a los párpados, a una mano, a las piernas, etc. A veces, el acceso es tan fugaz que todo se limita —por parte del sujeto—

a una especie de reverencia, a una indicación de arrodillarse, a un gesto, etc. A veces las crisis son precedidas por un breve hormigueo, por un sentimiento de ahogo, por una punzada dolorosa y por otros fenómenos subjetivos episódicos.

4. Otros fenómenos accesorios narcolépticos. - De la sintomatología narcoléptica forman parte también otras manifestaciones accesorias, como son la cataplexia del despertar (consistente en la penosísima imposibilidad de realizar ningún movimiento en aquel breve período en que la conciencia —ya salida del sueño— se va reintegrando completamente); la cataplexia del adormecerse (bastante más rara que la precedente, en la cual los mismos fenómenos de parálisis o de adinamia se presentan en la fase hipnagógica, al sobrevenir el sueño) y el onirismo activo narcoléptico (accesos alucinatorios organizados como en un sueño, alucinaciones hipnagógicas, sonambulismo narcoléptico, *pavor nocturnus*, etc.).

Todos estos fenómenos son menos frecuentes que los accesos de sueño y que los catapléeticos anteriormente citados; su pertenencia al cuadro de la n. resulta de la consideración de que siempre se trata de trastornos hípnicos y del hecho de que suelen comparecer en individuos que presentan otras típicas manifestaciones narcolépticas.

5. Etiopatogénesis, decurso, terapéutica. Caída, después de vastas experiencias terapéuticas, la vieja concepción que relacionaba etiopatogenéticamente la n. a la epilepsia y determinada su frecuente familiaridad, hoy se sostiene su naturaleza constitucional: en el sentido, por lo menos, de un particular terreno constitucional, de una peculiar predisposición mesodiencefálica, que favorece la explosión de las manifestaciones narcolépticas. Esto, sobre todo, en las llamadas formas idiopáticas, junto a las cuales existen formas sintomáticas, desencadenadas por alteraciones orgánicas (encefálicas, traumáticas, luéticas, tumorales) de la ya citada región mesodiencefálica, o sea, de aquella importante porción de la base cerebral que comprende la región hipofisaria, el diencéfalo posterior y el mesencéfalo anterior contiguo y que constituye la central del aparato regulador del sueño.

En los niños puede observarse un síndrome morboso caracterizado por fugacísimas intervenciones del pensamiento, de la palabra y de los movimientos voluntarios. Por lo general el enfermo se fija, haciendo rodar a lo alto los bulbos oculares y batiendo los párpados mientras los miembros se relajan. Las crisis que se repiten 6-10 y hasta más veces al día, surgen bruscamente, pero no alteran el estado de salud, ni el desarrollo psíquico normal de los sujetos, que suelen presentar una fuerte herencia neuropática. Después de algunos años la enfermedad particularmente resistente a los fármacos sedativos desaparece. Se discute todavía si este síndrome —que se denomina picnolepsia— constituye una forma morbosa en sí misma o más bien representa una variedad de la epilepsia, de la espasmofilia, del histerismo o de la n. Los más tienden hoy a acercar la picnolepsia a las crisis catapléeticas y esto nos ha inducido a referirnos a ella en la presente voz.

Para comprender bien la coexistencia en el mismo síndrome narcoléptico de manifestaciones aparentemente tan diversas como son las crisis de sueño y la pérdida cataplécetica del tono muscular no será inútil recordar que el sueño es un acto fisiológico que se manifiesta con la abolición de la conciencia y con una acentuada hipotonía muscular. El sueño por lo tanto consta —*grosso modo*— de un componente psíquico y de un componente motorio y es fácil comprender que en enfermedades que interesan el aparato hipnorregulador ya recordado, pueden tenerse —junto a las crisis de sueño total— crisis de sueño parcial motorio (en la cataplexia, en que las actividades psíquicas se conservan y son temporalmente suprimidas las motorias y musculares), crisis de sueño parcial psíquico (en el sonambulismo narcoléptico, en que la psique es más o menos abolida, mientras que los aparatos motorios funcionan perfectamente).

La n. es una forma morbosa rara, pero en nada excepcional, que suele iniciarse en edad juvenil, por lo general en la época de la pubertad, y es enfermedad crónica de curso por lo general continuo, prácticamente incurable.

Conviene agregar que durante algunos años gracias al empleo sistemático de algunos fármacos (como la simpatina y la efedrina) los síntomas morbosos retroceden de una manera tan clara que permiten a los enfermos volver a tomar parte en sus actividades sociales. Sin embargo, estos fármacos no tienen eficacia terapéutica radical, sino sólo sintomática y transitoria.

6. Reflejos jurídicomorales. - En la literatura médica se encuentran muchos casos de presuntos delitos (abandono de puesto de

un centinela por dormirse durante el servicio; fuga frente al enemigo, etc.) que resultaron manifestaciones narcolépticas. Se entiende que de los delitos y de las faltas cometidas durante y por efecto de las crisis de n. se excluye la responsabilidad penal y casi siempre aun la moral.

Fuera de estos accesos, ¿debe ser considerado el narcoléptico perfectamente normal? Sus poderes intelectivos no parecen modificados por el estado de sufrimiento en que se encuentra el mesodiencéfalo. Los poderes afectivos y volitivos por el contrario debieran estar — por lo menos teóricamente — algún tanto reducidos. De hecho el diencéfalo es indispensable para la vida afectiva y todos sus trastornos se reflejan en la actividad de esta vida, alterándola y deformándola de una manera más o menos apreciable. Además, como el proceso afectivo es el verdadero propulsor de la voluntad, aun la eficiencia volitiva habrá de ser disminuída por efecto de una alteración diencefálica.

Siendo por lo tanto la n. expresión de un padecimiento mesodiencefálico, el narcoléptico debiera presentar cierta disminución en la afectividad y en la voluntad.

Se trata, es cierto, de un padecimiento bastante circunscrito y modesto (dada la localización del daño sólo en la esfera hípnica y dadas la episodicidad y la pronta reversibilidad de los fenómenos narcolépticos, y esto justifica el hecho de que en la práctica en el narcoléptico no subsistan grandes perturbaciones ni de los afectos ni de la voluntad, pero — sobre todo en materia de reincidencias pecaminosas, de escasa firmeza de la conciencia y de otros puntos relacionados con la conducta moral y con la confesión — no parecerá superflua y la referencia a una posible deficiencia volitiva-afectiva notable en los narcolépticos. *Riz.*

BIBL. — O. BALDUZZI, *Narcolessia*, en EI, XXIV, 270; P. PENTA, *La narcolessia*, en *Riv. di neurologia*, 8 (1935), fasc. 4, 5, 6.

NARCOTERAPIA. — 1. NOTICIAS HISTÓRICAS. Los cultivadores de la historia de la medicina han encontrado las primeras aplicaciones del método moderno de cura de algunas psicosis y neurosis, basado en la producción de un sueño prolongado (métodos en que consiste precisamente la n., llamada también cura del sueño prolongado (método en que consiste de ciertos pueblos primitivos o salvajes. Así, los samoyedos curaban la locura haciendo aspirar al enfermo el humo de ciertas plumas quemadas; así obtenían un benéfico estado de sueño que llegaba a durar más de una jornada.

Los primeros experimentos científicos de sueño prolongado fueron efectuados por Epifanio en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Turín, en los años 1912-1913, y revelaron cierta eficacia en el tratamiento de diversas enfermedades mentales. El autor por medio de inyecciones hipodérmicas de luminal sódico mantenía adormecidos a sus pacientes por un período de cerca de 100 horas, proveyendo a su alimentación con la sonda o libremente en los momentos de duermevela.

Otros numerosos hombres de ciencia experimentaron y perfeccionaron el mismo método empleando otros narcóticos y otras vías de suministración, e ignorando casi siempre la prioridad de Epifanio. Entre éstos tomó particular renombre Klaesi (1922), al que se suele atribuir sin razón la paternidad de la n.

2. METODOLOGÍA. - La técnica de la n. consiste esencialmente en este procedimiento. El enfermo puesto en el lecho, o un lugar tranquilo y cuidadosamente controlado y vigilado para evitar cualquier desagradable consecuencia, recibe por vía oral, clister o mediante inyecciones la cantidad de narcótico necesario para hacerle dormir de cuatro a ocho o más días. Se trata de un sueño muy próximo al sueño natural; de hecho el sujeto puede despertarse bajo la acción de estímulos acústicos o táctiles, está en condiciones de alimentarse en la fase de duermevela que se verifica al cesar el efecto de una dosis de narcótico, antes que se le suministre la siguiente, y puede ser mantenido en perfectas condiciones higiénicas.

La n., en estos últimos años, ha encontrado empleo particularmente amplio en Rusia, donde (según una reciente publicación del moscovita Feldman) se prolonga de 10 a 15 días, pero con 4-8 horas diarias de vigilia para la alimentación, etc. Esto consiente emplear dosis muy pequeñas de narcótico (0,25-1 gr. al día), que se suministran, habitualmente, por vía oral y que pueden ser ulteriormente reducidas con un proceso de condicionamiento (v. *Reflejo condicionado*).

3. INDICACIONES Y RESULTADOS. - El método del sueño prolongado encuentra sus mayores indicaciones en psiquiatría en el tratamiento de algunas neurosis o psiconeurosis, sobre todo de las formas obsesivas, que se han mostrado particularmente refractarias a las otras terapéuticas de *shock* (v.). Es tam-

bién muy indicado en la cura de la hipertensión esencial, de la úlcera gastroduodenal, de los dolores de los *miembros fantasma* en los amputados y de varias formas alérgicas.

La n. obra sustrayendo las células corticales a los estímulos que provienen del exterior, retemplándolas y restaurando su normal actividad, así como —tal vez electivamente— reequilibrando el sistema nervioso vegetativo mediante una acción tonificadora directa sobre los centros diencefálicos.

4. LA ELECTRONARCOSIS. - En 1898 Leduc publicó las primeras experiencias sobre el sueño eléctrico, esto es, sobre la acción narcótica ejercitada por las corrientes eléctricas aplicadas al perro con intensidad gradualmente creciente. Quiso más tarde intentar sobre sí mismo un tratamiento similar, pero cuando ya advertía una fuerte somnolencia sus asistentes no se atrevieron a continuar y suspendieron el experimento.

A ésta siguieron otras tentativas de la misma clase con diverso resultado, hasta que, después de los brillantes resultados del electroshock (v. *Shockterapia*), Frostig van Harreveld y sus colaboradores en 1944 pusieron a punto una nueva técnica de electroterapia transcerebral de débil intensidad y larga duración, aplicable al hombre para la cura de las enfermedades mentales, y la denominaron *electronarcosis*.

El método es algo intermedio entre la n. y el electroshock. Según las publicaciones de los ingleses Paterson y Milligan, de E. B. Tietz, del neozelandés Medlicott, de los italianos Cabitto y Riboli y de otros, da resultados no inferiores a los que se obtienen con otras shockterapias, y debe ser experimentado siempre antes de recurrir a las intervenciones radicales sugeridas por la psicocirugía.

5. LA HIBERNACIÓN ARTIFICIAL. - Estudiada primero en Francia y en América con fines quirúrgicos (fúndase en el principio de que el enfriamiento del cuerpo produce una reducción en la necesidad de oxígeno por parte de los tejidos, por lo que la actividad cardiocirculatoria se reduce permitiendo intervenciones operatorias delicadísimas, como las que se hacen en el corazón), se la obtiene inhibiendo con fármacos oportunos el sistema nervioso vegetativo. Esto produce una reducción progresiva de los procesos metabólicos y por lo mismo de la temperatura y de la actividad cardiorrespiratoria: reducción que algunos definen como un estado de vida retardada y que posteriormente se prosigue y mantiene enfriando el organismo con medios físicos.

Más recientemente se ha constatado que el bloque farmacológico del sistema nervioso vegetativo, antes citado, es también utilizable en neuropsiquiatria, ya que obtiene un descanso de las estructuras nerviosas de cuyas ventajas hemos hablado antes.

Para inhibir eficazmente el sistema neurovegetativo se usa actualmente un cóctel de gangliopégicos, o sea, una mezcla oportunamente dosificada de fármacos que desarrolla su acción en los diversos niveles del sistema nervioso vegetativo, interrumpiendo sus procesos reaccionales, fundamento de muchas disfunciones neuropsíquicas.

La hibernación artificial — o hipotermia controlada — ha encontrado también útil empleo en el tratamiento de las graves toxiinfecciones infantiles, y su campo de acción parece destinado a ampliarse notablemente.

6. CONCLUSIONES MORALES. - La n. es un método de curación para el cual no existen especiales reservas de orden ético. Sólo en el caso de que se quiera integrar la acción ordinaria narcótica con una psicoterapia activa (sometiendo al paciente en las fases de semisueño a especiales interrogatorios e impartiéndole particulares sugestiones) se habrán de tener presentes las reservas morales discutidas a propósito del narcoanálisis: véase la voz *Suero de la verdad*. Lo mismo se ha de decir de la hibernación artificial.

En cuanto a la electronarcosis valen los argumentos éticos explicados en la voz *Shockterapia*. Riz.

BIBL. — L. CABITTO, *L'elettronarcosi*, en *Rassegna clinico-scientifica*, octubre 1951; B. RIBOLI, *Electrothérapie transcérébrale à faible intensité*, en el vol. IV de *Comptes rendus des Séances du I*[er] *Congrès mondial de psychiatrie*, París, 1950.

NARCÓTICOS. — 1. NATURALEZA. - Son medicamentos, aunque no en todo el rigor de la palabra, ya que su efecto no es la curación, sino solamente la insensibilidad para los dolores que sin embargo subsisten junto con la enfermedad o indisposición que los causa. Los n. no consiguen ni siquiera parcialmente la desaparición del mal; no influyen sobre la enfermedad; más aún, causan una nueva anomalía, obrando sobre el sistema nervioso del paciente.

El narcótico hace que los nervios no trabajen normalmente y que por lo tanto el paciente no sienta el dolor. Algunos n. quitan con la conciencia la sensibilidad total (el éter y el cloroformo); el paciente entra en

un sueño profundo, durante el cual no percibe ningún dolor. Otros n. no producen una anestesia general, sino que atenúan mucho la sensibilidad de los nervios (el opio, la cocaína, la morfina).

2. Moralidad. - Provocar la anestesia general con el cloroformo o con el éter es lícito solamente cuando esto lo requiere o es muy útil para realizar una operación quirúrgica importante. La anestesia hace posible al cirujano la ejecución de la operación con tranquilidad y al mismo tiempo ahorra al paciente atroces dolores. Pero no falta el lado desventajoso, p. ej., el peligro de que el paciente no se recobre o que contraiga graves enfermedades. El médico, por lo tanto, está obligado a rehusar estos medios, cuando no existen razones proporcionadas, y debe tener en cuenta las disposiciones de todo paciente, reduciendo al mínimo posible el peligro de graves complicaciones.

El uso de otros n. tiende principalmente a disminuir los dolores. Pero éstos causan también cierto placer sensual. En cuanto atenúan los dolores se usa sobre todo la morfina, en la terapia. El uso ha ido creciendo notablemente después de la invención de la inyección subcutánea, porque la morfina administrada a través del estómago ofrecía inconvenientes bastante graves. El efecto de una dosis de narcótico (de morfina) se limita a cierta duración de tiempo. Por medio de los órganos secretivos el cuerpo elimina la sustancia introducida y el hombre recobra su plena sensibilidad. Por lo tanto, para que los efectos deseados continúen se requiere una frecuente administración del narcótico. Un inconveniente notable es la facultad que tiene el cuerpo de habituarse al narcótico, de manera que para obtener el mismo efecto se va necesitando cada vez una cantidad mayor. El uso del narcótico, sea para aliviar los dolores, sea para gozar de un estado de placer, conduce inevitablemente al uso frecuente de la inyección y al aumento de la dosis.

El uso del narcótico en pequeña cantidad es por esta causa muy raro. Cuando se toma para aliviar un dolor pasajero, causado por un mal agudo, el narcótico no produce daño a la salud y por esto no está prohibido por la moral. El uso de dosis abundantes tiene graves consecuencias y puede llegar a causar la muerte; por lo tanto, no es lícito nunca administrar una dosis mortal y que produzca un serio peligro de muerte. Pecan por lo mismo tanto el médico prescribiendo esta dosis, como el enfermero o enfermera ejecutando su orden. En efecto, la obediencia no excusa, ya que no es lícito de ningún modo obedecer las órdenes que son abiertamente contrarias a los mandamientos de Dios. Administrar el narcótico en dosis no mortales, pero con frecuencia, causa daños considerables a la salud: en los casos más graves puede conducir a la ruina total de la salud, sea física o psíquica. El peligro del narcótico tiene un doble aspecto: el daño físico producido por el uso y el grave peligro de causar la morfinomanía (v.). El uso regular puede producir la pasión del narcótico, que llega a hacerse fortísima y a la cual se resiste con mucha dificultad.

Por consiguiente, la moral prohibe el uso habitual de los n., sin la dirección de un médico de conciencia y prudente. La moral impone a los médicos y a los que tienen cuidado de los enfermos el deber de no prescribir ni administrar n. como la morfina, si no es con gran cautela y no sólo por contentar al paciente o para no ser molestados. Se debe abstener generalmente del uso de estas inyecciones, cuando la enfermedad ha de tener una larga duración. Se ha de reprobar severamente la práctica de enseñar al paciente el arte de darse las inyecciones, o la de dejar el narcótico o los instrumentos en su poder. De esta manera se crean muchos morfinómanos. El morfinismo, o sea el uso habitual de la morfina, es un mal muy difundido. Si el individuo no consigue dominar su pasión, muy pronto tendrá arruinada su salud. Enseña la experiencia que la curación es muy difícil. Cuando la pasión se ha hecho dominante, el único remedio es que el morfinófilo se ponga bajo un control severo y absoluto, de manera que quede excluída toda posibilidad de procurarse inyecciones. *Ben.*

BIBL. — I. Antonelli, *Medicina pastoralis*, II, Roma, 1932, p. 104-109; Capellmann y Bergmann, *Pastoral Medizin*, Paderborn, 1923; A. M. Cogliotti, *Trattato di anestesia*, Torino, 1946.

NAUFRAGIO. — 1. Cosas perdidas en el n. *(res in naufragio amissæ)*. - Es la pérdida de una nave por un accidente cualquiera. Las causas del n. son múltiples, como un huracán violento, un escollo, un incendio, etc.

En la antigüedad los náufragos no tenían la protección de la ley, porque el n. se estimaba como un castigo de los dioses. Los romanos fueron los primeros en proteger las *res fractæ* o *res in naufragio amissæ;* más aún, fué sancionada la deportación contra

los saqueadores en caso de n., deportación que fué confirmada en los Basílicos (LIII, c. 22). El derecho común ha condenado siempre el hurto de las cosas naufragadas, llegando a concederse premios a los buzos que recuperasen los objetos perdidos, uso que degeneró más tarde en regalías al comienzo de la Edad Media. Hasta el s. XVIII, el fisco retuvo el derecho de n., atribuyéndose derechos propios sobre cosas y personas como víctimas de n. Hoy las distintas legislaciones no conservan un criterio unánime.

La legislación española sobre el n. se contiene en los Códigos de Comercio, Penal y Penal de la Marina; en las Ordenanzas Generales de Aduanas, en la ley de Tribunales de Marina y en los Tratados Internacionales. Según esta legislación las pérdidas y desmejoras que sufran el buque y su cargamento a consecuencia de naufragio será individualmente de cuenta de los dueños perteneciéndoles en la misma proporción los restos que se salven. Si el naufragio procediere de malicia, descuido o impericia del capitán o porque el buque salió a la mar no hallándose suficientemente reparado y pertrechado, el naviero o los cargadores podrán pedir al capitán la indemnización de los perjuicios causados al buque o al cargamento por el siniestro. Los objetos salvados del naufragio quedarán especialmente afectos al pago de los gastos del respectivo salvamento y su importe deberá ser satisfecho por los dueños de aquéllos antes de entregárselos. *Tr.*

2. Aplicaciones jurídicomorales. - Las leyes del Estado respecto de las cosas procedentes de n. generalmente obligan en conciencia; esto es, son leyes morales o mejor mixtas y no solamente penales, salvo que el legislador establezca expresamente lo contrario. Ciertamente la costumbre antigua del derecho de n. sobre las personas y sobre las cosas es contra naturaleza, al menos en lo que se refiere a las personas. Es justo que el Estado discipline las cosas perdidas en el n. atribuyendo un premio adecuado por la recuperación y conservación pública o privada de los mismos objetos. *Sir.*

BIBL. F. Zontuzzi, *Dei naufragi e dei ricuperi*, Napoli, 1905; P. Estasen, *Cuestiones de derecho marítimo. Remolque, asistencia y salvamento*, Madrid, 1911; F. Fariña, *Derecho y Legislación marítima*, Barcelona, 1955.

NAVIDAD. — 1. Datos históricos del s. I al IV. - La N. es una fiesta de origen cristiano en oposición a la Pascua o a Pentecostés, que son una continuación, con una nueva idea cristiana de fiestas ya celebradas en el judaísmo; a diferencia de la Pascua es una fiesta fija. La verdadera fecha del nacimiento del Salvador nos es desconocida. El hecho sin embargo de que el Oriente fije el 6 de enero y el Occidente el 25 de diciembre autoriza a concluir que la primera generación cristiana sabía que el Salvador había nacido durante el invierno. Según el *Liber Pontificalis* el papa Telesforo (125-136?) reformó la fiesta de N. e instituyó la Misa de medianoche; la noticia sin embargo se juzga justamente no auténtica; en realidad la N. no se nombra antes del s. IV, si bien Hipólito en un texto, algún tanto discutido, de su Comentario sobre Daniel afirma ya que el Señor nació el 24 de diciembre del año 42 de Augusto. La N. es desconocida para Orígenes, para Tertuliano y para el Cómputo Pascual de 243; la *Depositio Episcoporum*, documento romano del 336 supone ya para aquel año la celebración de la N. en 25 de diciembre; la *Depositio Martyrum* de Dionisio Filocalo, escrita en Roma el 354, dice explícitamente: *VIII kal. jan. natus Christus in Betleem Judeæ*, esto es, el 25 de diciembre, el nacimiento de Cristo en Belén de Judea. La fiesta introducida entre el 243 y 336 es de origen occidental y más precisamente es una institución romana. El Oriente celebraba ya anteriormente el 6 de enero el nacimiento del Señor, probablemente en lugar de la fiesta del dios *Aion*, que se celebraba en Alejandría en aquel día (A. Baumstark, *Von geschichtlichen Warden der Liturgie*, Freiburg i. B., 1923, p. 27). La celebración el día 25 de diciembre se fijó tal vez para oponer una fiesta cristiana a la Natividad del Dios Sol Invicto *(Natalis Solis Invicti)*, establecida en los tiempos del emperador Aureliano (270-275) como fiesta pagana del imperio y que se celebraba con solemnidad por numerosos adoradores de Mitra. A la elección de esta fecha pudo contribuir finalmente el simbolismo natural, esto es, el pensamiento de festejar en los días en que la luz comienza a recrecer (después del solsticio invernal), la Natividad del Sol de justicia.

De Roma, y en el mismo siglo, esta fiesta se difundió rápidamente incluso por Oriente, coincidiendo esta difusión con la descomposición del arrianismo en cuanto que estos herejes provocaron en los católicos una veneración más ardiente hacia el Hijo de Dios, consustancial al Padre.

Los recentísimos estudios del Emmo. Cardenal Borgongini-Duca sobre la profecía de

Daniel, con sorprendente coincidencia confirman la fecha de la N. en el 25 de diciembre, mientras que la Encarnación la colocan en el 30 de marzo y la muerte del Señor en el 7 de abril.

2. Del s. VI en adelante. - Desde el s. VI el día de N. se caracteriza por el uso de celebrar 3 Misas (*Liber Pontificalis*, I, 129; S. Gregorio Magno, *Hom. 8 in Evang.*). El simbolismo medieval quiso ver en esto una alusión al triple nacimiento de Jesús: en la eternidad del seno del Padre, en el tiempo de la Virgen María, en el alma de los cristianos. Históricamente la Misa de medianoche comenzó en las iglesias de Jerusalén con el uso de celebrar la noche de N. en Belén junto al pesebre del Señor. En Roma esta Misa se celebraba en una gruta artificial que imitaba la de Belén, como todavía se señala en la indicación estacional: *Statio ad S. Mariam Maiorem ad Præsepe*. La segunda Misa *ad Auroram*, originariamente no tenía una relación con la N. sino en los cantos tomados de los procesionales de Jerusalén, cuando los fieles iban de Belén a Jerusalén después de haber celebrado en el pesebre; ésta se celebraba en honor de la mártir Anastasia de Sirmio, cuya fiesta ocurría el 25 de diciembre. La Santa era muy venerada en Constantinopla, de donde su culto, bajo la dominación bizantina, pasó a Roma a la iglesia del palacio imperial en el Palatino, la actual iglesia de Anastasia (tal vez también *Anastasis* = resurrección). Con la difusión de los sacramentarios romanos la celebración de las tres Misas se propagó fuera de Roma.

3. Significado místico. - El recuerdo de la N. del Redentor parece como que nos conduce nuevamente a la gruta de Belén para que aprendamos allí que es absolutamente necesario nacer de nuevo y reformarnos radicalmente; esto es posible solamente cuando nos unimos íntima y vitalmente al Verbo de Dios hecho hombre y nos hacemos participantes de su divina naturaleza a la que hemos sido elevados (Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947). Por lo demás, el significado de la Sta. N. se expresa bien tanto en las epístolas de la fiesta como en las lecciones del primer Nocturno del Oficio Divino.

4. Usos folklóricos. - Muchos son los usos folklóricos en el día de la N., particularmente en los países nórdicos; así la costumbre de los regalos navideños, porque el Padre Eterno nos ha dado como gran don a su Hijo y por este motivo los hombres quieren también darse un don; el árbol de Navidad, de origen pagano, pero que muy pronto fué tomado como un símbolo de Cristo, verdadero árbol de vida, el cual con su venida ha iluminado a todo el mundo; la fecha de los documentos Pontificios más solemnes en que se toma a la Sta. N. como principio de la era cristiana, etc. *Opp.*

BIBL. — H. Usener, *Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1889 (2.ª ed. de H. Lietzmann, 1911); A. Gastoué, *Noël*, París, 1908; M. Righetti, *Il ciclo liturgico natalizio*, en *Rivista di apologia cristiana*, 24 (1915); B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, Louvain, 1932.

NECESIDAD. — 1. Concepto y distinciones. Los moralistas hablan de la n. en sentido genérico y en sentido específico. En cuanto al sentido general, v. *Causa excusante;* en sentido específico se considera la n. ajena, que obliga al prójimo a que se le preste socorro; y la n. propia, que autoriza al sujeto a apropiarse de las cosas ajenas.

Ésta puede verificarse en diversos órdenes de bienes; y éstos suelen reducirse por los moralistas a dos grandes clases, formando la n. material y la n. espiritual. En cada uno de estos órdenes la n. puede tener grados indefinidos, los cuales se fijan por comodidad en tres principales: gravísimo, grave, ligero. En ambos órdenes es *gravísima* (o extrema) la n. de quien si no se le ayuda, perdería ciertamente la vida presente o la vida eterna; es *grave* la del que puede perder un bien temporal de gran importancia, inferior a la vida, o también está en serio peligro de condenación eterna; *ligera* (común, ordinaria) es la n. del que se encuentra en angustias económicas y sufre las dificultades y peligros propios de todo pecador.

En cualquier orden de bienes, la obligación de socorrer a la n. ajena se mide: por el *grado* de la n.; por la *gravedad* de la incomodidad o molestia que se ha de afrontar para prestar el socorro; por la *relación* en que se encuentran el necesitado y el que le ha de socorrer; por la *eficacia* prevista del socorro prestado.

Pasando a la formulación de reglas más detalladas es fácil encontrar alguna divergencia entre los diversos autores. Notamos sólo las que se admiten generalmente.

2. N. espiritual. - En cuanto a la n. espiritual ajena:

a) Al que se encuentra en n. extrema todo el mundo está obligado a prestarle el socorro espiritual necesario (si se prevé que ha de ser eficaz) incluso con propia molestia grave, más aún, con peligro de la propia vida;

tal es, p. ej., el deber de arriesgar la vida para advertir al que sin saberlo está en peligro de muerte y ciertamente en estado de pecado mortal.

b) Al que se encuentra en n. grave estamos obligados a prestarle socorro incluso con grave molestia propia; pero no con peligro de la propia vida, a no ser que se trate de n. pública o de persona que por especiales razones (sobre todo de oficio) está obligada a socorrerle; tal es, p. ej., el deber de hacer un viaje largo e incómodo para advertir o para administrar los sacramentos al que sin este socorro fácilmente moriría en desgracia de Dios.

c) Al que se encuentra en n. común se le presta socorro según las normas dadas para la corrección fraterna (v.).

3. N. MATERIAL. - En cuanto a la n. material ajena:

a) El deber de socorrer se reduce frecuentemente al de la limosna (v.).

b) En cambio cuando el socorro se presta de otro modo (p. ej., advirtiendo al prójimo del peligro que le amenaza) entonces bastará recordar, antes de meternos en una casuística detallada, que se han de aplicar en cada caso concreto los criterios ya indicados.

En los casos de n. propia los moralistas convienen en las normas siguientes:

a) El que se encuentra en n. extrema puede usar e incluso apropiarse de aquella cantidad de bienes ajenos que le es necesaria para sustraerse al peligro inminente, a no ser que también el dueño de esos bienes tenga necesidad de ellos para salvarse del mismo peligro. Es necesario, sin embargo, que se trate de medios ordinarios; además superada la n., si la cosa subsiste todavía, se ha de restituir al dueño.

b) La n. grave y la ligera no autorizan a usar o a apropiarse de las cosas ajenas, a no ser que se trate de cosas de escaso valor, siempre en relación con la gravedad de la n. *Gra.*

BIBL. — G. SEILER, *Carità e cura d'anime*, en *Caritas*, 26 (1919-20); E. WEBER, *La carità*, Roma, 1947, p. 137-195; 265-287.

NECESIDAD (de medio y de precepto). — NOCIÓN. - Los moralistas hacen esta distinción a propósito de lo que es necesario para alcanzar la salvación eterna. Dicen que es necesario con n. *de medio* todo lo que es absolutamente indispensable para salvarse, de manera que su falta, incluso involuntaria e inconsciente, hace imposible la entrada en el Paraíso: tal es, p. ej., la n. del estado de gracia. En cambio, es necesario con n. *de precepto* lo que de tal modo está ordenado que su falta u omisión, si es voluntaria y culpable, excluye de la vida eterna, pero no excluye si es involuntaria o inculpable: tal es la observancia de algunas leyes que obligan bajo pena de pecado mortal.

De ordinario son necesarios con n. de medio los que por su naturaleza son medios indispensables para la vida eterna; y en este caso la n. se llama intrínseca. Los moralistas hablan también de una n. de medio extrínseca, que es aquella en que los medios son tales por libre institución divina, por donde su falta (inculpable) puede acaso ser suplida, por voluntad de Dios, con otros medios: así, p. ej., el bautismo de agua es necesario con n. de medio extrínseca, y puede ser suplido por el bautismo de sangre o de deseo. *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I, q. 19, a. 3; q. 82, a. 1; II-II, q. 88, a. 2; F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, I, Torino, 1947, p. 96-100.

NEGLIGENCIA. — 1. NOCIÓN GENÉRICA. - Entendida en general es la falta de cuidado debido en el cumplimiento de nuestros deberes. Considerada así no constituye un pecado especial, vicio o defecto, y su malicia reviste la especie y la gravedad del deber descuidado. Los moralistas suelen estudiar su culpabilidad y consecuencias en algunos casos especiales como, p. ej., en la adquisición de la ciencia necesaria para la profesión propia; en la búsqueda del dueño de la cosa encontrada o poseída de mala o dudosa fe; en las formas negativas de cooperación a los daños ajenos.

2. NOCIÓN ESPECÍFICA. - En sentido algo más preciso se entiende como un defecto de prontitud en la voluntad, esto es, como una notable lentitud en el trabajo interno por el cual se llega a la determinación voluntaria; y así se distingue de la pereza, que es la lentitud o el defecto en la ejecución de las determinaciones voluntarias. *Gra.*

BIBL. — I. GUIBERT, *Il carattere*, Torino-Roma, 1941.

NEGOCIO. — 1. NOCIÓN. - Cualquier operación que se concreta en un cambio de bienes o de valores y se realiza con el fin de obtener una ventaja se llama n.

En el mundo económico se suelen distinguir cuatro momentos: producción, distribución, circulación, consumo. El n. no se refiere, al menos directamente, a la producción, ni a la distribución, ni al consumo; en cam-

bio abraza el intrincado conjunto de las actividades por medio de las cuales se efectúa la circulación de los bienes y de los valores.

Hombre de negocios se suele denominar por lo tanto al que vive en medio de las bancas, los mercados y las bolsas y en la explicación de su actividad se atiene al criterio que ha encontrado su formulación en el conocido aforismo: «Los negocios son los negocios.» Con este aforismo se quiere indicar que todo n. se ha de realizar bajo el criterio exclusivo de su provecho haciendo abstracción de cualquier otra preocupación.

2. Valor moral. - Este criterio elevado a principio universal y absoluto no puede ser aceptado. Presupone que el mundo de los negocios es un mundo sustraído totalmente a la ley moral; lo cual no es cierto. El mundo de los negocios lo crea el hombre consciente y libremente; por lo cual todo cuanto dentro de él se mueve está obligado a someterse a los imperativos de la conciencia y a la observancia de la ley moral. Puede ser legítimo y hasta oblibgatorio, mientras se realizan los negocios, buscar el provecho propio, pero está moralmente prohibido valerse de medios ilícitos, como sería, p. ej., servirse de la mentira, de la violencia, de la ignorancia o miseria ajena (v. *Bolsa negra*). *Pav.*

BIBL. — G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935; A. Müller, *La morale e la vie des affaires*, Tournai-Paris, 1952; J. Azpiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid, 1944; A. Mueller, *La moral y la vida de los negocios*, Bilbao, 1951.

NEOMALTUSIANISMO. — 1. Naturaleza. En sentido amplio es la deformación (depravación) voluntaria del acto conyugal humano, con el fin de impedir que el acto logre su fin natural, esto es, la fecundación. Entendido en este sentido el n. comprende dos cosas: la interrupción voluntaria del acto conyugal o el uso de preservativos que impidan la fecundación.

En un sentido más estricto la palabra n. se suele emplear para indicar solamente el uso de preservativos, reservándose al término *onanismo* (v.) la interrupción del acto.

Aquí hablamos de n. en el segundo sentido, esto es, en el sentido más estricto y preciso. Para el primer significado más genérico, v. *Control de nacimientos*.

2. Datos históricos. - Hacia 1800 el inglés Tomás Roberto Malthus (1766-1834) enseñó que el aumento de la población mundial era excesivo en proporción al aumento de los medios necesarios para su mantenimiento. Partía del presupuesto de que la población aumenta en proporción geométrica (2, 4, 8, 16, 32) y que los medios alimenticios aumentan solamente en proporción aritmética (2, 4, 6, 8, 10): de aquí la fatal consecuencia de una superpoblación que iría acompañada de un empobrecimiento cada vez más grave de las clases sociales menos pudientes. El único remedio a esta coyuntura era para Malthus, la limitación de los nacimientos obtenida: *a*) retardando la época del matrimonio (y esto hubiera permitido también al hombre crearse una posición económica segura de garantía para el mantenimiento de la familia); *b*) conteniendo voluntariamente la procreación con una castidad rigida, no sólo prematrimonial, sino igualmente después de celebrado el matrimonio, de modo que se limitara la prole a las disponibilidades económicas propias.

La doctrina de Malthus (que tomó el nombre de maltusianismo) tuvo convencidos seguidores y formidables adversarios. El método (abstinencia voluntaria), propuesto por el sabio inglés para combatir la temida superación de la población no era inmoral.

Fué su secuaz Francisco Places quien propuso y enseñó que el método de la continencia podia ser sustituído con otros métodos que dejando en libertad las relaciones conyugales frustrasen su finalidad (procreación).

Muy pronto a Places le siguieron otros que han propagado la necesidad de disminuir el número de nacimientos, sea por el mismo motivo que movió a Malthus, sea por otros motivos más individuales, más egoístas y menos elevados. Pero sobre todo se han desviado de la doctrina de Malthus inventando y propagando los medios para evitar la concepción, esto es, los llamados preservativos. Han sustituído el medio natural y moralmente lícito de la abstinencia, con un medio innatural, como es el uso de los preservativos, para garantizar a los hombres los placeres de la vida sexual, sin las naturales consecuencias de esta vida, que importa sin duda cargas y sacrificios. A esta práctica se ha dado el nombre de n., ligando el nombre de Malthus a una práctica que no tiene nada que ver con la que el inglés quiso promover.

Todavía hoy trabajan en este sentido la *Malthusian League* (Inglaterra), la *Niew-Malthusiaansche Bond* (Holanda), la *International Neo-Malthusian and Birth-Control Federation*, que tiene una organización central en los Estados Unidos de América y difunde sus perversas ideas casi por todo el mundo.

3. Moralidad. - La malicia, la pecaminosi-

dad del n. consiste en la deformación voluntaria del acto conyugal. El acto conyugal es un acto natural, fundado en la misma naturaleza y por lo mismo ordenado por Dios, creador de la naturaleza, a un fin nobilísimo. Este fin es la concepción. El hombre tiene la libertad de poner u omitir este acto, pero si lo pone, ha de cumplirlo normalmente. Deformar, corromper este acto es pecado, y si la deformación es esencial, el pecado es de suyo grave, esto es, mortal. El n. es una deformación esencial del acto natural, porque hace imposible la consecución del fin propio del acto, que es la concepción. El neomaltusianista en cuanto tal peca gravemente y esto no precisamente porque no quiere la concepción o la prole, sino porque quiere gozar del placer sexual sin querer la prole.

En efecto, la voluntad de no querer la prole puede llegar a ser pecaminosa, pero no siempre lo es. El pecado propio del neomaltusianista es la deformación del acto humano y por lo mismo el uso de esta deformación del acto natural, como medio para lograr un fin que es prácticamente gozar de los placeres sexuales sin engendrar la prole. Donde no hay deformación del acto, aunque el fin sea el mismo, el hombre puede pecar, pero no se trata de verdadero n. El n. es pecado mortal, porque es contra un grave precepto de la ley natural. Ningún motivo o fin puede justificarlo. La Iglesia católica ha condenado siempre el n. como una grave transgresión de la ley de Dios. Mientras que los ministros y autoridades de otras religiones no han tenido fuerza para mantener la moral natural sobre este punto, como lo prueban las líneas de conducta del protestantismo y del anglicanismo (la conferencia de Lambeth del clero anglicano ha hecho graves concesiones, aunque a regañadientes), la Iglesia católica lo ha condenado repetidamente como un pecado gravísimo en innumerables documentos eclesiásticos (v., p. ej., S. C. S. Off., 20 mayo 1851; 19 abril 1853; 26 marzo 1897; 23 noviembre 1932; S. Penit., 12 respuestas y decisiones del 15 noviembre 1816 al 3 junio 1916). De un modo más solemne la Enc. *Casti Connubii* (31 diciembre 1930), según autorizados escritores con sentencia infalible *ex cathedra*, declara «que cualquier uso del matrimonio en que por humana malicia el acto sea destituído de su natural virtud procreadora, va contra la ley de Dios y de la naturaleza y que los que osan cometer tales acciones se hacen reos de culpa grave». La razón se indica en la misma encíclica: «y como el acto del matrimonio por su propia naturaleza se dirige a la generación de la prole, los que al usar de él lo hacen estudiosamente incapaz de esta consecuencia obran contra naturaleza y realizan una acción torpe e intrínsecamente deshonesta».

Para la conducta del cónyuge requerido de cooperación al n., v. *Onanismo*. *Ben.*

BIBL. — M. Boldrini, *Origini e frutti del n.*, en *Il matrimonio cristiano*, Milano, 1931, p. 172-180; A. Brucculeri, *La settima conferenza di Lambeth e le sue decisioni sul matrimonio*, en *La civiltà cattolica* (1931), I, 234-244; L. M. Bossi, *Malattie utero-ovariche e malthusianismo*, Milano, 1935; De Guchteneere, *La limitación de la natalidad*, Madrid, 1934; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; Ángel del Hogar, *Los problemas de la natalidad en el hogar*, Bilbao, 1952; O. G. Ortiz, *Un nuevo anticoncepcional y la moral catolica*, en *Rev. de Teol.* (1954), 81-84.

NEURASTENIA. — 1. Definiciones y distinciones. - Psiconeurosis funcional en que — al contrario de la psicastenia (v.) — los fenómenos neurológicos prevalecen notablemente sobre los psíquicos. Muchos estudiosos, en consideración a la notable comunidad de síntomas entre las dos afecciones, cada una de las cuales se distingue de la otra sobre todo por la prevalencia cuantitativa de las manifestaciones neuróticas o de las psicósicas, juzgan inconsistente esta división y hablan unitariamente de *neuropsicastenia*.

Según una definición ya clásica, la n. consiste en una *debilidad irritable* de los centros nerviosos, y se divide en n. *constitucional* o esencial o verdadera (de proceso psicógeno, la cual se observa en sujetos anormales, gravados por una herencia morbosa, con frecuencia similar, que desde la infancia han mostrado anomalías de carácter y desequilibrio vegetativo) y en n. *adquirida* o *sintomática*, constituída por formas *seudoneurasténicas* (esto es, ligadas a otros procesos morbosos, que desaparecen muy pronto al curar la enfermedad fundamental).

La verdadera n. es más frecuente en los varones y suele aparecer entre los 25 y los 40 años: esta circunstancia ha dado crédito al ficticio concepto de un agotamiento del sistema nervioso. Tiene un decurso tanto más largo, obstinado y rebelde a las curas cuanto mayor es la importancia del terreno heredoconstitucional sobre el que ha nacido; pueden ser causa ocasional los fatigamientos, sobre todo mentales, los desórdenes sexuales, las toxiinfecciones, etc., y estos momentos patógenos pueden ser también origen de las recaídas que frecuentemente se observan des-

pues de períodos, a veces largos, de mejoramiento.

2. Sintomatología y decurso. - El sintoma fundamental de la n. es un profundo y paradójico sentido de cansancio muscular y psíquico, que no se atenúa sensiblemente con el descanso, más aún, suele aparecer más grave al despertar, para atenuarse en las horas vespertinas. Asóciase a él el dolor de cabeza (descrito generalmente como un casco que gravita sobre la cabeza o como un cerco de hierro que la corona) y otras sensaciones más fastidiosas que dolorosas (denominadas *parestesias*), fijas o vagantes, que pueden interesar a cualquier parte del cuerpo y que se advierten y describen por el paciente como hormigueos, pinchazos, ardor, frío, etc. Son frecuentes los tremores digitales, el eretismo cardíaco (taquicardia, palpitaciones angustiosas, crisis anginoides, etc.); los trastornos gastrointestinales (lengua sucia, inapetencia, sensación de tener el estómago lleno después de las comidas, pirosis, meteorismo, estreñimiento alternado con episodios diarreicos, etc.); los trastornos de la esfera genital; los insomnios, o más fácilmente disomnios.

A esta rica y múltiple fenomenología — en gran parte de orden neurovegetativo sobre fondo hiperortosimpático — acompañan constantemente variados trastornos psíquicos, que consisten en su mayor parte en la depresión del humor, en un incesante y preocupado autoanálisis de los diversos desórdenes somáticos, en una morbosa y pávida hipocondría, y hasta en crisis de ansiosa opresión que asemejan la enfermedad a la psicastenia; tanto más que, cuando con el paso de los años y con la inútil multiplicación de las curas más heterogéneas, el enfermo pierde la esperanza de curar y se exaltan en él las preocupaciones hipocondríacas, éstas asumen la tenacidad y el efecto perturbador de las verdaderas obsesiones, características precisamente de la psicastenia (v.).

3. Cura. - La cura de la n. tiende más que en las demás psiconeurosis a reajustar y revigorizar las funciones somáticas alteradas; en ella, por lo tanto, se hace amplio uso de fármacos neuróticos, asociados a la hidroterapia y curas físicas para tonificar y revigorizar el organismo. Pero no habrá de descuidarse nunca una cuidadosa y paciente psicoterapia (v. *Psiconeurosis* y *Psicoterapia*), para suprimir en el enfermo la introspección ansiosa y devolverle la esperanza de la curación y la confianza en el porvenir, sin lo cual todo tratamiento estará destinado al fracaso, y por consiguiente a agravar el estado morboso, como lo advierten los mismos enfermos, deseosos de curar, pero desilusionados frecuentemente, después de fugaces mejorías, por las especialidades afanosamente recogidas en los ambulatorios médicos o en los anuncios de los periódicos.

4. Problemas morales: comportamiento con los neurasténicos. Suicidio del neurasténico. - Desde el punto de vista moral el neurasténico ofrece dos importantes problemas, relativos a la conducta que se ha de observar con él y a la eventualidad del suicidio.

Muy a menudo el neurasténico — sobre todo cuando conserva un buen aspecto — es considerado por sus familiares como un enfermo imaginario, objeto más de burla que de compasión. Conviene insistir en que no existen enfermos imaginarios; que aun aquellos que como los neurasténicos no presentan enfermedades apreciables a primera vista no dejan de ser por ello criaturas dolientes; que su sufrimiento se exacerba cuando no es creída o, lo que es peor, cuando se le hace objeto de burla. Nunca por lo tanto se deberán descuidar estos enfermos ni mucho menos tenerlos por simuladores. Pero como por otra parte el mostrarles una excesiva compasión puede ser también nocivo, porque de este modo se incrementa su natural tendencia a creerse enfermos graves e incurables, conviene escuchar con paciencia sus lamentos siempre renovados, confortarlos con palabras de confianza y estimularlos oportunamente para que se esfuercen en no desesperar, colaborando de esta manera, con la obra del médico. Y como estos enfermos son bastante menos propensos que otros psiconeuróticos (como los histéricos y los psicasténicos) a escuchar la palabra del sacerdote, harán bien sus parientes en exhortarles a ello: un prudente confesor podrá confortarlos eficazmente o por lo menos inducirlos a la resignación cristiana.

No se ha de olvidar en efecto, y aquí tocamos el segundo argumento de moral, que el neurasténico puede llegar a causa de sus propios sufrimientos obstinados, hasta el punto de atentar a su vida. En estos deplorables casos, no imputables, tratándose en efecto de un gesto realizado por una mente exaltada y extraviada por el mal de un gesto equiparable por lo tanto al de un loco, una no pequeña parte de la responsabilidad del delito puede recaer sobre los parientes del suicida cuando éstos no hayan puesto por

obra todas las sugerencias de la caridad y de la prudencia para aliviar los sufrimientos del sujeto e impedirle llegar al límite de la desesperación. *Riz.*

BIBL. — S. DE SANCTIS, *Le nevrosi*, en *Trattato italiano di medicina interna*, vol. II, Sez. VI, Milano, 1931; N. VALOBRA, *Malattie nervose*, vol. V del *Trattato di Medicina interna* de G. Gamna, Torino, 1955.

NEUROCIRUGÍA. — 1. DEFINICIÓN. - Entiéndese por n. la cirugía del sistema nervioso.

Aunque ha existido desde la más remota antigüedad (de lo que dan testimonio, entre otros documentos, los cráneos de hombre prehistórico con alteraciones que demuestran haberles practicado una trepanación terapéutica), la n. se ha convertido en una rama autónoma de la cirugia sólo en los últimos decenios. En efecto, esta cirugía requiere tal suma de conocimientos particulares y de especiales técnicas operatorias y postoperatorias que casi necesariamente pueden ser practicadas solamente por cirujanos especializados en ella después de un largo aprendizaje.

Por necesidad de espacio nos limitaremos a tratar de la n. en dos puntos solamente que tienen más destacada relación con la moral: la cirugía del dolor y la cirugía cerebral.

2. CIRUGÍA DEL DOLOR. - Ésta es una de las más hermosas conquistas de la moderna n. El dolor es eficazmente combatido —a veces con efectos inmediatos y definitivos— con la resección de determinadas porciones de la cadena simpática o de sus ramas, de raíces posteriores o de troncos nerviosos, de algunas partes de la medula espinal, etc.

Estas y otras intervenciones, aunque menos radicales (como la infiltración de novocaína o la alcoholización de ganglios o ramas nerviosas), son siempre moralmente lícitos porque restituyen al enfermo la alegría de vivir o al menos la esperanza de curar o el poder soportar su enfermedad principal (a menudo el dolor físico más fuerte y obstinado se deriva de cánceres inoperables). Además la cirugía del dolor, cuando no requiere una intervención operatoria tan grave que pueda acelerar con probabilidad una muerte de otra manera todavía bastante lejana: en cuyo caso la intervención misma no sería lícita y se habría de sustituir por fármacos analgésicos, no suprime la conciencia, más aún elimina los trastornos producidos en ella por largos y graves sufrimientos que a algunas personas pueden llegar a aparecer insoportables y elimina los peligros de suicidio por intolerancia de los sufrimientos y las no menos criminales lisonjas de la eutanasia (v.).

3. CIRUGÍA CEREBRAL. - En el campo de las operaciones cerebrales se han hecho grandes progresos por la n. desde tiempos no lejanos en que se limitaba su actividad a tímidos sondeos y a modestas ablaciones de tumores generalmente extracerebrales hasta las modernas escisiones de grandes partes de cerebro, hasta llegar (tras del ejemplo del americano Dandy) a extirpar todo un hemisferio cerebral, indicadas principalmente en la hemiplejía espástica infantil con epilepsa grave y desórdenes psíquicos.

Estas y otras intervenciones demoledoras del mismo género son moralmente lícitas siempre que no haya probabilidad de abreviar sensiblemente la existencia y cuando estén indicadas por extensos neoplasmas o por otras graves enfermedades que interesen una importante región cerebral.

Por otra parte (v. *Funcionalidad cerebral*), toda demolición que venga impuesta por la existencia de alteraciones orgánicas es a los fines de la funcionalidad neuropsíquica menos dañosa y depauperante que la alteración en curso: lo cual aumenta la licitud de la intervención, porque se trata, casi siempre, de operar un organismo gravemente enfermo en peligro de muerte a no largo plazo.

En cambio, hemos de señalar alguna reserva de orden moral a propósito de las modernísimas intervenciones cerebrales conocidas bajo el nombre de leucotomía, lobotomia, topectomía, etc., de las cuales hablaremos adecuadamente en la voz *Psiquiatra*. *Riz.*

BIBL. — D. GIORDANO, *Lezioni di clinica chirurgica*, Milano, 1934; E. RUGGERI, *Aggiornamento in chirurgia* (Quaderni di aggiornamento medico), Roma, 1946; M. I. COSTAL y J. A. SEGGIARO, *Consideraciones sobre la cirugía cerebro-espinal del dolor*, en *Archivos de Criminología, Neuro-psiquiatría y disciplinas conexas*, marzo 1946.

NEUTRALIDAD. — 1. NOCIÓN. - N. es la situación de los Estados que durante una guerra no toman parte en ella. Puede considerarse como simple hecho o como condición jurídica. Como hecho la n. no es sino la no participación en una guerra; como condición jurídica indica la relación jurídica que a causa de la guerra surge entre Estados beligerantes y no beligerantes o neutrales. Al constituirse el estado de beligerancia entre dos o más Estados surgen particulares derechos y deberes entre Estados beligerantes y no beligerantes.

2. DERECHO DE N. - Acerca del problema si hay derecho a la n., esto es, si un Estado tiene derecho a permanecer neutral en el caso

de un conflicto internacional armado, se ha de observar que por muchos siglos se ha dado tanto por los juristas como por los Estados una respuesta negativa.

Ha habido siempre pueblos o Estados neutrales. Los romanos los llamaban *pacati*, porque conservaban la paz, o *medios*, porque se mantenían en medio de los beligerantes no obrando ni por uno ni por otro o tratando del mismo modo a ambos. Pero la n. no era reconocida como un derecho. Los Estados no participantes en la guerra eran juzgados o amigos *(socii et amici)* o enemigos *(hostes)*.

Durante la misma Edad Media no se reconoció un verdadero derecho a la n., aunque prácticamente fueran más frecuentes los casos de Estados que conservaban su n.

Ha habido juristas, p. ej., Grocio, que juzgaban que los Estados están obligados a favorecer al beligerante que hace una guerra justa, y que sólo cuando hay duda de cuál de ellos tiene una causa justa para la guerra es lícito permanecer neutrales.

En tiempos menos remotos, y especialmente a partir del s. XVIII, hubo muchos juristas y Estados que admitieron un verdadero derecho a la n., fundado en la soberanía o independencia que todo Estado posee. Este derecho fué reconocido claramente por los Estados en el Congreso Internacional de París de 1856 y en el segundo Congreso Internacional de la Paz de 1907. En la convención quinta de este Congreso de la Paz se establecieron normas jurídicas acerca de los derechos y deberes recíprocos de los Estados neutrales y de los Estados beligerantes en tiempo de guerras terrestres; en la convención décimotercera, acerca de los derechos y deberes en tiempo de guerra marítima.

Sin embargo, en estos tiempos no faltan juristas y hombres políticos que juzgan que no hay un verdadero derecho a la n., y esto en consideración al gran desarrollo de las relaciones internacionales, del vínculo necesario de mutua dependencia entre los Estados y de las consecuencias que se derivan inevitablemente de las guerras para todos los Estados, especialmente cuando son mantenidas entre muchos y poderosos Estados. Tanto menos, dicen, se puede admitir un derecho de n. cuanto que los Estados constituyen un único órgano común o asociación internacional, cual es la existente organización de las Naciones Unidas.

En principio no se puede negar a cada Estado, si no forma parte de una organización internacional común, el derecho a no participar en una guerra. Sin embargo, en cada caso concreto siempre que sea evidente que algún Estado hace una guerra de defensa contra un agresor en interés de toda la comunidad internacional surge una grave obligación moral de favorecer a aquel Estado que hace la guerra por una causa justa y en interés común.

3. Derechos y deberes derivados de la n. Muchos son los derechos y deberes recíprocos de los Estados beligerantes y neutrales. Indicaremos algunos.

Los Estados neutrales no deben, ni siquiera bajo forma de voluntarios, mandar a sus ciudadanos a combatir con los Estados beligerantes. A cada ciudadano, salvo particular prohibición del propio Estado, le es lícito sin embargo enrolarse espontáneamente en los ejércitos de los Estados beligerantes extranjeros. Los neutrales no pueden permitir que los ejércitos de los Estados beligerantes atraviesen su propio territorio. No pueden, como Estados, proporcionar a los Estados beligerantes armas u otras mercancías destinadas a la guerra. No es contrario, sin embargo, a los deberes de la n. el permitir que los súbditos propios ejerciten su comercio, incluso de armas, con los beligerantes.

Los Estados beligerantes pueden en la guerra marítima ejercitar el derecho de inspección sobre las naves de los Estados neutrales y requisar todas las mercancías que constituyen el llamado contrabando de guerra destinado al Estado enemigo. Este derecho de inspección, sin embargo, puede ejercitarse solamente en el mar libre y en las aguas territoriales del Estado enemigo. *Pas.*

BIBL. — G. Balladore Pallieri, *La guerra*, parte III: *Rapporto di neutralità*, Padova, 1935; G. Diena, *Diritto internazionale*, parte I: *Diritto internazionale pubblico*, Milano, 1930; P. Fauchelle, *La neutralité*, París, 1921; L. Le Fur, *Précis de droit internat. publ.*, París, 1933; L. Olivi, *Diritto internazionale pubblico*, Milano, 1933; A. Sánchez de Bustamante, *Derecho intern. publico*, I-IV, Habana, 1937; I. Whittonz, *La neutralité et la Société des Nations*, en *Recueil des Cours*, 1-17 (1937), París, 1938.

NIVEL DE VIDA. — 1. Noción. - Es el nivel de las condiciones económicas y del bienestar social alcanzado por un pueblo, una familia o un individuo. Por lo tanto, se distingue el nivel de vida nacional, familiar e individual.

El índice más atendible para establecer si el n. de vida es bajo o alto lo da la entidad y variedad del consumo. Las estadísticas al dar cuenta del aumento o disminución en el consumo revelan también el correspondiente aumento o disminución del n. de vida.

Otro índice del n. de vida lo da la relación entre el salario nominal y el nivel general medio de los precios.

Las estadísticas demuestran que ha habido en todos los países un notable aumento del n. de vida en los últimos cien años; sin embargo, existen aún muchos individuos y muchas familias que tienen un n. de vida inferior al mínimo considerado suficiente para el regular mantenimiento de la vida (mínimo vital).

2. GASTOS FUNDAMENTALES Y N. DE VIDA. - Al establecer el n. de vida se tiene en cuenta el peso de los gastos destinados a la comida, vestido, habitación, confort y materias voluptuarias (diversiones, licores, tabaco, objetos de lujo, etc.).

La parte destinada a la comida está en proporcion inversa a la renta; la alimentación consume más de la mitad de los pequeños salarios (bajo n. de vida), cerca de un tercio de los salarios altos (medio n. de vida), un pequeño porcentaje de las rentas altas (alto n. de vida).

La parte destinada al vestido aumenta al aumentar las rentas, aumentando al mismo tiempo que los ingresos las exigencias.

Para la habitación en condiciones normales la proporción viene a ser igual en las diversas rentas.

Esto demuestra que para determinar si el n. de vida de un pueblo o familia o individuo es alto o bajo es necesario tomar en consideración los porcentajes de estos tres gastos, fundamentales.

3. VARIEDAD DEL N. DE VIDA. - En España varía mucho el n. de vida de región a región, en razón a la menor o mayor industrialización de la zona, de la menor o mayor presencia de mano de obra en paro, de la mayor o menor fecundidad de las familias. El n. de vida, sin embargo, además de las disponibilidades económicas, depende también del modo como se emplean. Por lo cual puede ocurrir que haya quien disponga de medios económicos considerables y sin embargo tenga un n. de vida muy bajo: fenómeno que se observa sobre todo en las clases campesinas; mientras que puede haber quien disponiendo de medios financieros muy reducidos consiga tener un n. de vida discreto. *Pav.*

BIBL. — E. COSSA, *Del consumo delle ricchezze*, Bologna, 1898; A. PINAUD, *La consommation, le bien-être et le luxe*, París, 1918; J. ARMIJO GALLARDO, *Precios, salarios, nivel de vida mínimo*, Madrid, 1953.

NODRIZA. — 1. NOCIÓN. - Cuando una madre no puede dar el pecho a su hijo por razones imprescindibles de familia o por indicación bien ponderada de los médicos hay que confiar el niño a una mujer que supla este deber maternal. A esta mujer se le da el nombre de nodriza. Hay dos clases de nodrizas: 1) n. en casa; 2) n. a distancia, según que la mujer que da el pecho al niño venga a residir a casa de la madre o le lleven la criatura a su propia casa.

2. SELECCIÓN. - La selección de una nodriza no es un problema tan sencillo como el público en su gran mayoría cree. Quien tenga verdadera preocupación por la salud, la vida y el porvenir de sus hijos ha de cuidar escrupulosamente la selección de la n. El examen físico acerca del estado general de salud de la n. y la comprobación de la cantidad y calidad de su leche han de ser hechas exclusivamente por el médico, y no conviene fiarse de los conocimientos empíricos populares, ya que el niño ha de adquirir vínculos de dependencia muy fuertes con la n. por medio de la lactancia. Ésta es la razón fundamental de que en la n., además de las cualidades físicas, se requieran cualidades morales, como: buena moralidad, apego a la familia, paciencia y tranquilidad de espíritu.

3. DEBERES DE LA N. - Muchas nodrizas se presentan a las familias débiles, pálidas, etc., atribuyendo este estado al cansancio del viaje, a alimentación insuficiente, a pobreza o al dolor por haber tenido que dejar a su propio hijo o por la muerte de éste: todas estas declaraciones se han de acoger con mucha reserva, ya que las más de las veces se trata de mujeres que o tienen alguna enfermedad particular o hace ya mucho tiempo que dieron a luz y que han estado amamantando. Si estas mujeres sin conciencia, movidas sólo por una extrema necesidad o avidez de lucro llegan a encargarse del niño, especialmente cuando viven muy lejos de la vigilancia de la familia del lactante, terminan practicando una pésima lactancia mixta y artificial con los medios más inadecuados y erróneos, atribuyendo después a una constitución malsana o a enfermedades imaginarias del niño los efectos de los engaños y de los errores cometidos por ellas. Observaciones de todos los países han puesto en evidencia que en este sistema existen tan grandes peligros para el ambiente familiar, por la ignorancia de las mujeres, la falta de higiene, etc., que a veces son necesarios muchos años para poder sacar adelante a un niño arruinado por su n. No se puede excusar de pecado grave a la n. que no supla con amor

y verdadera entrega a la madre del lactante obligada a ceder a otra mujer su propio hijo. Pecaría por lo tanto si faltase en los cuidados debidos al niño, no preocupándose de su alimentación, de su limpieza, tratándole mal, abusando ella misma de alimentos excesivos, especialmente de bebidas alcohólicas. No se podría excusar del pecado mortal la n. que suministrase al niño somníferos (siempre deletéreos en los lactantes), para que no le perturbe el sueño, o le enviciase hasta el punto de crear en el niño pésimas inclinaciones morales.

Debe cuidar la n. el desarrollo del corazón, de la inteligencia y de los buenos hábitos en el niño y no contarle fábulas que llenen su mente de ideas absurdas y de necios temores. Debe cuidar del primer contacto del niño con Dios y llenar su cuna de fe, amor y oración.

La n. en el periodo de lactancia (v.) está dispensada de la observancia de la ley de la abstinencia y del ayuno; no tan fácilmente del precepto de la Misa dominical, siempre que pueda confiar a otros la custodia del niño. *Tar.*

BIBL. — I. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, II, Roma, 1932, p. 113-114, n. 417.

NORMA MORAL Y NORMAS AFINES. — 1. NORMA EN GENERAL. - La acción humana está sometida a diversas normas, de las cuales algunas (como las reglas artísticas y técnicas) no crean obligación, en cambio otras la crean. Entre las normas obligantes destaca la moral, cuyos caracteres se suelen definir en relación sobre todo con la jurídica. Aquí se notan muchas divergencias entre los diversos autores y por lo tanto fijaremos sólo los puntos en que ellos convienen más comúnmente.

2. N. MORAL Y JURÍDICA. - *a*) La n. moral tiende directamente al aspecto interior de nuestra actividad, en tanto que la norma jurídica tiene por objeto regular la acción en su explicación exterior; *b*) la n. moral implica una obligación frente a la propia conciencia y por lo tanto frente a Dios; la norma jurídica importa una obligación frente a un sujeto humano (individual o colectivo) que puede exigir su cumplimiento; *c*) la n. moral exige la ejecución espontánea; la jurídica admite la ejecución coacta.

Todos estos caracteres (exterioridad, bilateralidad, coactividad) pueden compendiarse en la sociabilidad, que es esencial a la norma jurídica y no a la n. moral. No se ha de creer sin embargo que las dos normas son siempre separables y rigen materias diversas. La moral rige toda la actividad humana, y por lo tanto también la jurídica; el derecho es una zona especial en el campo ético, no un campo sustraído a la ética. El mismo ejercicio de la coacción que de ordinario supone un defecto moral en quien la sufre está sometido en quien hace uso de él a la ley ética.

3. NORMA RELIGIOSA. - Junto a la n. moral y a la jurídica se señala a menudo también la religiosa, pero concebida de un modo diverso: una veces en sí misma; otras como forma especial de la n. moral y de la jurídica; otras como fuente de normas que pueden revestir la forma moral o la jurídica. Como quiera que se entienda ésta lleva siempre consigo un refinamiento de las normas morales; considera la obligación en relación directa y explícita con Dios; tiene como materia propia suya los actos del culto divino, a cuyo fin puede enderezar todos los actos morales.

Derecho, moral, religión son tres normas paralelas y es un error considerar la moral y la religión como normas imperfectas, destinadas a conseguir su perfección cuando revisten la forma jurídica.

4. OTRAS NORMAS, en cambio, pueden considerarse como un derecho a medias o en vía de hacerse o de deshacerse. Estas normas constituyen un conjunto un poco confuso, en el cual los diversos autores distinguen diversos grupos: usos, costumbres, tradiciones (en cuanto no constituyen aún derecho consuetudinario, o no lo pueden constituir). De cada uno de estos grupos es difícil dar una definición, ya que sus límites son muy oscilantes: sólo se puede decir que les falta total o parcialmente alguno de los caracteres atribuídos a la norma jurídica; y el que más suele faltar es la coactividad, al menos en la forma socialmente organizada característica del derecho. *Gra.*

BIBL. — B. BRESCHI, *L'ordinamento positivo e la natura giuridica*, Firenze, 1920; L. DE SIMONE, *Origine e natura della legge morale*, en *L'autorità sociale nella dottrina cattolica*, Milano, 1924, p. 73-82; A. COIAZZI, *La legge morale e le leggi positive; la legge positiva divina ed ecclesiastica*, ibid., 83-100; S. ROMANI, *De norma iuris*, Roma, 1937.

NOTARIO. — 1. NOCIÓN. - Es una persona, constituída por la autoridad pública, para que cuanto por ella sea escrito o firmado haga fe pública. En los notarios actuales se han fundido al mismo tiempo las misiones de varios oficios existentes en el derecho ro-

mano: *notarii, tabelliones, tabellarii, exceptores* (Nov., 44; 73).

2. FUNCIÓN NOTARIAL Y SUS CARACTERÍSTICAS. - La función notarial encuentra su razón de ser en el concepto sociológico de la solidaridad humana, necesariamente dirigida a la determinación fiel de las palabras y de los hechos en las contingencias y en los negocios de la vida, para la actuación y conservación de la ordenación civil y social en la armonía de la justicia. Está ligada y limitada a la porción de territorio en que se ejercita; pero su ejercicio es libre en cuanto depende de la libre elección de las partes, las cuales pueden venir al n. incluso de lejos, aun del extranjero. Y la misma territorialidad del oficio no está en relación con la necesidad, sino con la comodidad de la población local, la cual no está obligada a servirse de la obra de un determinado n., pero puede encontrarlo más cómodo y conveniente.

3. EL N. EN EL ÁMBITO DEL DERECHO CANÓNICO. - En la disciplina de la Iglesia el n., heredado del derecho romano, estuvo siempre en uso. Inocencio II, en el Conc. lateranense IV (1215), lo impuso incluso en los procesos canónicos, pero prohibió a los eclesiásticos el ejercicio del arte notarial. La prohibición se mantiene todavía hoy en el CIC en relación con el ejercicio de la profesión civil (can. 139, § 2). Pero ya Bonifacio VIII la había suprimido en los procesos contra los herejes y del s. XIII en adelante tomó fuerza la práctica de que el juez se había de acompañar de un n. eclesiástico para la posición de cualquier acto en el proceso canónico.

Hoy el oficio de n. es absolutamente necesario en los juicios so pena de nulidad del acto no redactado o al menos no suscrito por el n. (can. 1585, § 1); y es incompatible con el oficio de promotor de justicia, defensor del vínculo, abogado o procurador de las partes. Puede ser ordinario o no, pero siempre es estrictamente territorial (artículo 374, § 2).

El n. en los procesos canónicos redacta los autos, los relee y los firma (can. 1643); firma también todas las actuaciones del juez, decretos y sentencias (can. 1874, § 5); los conserva en su archivo y saca de ellos copias auténticas, etc. (cáns. 374; 1645, § 3).

Incluso en la vida disciplinar de la Iglesia el n. tiene un puesto importante; existe en las curias diocesanas y religiosas, según las modalidades esenciales del derecho general (cáns. 373-374, 503).

4. OBLIGACIONES MORALES. - El n., como testimonio oficial de la verdad y certificador de la realidad, debe ante todo profesar un culto extraordinario a la verdad. En algunos casos por razones proporcionadamente graves puede recurrir en sus actas a la restricción mental, pero nunca a la mentira o a la simulación total. El n. es un hombre de particular confianza que por razón de su oficio puede entrar en conocimiento de secretos muy delicados que por lo mismo habrá de guardar celosamente. El n. se verá dispensado del secreto sólo en los casos de daño propio, de un tercero inocente o del Estado, en casos de fraude notorio y de mala fe.

Es de desear que una mayor perfección en el sistema tributario y una mejor educación del ciudadano en cuanto a sus deberes cívicos eliminen el abuso de declaraciones de valores inferiores a la verdad y que el n. en conciencia no se vea obligado a tolerarlas. La fidelidad e imparcialidad del n. habrán de resplandecer principalmente en ciertos actos de mayor importancia como los testamentos. Contribuyen eficazmente a la pública y privada estima del n. una vida seria, una conducta moral pública y privada intachable, el desinterés y un justo y moderado tenor de vida. *Pug.*

BIBL. — G. PASQUARIELLO, *Il notariato*, Roma, 1940; G. INTERSIMONE, *Il notaio nella storia e nella vita*, Roma, 1949; P. J. DE AZURZA, *Esquema de la misión notarial*, Madrid, 1950; J. CASTÁN TOBEÑAS, *Función notarial y elaboración notarial del Derecho*, Madrid, 1946; R. NÚÑEZ LAGOS, *Perfiles de fe pública*, Madrid, 1955.

NOTORIO. — 1. NOCIÓN. - N. en general se dice de un acto o de un hecho inequívocamente público, manifiesto, sabido de todos.

2. EL N. EN EL DERECHO CANÓNICO. - El derecho canónico distingue una notoriedad de derecho que nace como consecuencia de una condena judicial eclesiástica pasada a cosa juzgada, o como consecuencia de una confesión judicial del reo; y una notoriedad de hecho que nace de un largo conocimiento público no susceptible de negación en hecho ni de posible excusa en derecho (can. 2197, n. 2).

Una u otra forma añaden alguna cosa a la noción de público en cuanto la notoriedad de derecho produce una certeza, controlada por el derecho, que cesaría en el momento en que cesa el control, p. ej., con la *restitutio in integrum* o con la insostenibilidad de una sentencia nula; y la notoriedad de hecho viene a fundarse en la perspicacia y cultura común de la gente.

Mientras el delito público y el hecho público deben ser probados en juicio, la notoriedad del delito o del hecho, una vez comprobada, exime de la prueba (can. 1747, n. 1). Más aún, el delito notorio, por su misma naturaleza, puede llegar a hacer superfluo el proceso para su determinación.

3. El n. en derecho. - Se puede hablar de acto notorio y de hecho notorio.

a) Se dice *acto notorio* la declaración de algunos testigos hecha ante un oficial público sobre la notoriedad de un hecho o sobre un dato de su personal conocimiento.

b) Se dice *hecho notorio* el hecho conocido por la generalidad de los ciudadanos del lugar en que se agita la controversia. Más propiamente, n. es el hecho contra la existencia del cual sería imposible aducir pruebas, como, p. ej., el hecho de haber sucedido un determinado terremoto, un incendio determinado, una invasión bélica, una epidemia gravísima, etc. Son, pues, notorios los hechos ciertos y conocidos por todos que ninguna persona de buen sentido y de cultura ordinaria puede ignorar.

Estrictamente hablando, la doctrina jurídica antigua dividía el n. en: 1) *presuntivo*, que se deducía de la evidencia de un derecho: p. ej., del hecho de que uno había nacido de matrimonio legítimo era considerado notorio, pero presuntivamente como hijo del marido de su madre; 2) *de derecho*, cuya evidencia se basaba en un doble motivo, o en una sentencia judicial o en una confesión judicial; 3) *de hecho*, cuya evidencia podía deducirse de un hecho permanente, como la existencia en un determinado lugar de un edificio determinado; o de un hecho pasajero, como la occisión de un hombre hecha en tales circunstancias que no podía negarse; o de un hecho comprobado por la experiencia cotidiana, como la apertura o la clausura de un negocio.

4. El n. no tiene necesidad de prueba. El principio de derecho canónico: *Notoria non egent probatione* (can. 1747, n. 1), aun cuando no sea expresamente acogido en la ley lo admite la jurisprudencia e indica que el juez puede aportar al juicio, cuando se trate de hechos notorios, su misma ciencia privada, esto es, el conocimiento común «que cualquier otro juez en situación oficial análoga tendría o podría tener, sea por la divulgación del hecho, sea porque la cultura ordinaria del magistrado comprende normalmente el conocimiento del mismo, siempre que se trate de una noción científica o histórica» (Mortara). *Pug.*

BIBL. — F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1940; M. Falco, *Introduzione allo studio del Codex iuris canonici*, Torino, 1925; G. Chiovenda, *Principi di diritto processuale*, Roma, 1935.

NOVIAZGO. — 1. Noción. - Entiéndese por n. un estado preliminar al matrimonio, una familiaridad y conversación continuada entre un hombre y una mujer a fin de prepararse a un futuro matrimonio. En un sentido más amplio se llaman también frecuentemente novios dos personas que han iniciado una primera conversación sin haber tomado decisión ninguna; en sentido más restringido, al que aquí nos referimos, se tiene un n. después de la mutua promesa de fidelidad y de matrimonio futuro, sea por un pacto formal, sea implícitamente *(sponsalia)*. La ley positiva eclesiástica no reconoce el pacto de n. ni siquiera en el foro interno, si no va firmado en escritura por las dos partes y juntamente por el Obispo, el párroco o dos testigos (canon 1017, § 1). Análoga prescripción existe en el Código civil (art. 44). Prácticamente estas formalidades no están en uso.

2. Moralidad en general. - La actitud de los antiguos moralistas respecto al n., un poco más severa y negativa que en nuestros tiempos, ha de ser considerada en el ambiente de las costumbres matrimoniales de aquella época, en la cual la elección del consorte y la preparación del matrimonio dependían más de los padres que de los futuros esposos; de aquí que hubiera una menor necesidad de que se vieran con más frecuencia. En nuestros tiempos se juzga más oportuno que los mismos novios se hagan personalmente una idea cuanto más completa del carácter y de las dotes físicas, psíquicas y morales del futuro consorte y prueben prácticamente la posibilidad de adaptarse a su modo de ser.

3. Deberes de fidelidad. - El n. contraído sin la forma prescripta por el derecho canónico es inválido (para los bautizados) tanto en el foro externo como en el de conciencia; no produce ninguna obligación de justicia ni de contraer el matrimonio, ni de reparar los daños producidos por una negativa irrazonable. Pero la conciencia cristiana reconoce una obligación moral de fidelidad a la palabra dada: *a)* respecto al futuro matrimonio: de no retirar la promesa sin una causa grave y proporcionada, como, p. ej., infidelidad o graves delitos de la otra parte, elección de un estado más perfecto, cambio notable en el estado físico, psíquico, moral o económico,

o en general cualquier hecho que pudiera poner en duda la felicidad futura del matrimonio: condición ésta que va implícita en todo n.; *b*) respecto de los propios vicios ocultos: de manifestar espontáneamente los vicios que pueden hacer el matrimonio perjudicial a la otra parte o a la prole, o sustancialmente inútil, como, p. ej., enfermedades, especialmente venéreas, tisis, etc., esterilidad, embarazo, deudas graves. El que no quiera manifestar estos defectos tiene la obligación de retirarse. En cambio, los defectos que hacen el matrimonio solamente menos deseable no es necesario revelarlos, como, p. ej., los pecados de la vida anterior, etc.; c) respecto del n. mismo: de no engañar a la otra parte con un doble juego, un pecado cometido con otra persona no entra dentro de la especie del adulterio, pero la conciencia cristiana lo reprueba como una infidelidad especial.

4. Deberes de pureza. - Respecto de la pureza los novios tienen los mismos deberes de todos los demás solteros. El n. no concede ningún derecho a los actos carnales ni perfectos ni imperfectos (v. *Lujuria*, *Impudicicia*, *Beso*). Son sólo lícitos aquellos actos que según las probadas costumbres cristianas de una región determinada son usuales entre los novios; y esto aunque casualmente determinen conmociones venéreas involuntarias y no consentidas. En la práctica, considerando que el amor y la familiaridad íntima entre un hombre y una mujer tienden casi naturalmente hacia relaciones sexuales, el n. fácilmente se convierte en grave peligro de pecado que ha de ser removido con rigurosa cautela: p. ej., iniciando solamente las relaciones cuando exista la posibilidad de contraer matrimonio en un tiempo razonablemente breve (p. ej., dentro de un año), evitar la soledad, usar los medios sobrenaturales, etcétera. *Dam*.

BIBL. — San Alfonso, *Theol. mor.*, l. 6, n. 831-878; A. Vermeersch, *De virtute castitatis et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 290-299; F. Ter Haar, *Casus conscientiæ*, Torino, 1939, p. 114-126; R. Plus, *Hacia el matrimonio*, Barcelona, 1943; J. Azpiazu, *Tú y ella*, Madrid, 1945; A. M. Cayuela, *Novios ideales*, Barcelona, 1949.

NOVICIADO, NOVICIO. — 1. Noción. - Novicio se deriva del lat. *novitius*, nuevo, imperito, reciente. N. es un período de prueba, en el cual los aspirantes a la vida religiosa deben prepararse bajo la guía del maestro de novicios en una casa destinada precisamente a esto para entrar en la religión (Congregación u Orden religiosa) con la emisión de la profesión temporal.

2. Historia. - Ya en los mismos comienzos de la vida religiosa se encuentra un período de prueba que se había de anticipar a la agregación definitiva a la religión. S. Jerónimo lo atestigua de Hilarión (PL 22, 30), S. Pacomio, en el cap. IV de su Regla, dice que el aspirante a la vida del monasterio habrá «de estar algunos días fuera de la puerta... y dar diligentemente prueba de sí... Sólo entonces, dejados los hábitos seculares, será vestido con los hábitos monacales». En los siglos posteriores el monaquismo acentuó y determinó cada vez mejor este período de prueba. San Benito, en su *Regula Monasteriorum*, tiene determinaciones precisas a este objeto. En el cap. 58 recomienda de hecho que se pruebe al que pide entrar en el monasterio sometiéndolo a una triple prueba gradual. Primero como hombre de intención recta, después como huésped y, finalmente, como segregado que quiere entrar al servicio de Dios. Fija también el tiempo de la prueba: un año, durante el cual el aspirante conservará su hábito secular. De la legislación monacal el n. pasó a las demás religiones, primero como práctica, después como obligación. Alejandro IV (1254-1261) lo impuso a los Dominicos, Bonifacio VIII (1294-1303) lo extendió a las Órdenes Mendicantes y de éstos pasó la obligación a las demás religiones, en las cuales a partir del Conc. de Trento en 1545-1547 (Ses. XXV, c. 15, de ref.) se hizo necesario para la validez de la profesión.

La duración de la prueba se dejó al arbitrio de cada Instituto.

3. Condiciones para la validez y para la licitud. - En el derecho actual el año de n. es absolutamente necesario para la validez de la profesión (can. 572); debe hacerse en una casa aprobada para esto por la Sta. Sede si se trata de religiones de derecho pontificio o por el Ordinario, si de derecho diocesano (can. 554); debe durar un año completo y continuo (can. 555). Suele comenzar con la toma de hábito y se prolonga, vistiendo el mismo, durante todo el año (can. 553).

Para la admisión al n. el CIC requiere, para la validez, que el aspirante no haya estado adherido a sectas acatólicas; que tenga por lo menos 15 años cumplidos; que no sea movido por temor grave, engaño o violencia; que no esté casado actualmente; que no haya recibido el vínculo de la profesión en otra religión; que no esté sujeto a pena inminente por delitos cometidos; que no sea Obispo residencial o titular; que no sea clérigo que esté obligado por juramento a

prestar servicio en favor de la diócesis o de las misiones. Para la licitud de la admisión se requiere que el aspirante: si es clérigo ya constituído en órdenes sagrados tenga permiso del Ordinario del lugar y, si éste niega su permiso, su ingreso no origine daño espiritual a los fieles confiados a él; que esté exento de deudas a las cuales no pueda satisfacer; que esté libre de administraciones o asuntos de donde puedan nacer delitos; que sea persona a la que no obligue el deber de mantener a sus padres, abuelos o hijos; que si se destina al sacerdocio esté exento de toda irregularidad; finalmente, para el aspirante de rito oriental que haya licencia de la Sda. Congr. Oriental (can. 542). De la presencia de las condiciones requeridas y de la ausencia de los impedimentos debe hacerse cargo con toda la posible diligencia el superior por investigaciones propias y sobre todo por medio de las letras testimoniales cuando se trate de aspirantes hombres (cáns. 544, 545), y para las mujeres con la exploración de su voluntad por parte del Ordinario local o de su delegado, hecha dos meses antes de la admisión al n. (can. 552).

4. El maestro de novicios. - El n. debe hacerse bajo la guía del maestro de novicios, al cual corresponde la misión exclusiva de formar y dirigir los novicios a la vida religiosa (can. 561). El maestro debe tener por lo menos 35 años de edad, 10 de profesión perpetua, estar dotado de prudencia, caridad, piedad, observancia religiosa, además de las dotes no comunes de buen educador (cánones 559, 560, 561, 562).

La finalidad intrínseca del n. está en el deber de los novicios de instruirse sobre las obligaciones de la vida religiosa en general y en especial de la religión que quiere abrazar, y examinarse sobre la capacidad propia para aceptar las cargas y deberes relativos a su profesión. Por parte de la casa u orden religiosa en cambio es un año de prueba acerca de la aptitud del aspirante y la probabilidad de su futura correspondencia a las misiones que se le han de confiar (can. 565).

5. Obligaciones de los novicios. - El novicio no tiene una verdadera obligación formal como los profesos de observar las Constituciones y las Reglas de la religión, sin embargo está obligado a ello por un deber moral, derivado de la obediencia que debe prestar al maestro de novicios y a los legítimos superiores de la religión a los cuales se ha confiado.

Como en las leyes precedentes el CIC impone al novicio de religión (esto es, Congregación) de votos simples, la cesión de la administración de sus bienes, la destinación de los frutos, etc., y antes de la profesión temporal la redacción del testamento de sus bienes presentes y futuros (can. 569). *Mand.*

BIBL. — A. Larraona, en CpR, 16 (1935), 421 ss.; Bakalarczyk, *De Novitiatu*, Washington, 1927; P. Bastien, *Directoire Canonique*, Bruges, 1933, p. 282 ss.; E. Jombart, *Novice*, en DDC, VI, 1024 ss.; L. Fanfani, *Catecismo del estado religioso*, Barcelona, 1955.

NOVÍSIMOS (Los cuatro). — 1. En general. Por n. se entiende lo que se refiere al hombre en el fin de su vida: esto es, la muerte, el juicio y el paraíso o el infierno. La Sagrada Escritura nos advierte que hemos de tener siempre presentes nuestros n., ya que si lo hacemos no pecaremos nunca (Ecl., 7, 40); el pensamiento de nuestros n. nos estimula también a la perfección.

2. En particular. - En torno a la muerte es preciso ante todo tener presente que es un castigo que todos han de sufrir (Gén., 2, 17; 3, 19), y que puede venir sobre nosotros en cualquier momento. La muerte nos aparta del modo más completo de todas las cosas de acá abajo. Del estado de nuestra alma en el momento de la muerte depende nuestra suerte eterna.

A la muerte sigue inmediatamente el juicio particular, con el cual quedará irrevocablemente determinada nuestra suerte para toda la eternidad. No hay pensamiento, palabra, acción u omisión que haya de quedar oculta al Juez Divino. El juicio particular será públicamente confirmado en el juicio universal (I Cor., 4, 5; Hebr., 9, 27; Benedicto XII, Const. *Benedictus Deus* de 29 enero 1336: Denz. n. 531).

El alma que pasa a la otra vida en estado de gracia, si no va cargada por ningún pecado venial y si no tiene que expiar alguna pena por los pecados perdonados, va directamente al cielo, donde por siempre verá a Dios, uno en naturaleza y trino en personas, cara a cara, o sea sin que entre Dios y el entendimiento humano haya la menor sombra de una idea creada, y donde amará a Dios con un amor perfectísimo. La posesión de Dios, sumamente amado, con la contemplación de sus infinitas perfecciones, sacia totalmente toda indigencia humana y produce en el alma un gozo intensísimo. El grado de la visión de Dios y del gozo que de él se sigue está proporcionado al grado de gracia del alma: pero todos son plenamente felices, ya que todos están para siempre en posesión

del Sumo Bien, y no han de temer ningún mal. Las almas bienaventuradas gozan también de la amable compañía de la humanidad Sma. de Cristo, de María Santísima; de los ángeles y de los Santos. Después del juicio final el cuerpo unido de nuevo al alma y dotado de cualidades especiales, participará de la bienaventuranza del alma. La felicidad de los santos sobrepasa con mucho todo lo que podemos figurarnos (Jn., 17, 24; I Cor., 2, 9; I Tet., 1, 4; 5, 4; I Jn., 3, 2; Apoc., 21, 1 ss.; 22, 1 ss.; Benedicto XII, o. c.: Denz. n. 530).

Si el alma separada del cuerpo en estado de gracia está gravada todavía por algún pecado venial, o tiene que expiar alguna pena por los pecados ya perdonados antes de entrar en el paraíso, debe sufrir en el purgatorio, donde estará privada de la visión beatífica, y habrá de sufrir otras graves penas. La duración y gravedad de las penas del purgatorio dependen del estado del alma. Esta duración puede ser abreviada, y las penas mitigadas por los sufragios de los vivos. El purgatorio es un estado transitorio (II Mac., 12, 43 ss.; I Cor., 3, 12 ss.; Conc. de Lyon 2: Denz. n. 464; Conc. Trid.: Denz., n. 840).

El que muere en estado de pecado mortal desciende inmediatamente al infierno, donde habrá de sufrir en su alma y después del juicio universal también en su cuerpo. El condenado queda por siempre privado de la visión de Dios y de todos los bienes unidos a esta visión. El estado de privación, por propia culpa, del Sumo Bien y de aversión de su verdadero fin, en el cual se encuentra para siempre el condenado, le causan un tormento acérrimo. A este sufrimiento se añaden otros: el tormento de un fuego real que no consume, las tinieblas, la compañía de los demonios y de los demás condenados (Mat., 3, 12; 13, 42; 18, 8; 25, 41 y 46; II Tes., 1, 9; Apoc., 14, 9 ss.; 21, 8; Benedicto XII, o. c.: Denz. n. 531). La privación del Sumo Bien es necesariamente la misma para todos los condenados; pero las penas positivas difieren según el número y gravedad de las culpas.

Los que mueren con sólo el pecado original (niños muertos sin el bautismo, antes del uso de la razón) quedan privados para siempre de la visión de Dios, pero no experimentan dolor por esta privación, ni sufren ninguna otra pena positiva; gozan de un conocimiento natural de Dios, al cual aman sobre todas las cosas, con amor natural, y gozan también de otros bienes naturales, esto es, están en el Limbo. *Man.*

BIBL. — L. BILLOT, *Quæstiones de novissimis*, Roma, 1921; M. DE SEGUR, *L'inferno e dogma o favola?*, Torino, 1935; A. ARRIGHINI, *Credo in vitam æternam*, Torino, 1935; P. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'altra vita*, Torino, 1939; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, Madrid, 1950; A. PIOLANTI, *De novissimis*, Roma, 1950; G. BOZZETTI, *Nell'altra vita*, Domodossola; F. SEGARRA, *Præcipuæ D. N. Iesu Christi sententiæ eschatologicæ*, Madrid, 1942.

NUEVO TESTAMENTO. — 1. LOS LIBROS DEL N. TESTAMENTO. - El N. Testamento, complemento y realización del Antiguo, comprende los libros siguientes: en primer lugar van los cuatro evangelios de Mateo, Marcos, Lucas, Juan; un libro histórico: los Hechos de los Apóstoles; 14 cartas de S. Pablo: 1 a los Romanos, 2 a los Corintios, 1 a los Gálatas, 1 a los Efesios, 1 a los Filipenses, 1 a los Colosenses, 2 a los Tesalonicenses, 2 a Timoteo, 1 a Tito, 1 a Filemón, 1 a los Hebreos; siete cartas llamadas católicas o canónicas: 1 de Santiago, 2 de Pedro, 3 de Juan, 1 de Judas, y un libro profético: el Apocalipsis.

2. LA MORAL INDIVIDUAL EN LOS LIBROS DEL N. TESTAMENTO. - Los principios, dados por el Redentor como norma para la conducta del cristiano, se conservan en los evangelios; las demás partes del N. Testamento, sobre todo las cartas paulinas, son un eco fiel de las enseñanzas de Cristo, sus comentarios y su desarrollo para la aplicación práctica.

Estos principios se elevan por encima de la moral mosaica que Jesús completa y perfecciona (Mat., 5, 17) y de cualquier otra moral humana.

Jesús pone como modelo de virtud y santidad al mismo Padre Celestial (Mat., 5, 48) y a sí mismo (Jn., 3, 15), invitando a todos indistintamente a entrar en su escuela (Mat., 11, 29 s.); y libera la moral de todo formalismo (cfr. Mat., 5, 20; 5, 7 ss.; Jn., 4, 23 s.).

Para los que quieren progresar más allá de estos principios, Jesús ofrece los consejos evangélicos.

El primero (y sustancialmente único) de los preceptos generales es el amor a Dios sobre todas las cosas (Mat., 6, 33) y el amor al prójimo (Mat., 5, 23 s., 44; 10, 37; Gál., 5, 14; I Cor., 13; Rom., 13, 8 ss.; 15, 1-6); es totalmente nueva la equiparación y la unificación de estos dos preceptos (Marc., 12, 28-34 y pasajes paralelos); así como es nueva la definición cristiana del prójimo.

El amor de Dios quiere la obediencia a sus órdenes (Mat., 7, 21; 12, 50, etc.), la confianza plena en su providencia (Mat., 6, 25-32,

etcétera); la oración, que sale del fondo del corazón (Mat., 6, 7 s.; 7, 7-12, etc.), la fe en Jesús (Jn., 7, 38; I Jn., 5, 1-4, etc.).

Los deberes para con el prójimo son una parte de nuestra actitud filial con relación a Dios; y es parte principal, indicativa (Jn., 4, 19-21); más aún, Santiago (1, 27) dice que la verdadera religión a los ojos de Dios consiste en cuidar de los huérfanos y de las viudas (precepto de la caridad) y preservarse puros en este mundo.

El amor del prójimo tiene por corolario la tolerancia (Luc., 9, 49 s.), la benignidad (Sil., 4, 4 s.: ejercítese vuestra benignidad para con todos los hombres). Y de aquí fluyen todas las demás virtudes (ibíd., 8-9; Rom., 12, 9-21), el perdón de las ofensas (Mat., 18, 21-35), la limosna (Mat., 6, 2 ss.; Luc., 11, 41, etc.). De la caridad por consigo mismo, de la obligación de la salvación propia, se derivan la renuncia (Mat., 16, 24 ss.; Luc., 14, 25), la penitencia (Mat., 4, 17; Gál., 5, 24, etc.), la vigilancia, la oración (Luc., 12, 25-53; Marc., 9, 28, etc.), la humildad (Mat., 18, 2-5; 20, 26 ss., etc.).

El Verbo encarnado no es solamente nuestro hermano, sino que declara que todo lo que hacemos al más pequeño de sus hermanos se lo hacemos a él (Mat., 25, 34-45; 10, 40 ss.; Marc., 9, 37). «El que dió su vida por sus amigos» (Jn., 15, 13; cfr. Rom., 5, 6 ss.) nos mueve también a nosotros para que aspiremos a esta perfección del amor: «hacernos esclavos los unos de los otros por medio de la caridad» (Gál., 5, 13 ss.).

3. La superioridad moral del N. Testamento. - Los dos dogmas de la paternidad divina y de nuestra fraternidad con Jesús transfiguran nuestras relaciones con nuestros semejantes.

Para el judío el prójimo indicaba al israelita de nacimiento o de adhesión y excluía a todos los demás.

Para Jesús (Luc., 10, 25-37, parábola del buen Samaritano) también el enemigo hereditario es nuestro prójimo: no hay límite ninguno al universalismo moral. El judaísmo y la ética natural fundan la moral en el derecho estricto, en la rigurosa justicia conmutativa: concepción demasiado rígida, individualista. Jesús en la formulación del precepto de la caridad enuncia un *nosotros* en el que lo *mío* se funde con lo *tuyo* como con otro *yo*; este reino soberano del amor no compromete la justicia, *límite inferior del amor*.

El judaismo dice: «lo que es odioso para ti no lo hagas a tu compañero» (Tob., 4, 15). Jesús prescribe: «lo que quieras que los otros hagan contigo, hazlo a ellos: esto constituye la Ley y los profetas» (Mat., 7, 2; Luc., 6, 31).

La primera fórmula se establece sobre el derecho de salvaguardar; la segunda, toda llena de amor, abre un campo infinito a la generosidad.

4. Moral familiar y social. - Jesús nos da además principios para la moral familiar y social.

Funda la familia volviéndola a colocar sobre bases divinas: asegura su estabilidad y establece la dignidad de la mujer, proscribiendo de un modo absoluto cualquier divorcio verdadero. Alaba la virginidad voluntaria del que la acepta con voto con miras al Reino de Dios (Mat., 19, 10 ss.; I Cor., 7) y declarando que cualquier deseo de una mujer equivale a un adulterio (Mat., 5, 28). S. Pablo (Efes., 5, 22-6, 9) recoge estos principios y da sus determinaciones prácticas.

La familia de Nazaret es el ejemplo radiante de la familia cristiana.

Propiamente hablando, el evangelio no contiene una exposición sistemática de la moral social (cfr. I Cor., 7, 20-24); pero la sociedad, lo mismo nacional que internacional, no puede edificarse en la paz ni en la felicidad si no se conforma a los grandes principios cristianos.

La caridad cristiana ha transformado las costumbres, haciendo sentir su influencia en los diversos campos: evolución del derecho, legislación, progreso social, etc., hasta en la vida económica (cfr. Mat., 22, 21; Marc., 12, 17; Rom., 13, 1-7; I Petr., 2, 13-17 sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado).

5. Carácter de la moral neotestamentaria. - El cristianismo no separa la moral y la religión: es Dios quien prescribe sus consecuencias prácticas. Más aún, en el reino de Dios, en este organismo de vida sobrenatural que es la Iglesia, las leyes no se proponen por de fuera; el fiel que se deja guiar de la gracia siente en lo más profundo de su intimidad un doble impulso (Rom., 6-7): el sentido de la conducta que ha de seguir, un impulso interior y una ayuda celestial que le da posibilidad para progresar (Rom., 8, 12-16).

En resumen, todo se reduce a dejarse llevar de la corriente de amor que sale de Dios y a Él vuelve (Jn., 4, 13 s.; 7, 38). Estamos muy lejos de una moral dictada sólo externamente más todavía de una moral raciona-

lista y natural. Toda la conducta del cristiano ha de ser sobre las huellas del Padre Celestial, el cual da y se da en todo, desinteresadamente (J. Bonsirven). *Spa.*

BIBL. — J. BONSIRVEN, *L'évangile de Paul*, Aubier, 1948, p. 300-303; íd., *Teologia del Nuovo Testamento*, Torino, 1952, p. 95-111.

NULIDAD DEL MATRIMONIO. — 1. NOCIÓN. El matrimonio puede ser nulo o por vicio de consentimiento, o por la existencia de un impedimento dirimente, o por un defecto sustancial de forma. Para establecer sin embargo la n. de un matrimonio, a excepción del caso considerado en el can. 1990 ss. (relativo a algunos impedimentos cuya existencia puede ser probada de modo indudable con documento cierto y auténtico), que precisa la vía judicial: y por cuanto las causas matrimoniales no pasan nunca a cosa juzgada se tiene el *cuasi juzgado* después de dos sentencias conformes a favor de la nulidad. Por consiguiente, transcurridos diez días de la publicación de la segunda sentencia conforme y no habiéndose interpuesto en este término una apelación legítima por parte del defensor del vínculo, las partes pueden contraer nuevas nupcias (can. 1987).

2. NULIDAD Y ANULACIÓN. - De la declaración de n. del matrimonio hay que distinguir la anulación del matrimonio; el cual se verifica cuando el vínculo es disuelto por el poder, p. ej., que compete al Sumo Pontífice sobre los matrimonios ratos y no consumados, para la aplicación del privilegio paulino, etc. Por lo que se refiere a los matrimonios de los que no están sujetos a la ley de la Iglesia, su nulidad la establece la autoridad competente legítima, conforme a las leyes justas promulgadas en esta materia. *Sel.*

BIBL. — N. FARRUGIA, *De matrimonio et causis matrimonialibus*, Torino, 1924; J. HOLLNSTEINER, *Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehenichtigkeitsprozessen*, Freiburg i. B., 1934; P. BERTON, *La conception de la nullité du mariage en droit civil français et en droit canonique moderne*, Paris, 1938; M. BOFARULL, *El procedimiento en las causas canónicas de nulidad matrimonial*, Madrid, 1943-44.

NÚMERO DE LOS PECADOS. — 1. PREMISAS Y PROBLEMAS. - Esta cuestión la hacen difícil y complicada la concurrencia de diversos criterios de enumeración.

Vayan por delante dos reglas o simples advertencias:

a) Los pecados son tantos cuantos son los actos pecaminosos y completos acerca de objetos distintos: el que de un tiro mata a Ticio y de otro mata a Cayo comete dos pecados de homicidio;

b) Los pecados son tantos cuantas son las especies morales, aunque estén reunidas en un solo objeto o hayan sido violadas con un solo acto; el que con una calumnia daña económicamente al prójimo comete tres pecados: uno contra la verdad, otro contra la fama y otro contra el estado económico de su víctima. En estos casos se suele decir también que existe un pecado con tres malicias.

2. NORMAS PARA LAS DIVERSAS HIPÓTESIS. Menos claras y menos ciertas son las reglas que se quieren dar a propósito de dos hipótesis que pueden enunciarse de esta manera: pluralidad de actos con único objeto; pluralidad de objetos con único acto.

En la primera hipótesis la unicidad del objeto llega a dar cierta unidad también a la pluralidad de los actos. Pero cuando éstos alcanzan una distinción e integridad clara y completa, entonces no pueden ser absorbidos en la unidad del objeto y constituyen otros tantos pecados distintos, lo cual sucede cuando la serie de los actos es interrumpida por una voluntaria retractación o por una larga suspensión. Se ha de observar que esta interrupción es más fácil que ocurra en los actos independientes entre sí; y es más difícil en aquellos ligados entre sí como medios o como guía a un fin determinado: para multiplicar los pecados de simple complacencia de un delito bastan interrupciones más breves que para multiplicar los pecados de propósito o de preparación del delito.

En la segunda hipótesis la unicidad del acto ejercita también cierta eficacia unificante en la pluralidad de los objetos. Para no aumentar la confusión conviene tener presente que aquí se habla de objetos morales, no físicos; y por lo tanto es también moral el criterio de su multiplicación: así tenemos tantos objetos de pecado como son las infracciones de la ley moral. El número de los objetos robados en un hurto de animales, p. ej., no lo da el número de cabezas de ganado, sino el número de dueños: los animales son una simple cantidad, pero cada dueño pone en la balanza su propio derecho, cuya lesión es pecado. Las opiniones de los moralistas son tan divergentes que es difícil reducirlas a unidad. Pero conviene observar que sus divergencias son más bien verbales que reales. El aviador que lanza una bomba sobre un centro habitado, ¿comete un solo pecado o muchos pecados? Entre el que ve aquí un solo pecado porque es único el acto y el que equipara el número de pecados al núme-

ro de víctimas parece que no existe diferencia mayor que la que hay entre el que habla de un quintal y el que habla de cien kilos. Toda esta aritmética viene aquí al único fin de aclarar el modo de manifestar estos pecados complejos en la confesión; y hasta los moralistas que ven en estos casos un solo pecado enseñan que en la confesión es necesario manifestar el objeto múltiple, al menos en confuso, si sólo fué contemplado en confuso, como en el caso del aviador y de su bomba. Esto es suficiente para todo buen cristiano que trate de confesar con sinceridad sus culpas. *Gra.*

BIBL. — B. A. Brown, *The numerical distinction of sins according to the Franciscan School of the seventeenth and eighteenth centuries*, Washington, 1948.

NUNC DIMITTIS. — 1. Noción. - Es un canto nostálgico como de adiós a la vida terrena y de anhelo por la luz suprema, que se recita en Completas. Fué pronunciado la primera vez por el profeta Simeón (al que algunos han querido identificar con el célebre Rabí Simeón, hijo de Hillel y padre de Gamaliel, maestro de S. Pablo, pero sin ningún sólido argumento), cuando según las divinas promesas tuvo el gozo de estrechar entre sus brazos al futuro Mesías con ocasión de la presentación de Jesús en el templo (Luc., 2, 29-32). Iluminado por el Espíritu Santo, Simeón reconoció que aquel Niño era el Mesías. Dios que le había prometido hacerle ver al Mesías le concedía no sólo verlo, sino tocarlo y abrazarlo. Un apócrifo dice que Simeón era sacerdote, pero no está probado; mucho menos está probado que fuese sumo sacerdote.

2. Contenido. Uso litúrgico. - Este cántico, por la viveza de las intuiciones, concisión de su estilo, lirismo de la frase, recuerda las composiciones más bellas de David. Puede dividirse en dos estrofas, en la primera de las cuales Simeón canta el gozo experimentado al ver al Mesías (20-30); en la segunda parte habla de los beneficios que la venida del Mesías trae a todos los hombres (31-32). El Mesías será la luz que disipará las tinieblas de la ignorancia, en que están envueltos los paganos y constituirá una gloria especial para el pueblo de Israel, ya que la salud viene de los judíos. La invitación a Dios a conceder el descanso a su siervo, con la cual se inicia el cántico, ha hecho que la liturgia lo tome para las oraciones vespertinas (Constitución Apost., VII, 48). Como canto salmódico se usa frecuentemente en las manifestaciones de piedad y de culto. *Pal.*

BIBL. — P. C. Landucci, *Maria SS. nel S. Vangelo*, Roma, 1945, p. 152 ss.

NUNCIO APOSTÓLICO. — 1. Oficio. - Es el legado pontificio (v.) que, en el Estado que es territorio de su jurisdicción, tiene el oficio ordinario vicario de mantener, según las directrices de la Sede Apostólica, las relaciones diplomáticas con el gobierno civil, y vigilar, para poder referirlo al Sumo Pontífice, el estado de la Iglesia. Se llama más propiamente Internuncio, si está al frente de una provincia de menor importancia. Tanto el N. como el Internuncio tienen el título de Excelencia, se consideran Decanos del Cuerpo Diplomático y ordinariamente son Arzobispos titulares. Si son elevados a la Sda. Púrpura, reciben en el entretiempo el título de Pronuncios.

2. Facultades. - Como el Delegado apostólico (v.) el N. tiene además de la jurisdicción ordinaria particulares facultades delegadas. Precede a todos los Ordinarios (excepto los Cardenales) y si es Obispo puede sin ninguna licencia previa bendecir al pueblo en todas las iglesias, excepción hecha de la catedral y pontificar con trono y baldaquino en ellas (can. 268). Para el cese del oficio, v. *Delegado Pontificio*. *Fel.*

BIBL. — E. Carusi, *Nunzio pontificio*, en EI, XXV, 47-48; L. P. Cairoli, *La rappresentanza diplomatica della S. Sede*, en *La scuola catt.*, 46 (1918), 401-419; J. Tarré, *La autoridad del nuncio apostólico*, en *Rev. eccl.*, 24 (1932), 49-56; R. Naz, *Nonce apostolique*, en DDC, VI, 1014-1015.

NUPCIAS (Segundas). — 1. Noción. - El can. 1142 dice: *Aunque la viudedad casta sea más honorable, sin embargo las nupcias segundas y ulteriores son válidas y lícitas, siempre que conste legítimamente de la disolución del primer matrimonio según la norma del can. 1069, § 2.*

Esta doctrina que se remonta a S. Pablo (I Cor., 7, 8 ss.), se ha venido afirmando con alguna discusión en el curso de los siglos.

2. Efectos con respecto al orden sagrado. - Las segundas nupcias, o bigamia propia, hacen irregular, esto es, no idóneo para recibir las órdenes sagradas (can. 984, n. 4). En la Iglesia antigua se imponía una penitencia al que pasaba a nuevas nupcias y en las costumbres de muchos países se conservan aún manifestaciones populares de reproche o burla.

La Iglesia ignora el intervalo de diez meses, o mejor de 301 días, establecido por el CCE (art. 45), para que la viuda pueda pasar a nuevas nupcias. *Bar.*

BIBL. — DEL VECCHIO, *Le seconde nozze del coniuge supertite, Studio storico*, Firenze, 1885; JOLLY, *Des seconds mariages. Étude hist.*, París, 1896; F. M. CAPPELLO, *De matrimonio*, Torino-Roma, 1947, n. 859 ss.

NUTRICIÓN. — 1. NECESIDAD NATURAL Y OBLIGACIÓN MORAL. - Normalmente el hombre se nutre comiendo y bebiendo. El hombre tiene la obligación moral de conservar su vida y su salud. Por eso tiene la obligación moral de nutrirse. Abstenerse totalmente de toda n. es un pecado de suicidio (v. *Huelga del hambre*). Además el hombre tiene el deber moral de tomar alimento en cantidad suficiente para conservar su salud y las fuerzas necesarias para cumplir bien con los deberes de su estado.

2. DEFECTO Y EXCESO. - Contra esta obligación se puede pecar tomando demasiado o tomando demasiado poco (v. *Ayuno, Bula, Templanza*). La obligación de nutrirse queda en suspenso cuando Dios milagrosamente sostiene la vida y la salud. Algunos santos han vivido así por largo tiempo. Los casos son rarísimos y suponen una inspiración especial del Espíritu Santo. *Ben.*

BIBL. — I. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, Roma, 1932, I, 74-76; IV, 1-15.



OBEDIENCIA. — 1. NATURALEZA. - La o. consiste en ejecutar una cosa ordenada de un modo expreso o tácito por un superior. El que condesciende con el deseo de un superior, no obedece en el sentido estricto de la palabra; sin embargo, pone un acto animado por el espíritu de la o.

2. DISTINCIONES. - Se pueden distinguir dos especies de o.: la o. puramente material que consiste en ejecutar una cosa ordenada, sin la intención precisa de conformarse a la voluntad del superior, y la o. formal, que consiste en la ejecución de una cosa ordenada, con la intención precisa de someterse a la voluntad del superior, o sea, porque ha sido mandada.

3. MORALIDAD. - Tenemos obligación de obedecer a Dios y también a aquellos a los que Dios ha delegado una parte de su autoridad. El motivo de nuestra o. debe ser honesto (v. *Intención recta*); sin embargo, no es necesaria la o. formal, que es, no obstante, muy laudable. Siendo limitada la autoridad de los superiores humanos, también tiene sus límites el deber de obedecerlos. Es evidente que no es nunca lícito obedecer a un superior, que manda una cosa contraria a las leyes divinas o eclesiásticas; entonces se deben repetir las palabras de S. Pedro: conviene obedecer a Dios antes que a los hombres (Act., 5, 29). Tampoco está uno obligado, al menos de suyo, a obedecer cuando un superior ordena una cosa no en oposición con una ley superior, sino fuera de la esfera de sus atribuciones; en tal caso la o. seguiría siendo laudable y sería incluso obligatoria si fuese necesaria para evitar el escándalo o un mal para la colectividad. Es preciso notar, sin embargo, que siendo fácil engañarse, en caso de duda insoluble se debe presumir que la orden entra dentro de la esfera de autoridad del superior y por lo tanto obedecer.

En la práctica misma de la recta o. hay diversos grados de perfección: el primero consiste en cumplir la orden recibida, observando fielmente todos los detalles de tiempo y de modo, indicados por el superior; el segundo, en obedecer con prontitud, esto es sin contradecir internamente la voluntad del superior; el tercero está en obedecer, conformando el propio juicio con el juicio del superior: conformidad que no consiste en juzgar oportuno o prudente una cosa que no lo sería, sino en abstenerse de examinar la mayor o menor oportunidad y los motivos de haber ordenado una cosa no ilícita persuadiéndose que no hay nada más provechoso para nosotros y más agradable a Dios que nuestra o.

4. PECADOS CONTRARIOS. - Se peca contra la o. por exceso, obedeciendo en cosas contrarias a una ley o a un precepto superior: en este caso se tiene el servilismo. La culpa es mortal cuando se quebranta una ley o precepto en materia grave y también cuando se pretende un fin en grave contradicción con la ley moral. Por defecto se peca contra la o., no ejecutando una orden que entra dentro del ámbito de la competencia del superior, o sea, una orden legítima: en este caso tenemos la desobediencia. Hay dos especies de desobediencia: la desobediencia material, que consiste en la transgresión de un precepto legítimo, sin la intención precisa de no conformarse a la voluntad del superior, y la desobediencia formal, que consiste en no cumplir una cosa legítimamente mandada, en cuanto mandada, o sea, porque no se quiere someter uno a la voluntad del superior: o porque no se quiere uno someter al superior que ordena (esto es, por desprecio del superior en cuanto tal) o porque no se quiere uno someter a la voluntad del superior en un caso determinado solamente (esto es, por desprecio de un precepto determinado). Todo pecado es una desobediencia, al menos material. La desobediencia formal es un pecado de naturaleza especial.

La desobediencia material es pecado gra-

ve, cuando pone un notable obstáculo a un fin importante al cual tiende el mandato. Es evidente que sería tambien culpa grave ejecutar un precepto aunque sea legitimo teniendo por fin un objeto o acción en grave contradicción con la ley moral. La desobediencia formal, si es desprecio de la autoridad, es frecuentemente pecado grave; si es solamente desprecio de un precepto determinado, la culpa más fácilmente deja de ser mortal.

5. VENTAJAS. - La o. a un superior humano en cosas lícitas, no por bajas consideraciones de interés, sino por un motivo honesto, no solamente no nos envilece, sino que nos ennoblece, porque es una sumisión a Dios mismo, del cual viene todo poder. La o. además da la certeza de no equivocarse: un superior puede errar dando una orden, el súbdito no yerra jamás sometiéndose en cosas no ilícitas. La o., finalmente, refuerza la voluntad y es el más hermoso holocausto que podemos ofrecer a Dios: de ella se dice en la Escritura que vale más que las víctimas (I Rey., 15, 22). *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de teologia ascética y mistica*, París, 1930, n. 1057-1074; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 705 ss.; G. BONOMELLI, *Ogni potere è da Dio*, Cremona, 1903; *L'obbedienza dei cattolici alle potestà terrene*, Roma, 1912; R. MAUCOURANT, *Prueba religiosa sobre la obediencia*, Bilbao, 1947; A. PEINADOR. *El voto y la virtud de la obediencia*, en *Vida religiosa* (1946), 76, 147, 208, 267, 333; E. GUERRERO, *Disciplina social y obediencia cristiana*, Madrid, 1942.

OBISPO. — 1. NOCIÓN. - Por divina institución en la Iglesia, además del primado del Sumo Pontífice, existe el episcopado; y los Obispos son los legítimos sucesores de los Apóstoles, a los cuales dió Nuestro Señor el poder de regir y gobernar la Iglesia, bajo la autoridad de Pedro (can. 329, § 9). El oficio del episcopado es por lo tanto de derecho divino y en su esencia no puede ser suprimido por el Pontífice Romano, el cual por otra parte puede poner límites al ámbito, al territorio, a las personas sujetas a la jurisdicción episcopal. Los obispados en particular son por consiguiente de derecho puramente humano.

El O. puede definirse diciendo que es el Prelado dotado de la plenitud del sacerdocio, al cual en virtud del oficio compete el poder *utriusque fori*, para el régimen de una diócesis particular. La definición dada es propia del O. residencial (can. 334, § 1), esto es, el que tiene una diócesis propia (en la cual reside) que ha de gobernar; el O. titular (llamado así por el título de una diócesis antigua suprimida), aun cuando tenga la plenitud del sacerdocio, no ejercita, en virtud de su oficio, ninguna jurisdicción (cáns. 233, § 2; 348). Entre los Obispos titulares se distinguen los Obispos coadjutores y auxiliares, con o sin derecho a sucesión (cáns. 350-354). Son también Arzobispos titulares los Nuncios, los Delegados Apostólicos.

Los Obispos residenciales, si tienen una dependencia del metropolitano (v.), se llaman sufragáneos (cáns. 274; 338, § 4); están sujetos directamente a la Sta. Sede. Distínguese, finalmente, entre Obispos seculares y Obispos religiosos (cáns. 627-629); éstos provienen de una religión y quedan por lo tanto ligados a los votos emitidos en la medida compatible con el oficio que desempeñan y si abdican están obligados a volver a su religión.

2. NOMBRAMIENTO. - El nombramiento de los Obispos corresponde únicamente al Sumo Pontífice (can. 329, § 2), el cual para la designación de la persona puede conceder o conservar particulares privilegios a los cabildos catedrales (can. 329, § 3) o a los Jefes de Estado (can. 332, § 1); los privilegios concedidos a estos últimos suelen ser materia de concordato. En España, por el art. VII del Concordato de 1953, se confirman las normas del Acuerdo estipulado entre la Sta. Sede y el Gobierno español en 7 de junio de 1941. Según este acuerdo, producida la vacante de una Sede arzobispal o episcopal, o cuando la Sta. Sede juzgue necesario nombrar un Coadjutor con derecho a sucesión, el Nuncio Apostólico se pondrá en contacto con el Gobierno de modo confidencial y de acuerdo con él enviará a la Sta. Sede una lista de al menos seis personas idóneas. El Sto. Padre elegirá tres de entre estos nombres y por medio del Nuncio los comunica al Gobierno. El Jefe del Estado en el término de treinta días presenta oficialmente uno de los tres. El Sto. Padre, si no estima aceptables los nombres comprendidos en la lista, puede completar o formular una nueva terna que comunicará por el mismo conducto al Gobierno español. Este puede manifestar a la Sta. Sede las objeciones de carácter político general que pudiera oponer a todos o a alguno de los nombres presentados. Transcurridos treinta días desde la fecha de esta comunicación sin una respuesta del Gobierno, su silencio se interpretará en el sentido de que no tiene objeciones que oponer y el Jefe del Estado presentará sin más a Su Santidad uno de los candidatos incluídos

en dicha terna. Si el Gobierno tuviera objeciones continuarán las negociaciones aun después de los treinta días. En todo caso el Sto. Padre puede sugerir nuevos nombres que añadirá a la terna, pudiendo entonces el Jefe del Estado presentar indistintamente uno de los comprendidos o de los sugeridos complementariamente por el Sto. Padre. Todas estas negociaciones tendrán carácter absolutamente secreto, sobre todo respecto de las personas, hasta el momento de su nombramiento. *Tr.*

. Para el nombramiento es necesario que el candidato sea canónicamente idóneo, es decir, que tenga un conjunto de cualidades excelentes: espirituales, morales e intelectuales, que le creen cierto prestigio personal. El juicio de idoneidad se reserva a la Sta. Sede (canon 331).

Los Obispos son preconizados en consistorio; su institución se hace mediante una bula. El nuevo elegido debe recibir la consagración episcopal en el término de tres meses desde su nombramiento y antes de los cuatro ha de hacer su ingreso en la diócesis (can. 333), donde con la toma de posesión canónica comienza a ejercitar su jurisdicción ordinaria (can. 334, § 2-3).

3. OBLIGACIONES. - Entre las principales obligaciones del O., está la de la residencia (v.) en la diócesis (can. 338), de la misa por el pueblo los días establecidos (can. 339), de la visita *ad limina* (nombre que comprende varias obligaciones de sumisión a la Sede Apostólica), que se ha de hacer cada cinco años (cáns. 340, 341, 342); finalmente, la visita pastoral (v.) de la diócesis (cánones 342-346).

El O. tiene el título de Excelencia y goza de particulares prerrogativas, privilegios y honores (can. 349), entre los cuales está el derecho de precedencia en la diócesis sobre todos, con excepción de los Cardenales, Legados pontificios y del Metropolitano propio. *Fel.*

BIBL. — D. BOUIX, *Tractatus de Episcopo et de synodo dioecesana*, París, 1873; A. I. ANDREUCCI, *De Episcopo titulari*, Roma, 1911; I. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (estudio de teología positiva), París, 1925; U. MOZZONI, *L'elezione dei Vescovi nel Concordato italiano*, Macerata, 1936; A. G. RYAN, *Principles of episcopal jurisdiction*, Washington, 1939; R. ADAM, *Le pouvoir coercitif de l'Évêque*, Quebec, 1946; A. S. POPEK, *The rights and obligations of metropolitans; a historical synopsy and commentary*, Washington, 1947.

OBJECIÓN DE CONCIENCIA. — NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - Objetor de conciencia se puede llamar a todo el que resiste a las disposiciones de la autoridad pública por razones morales. En este sentido objetor de conciencia es también el mártir. En sentido propio, sin embargo, el significado se restringe y se indica como objetor de conciencia al ciudadano que rehusa, oponiendo resistencia pasiva, la prestación del servicio militar (v.) por motivos personales de conciencia, sean humanitarios, morales o religiosos, motivos que lo llevan a la conclusión de que el uso de las armas se ha de condenar de manera absoluta.

Este fenómeno abstencionista es de fecha más bien reciente y no tiene nada que ver con la resistencia pasiva opuesta en muchos países a principios del siglo pasado contra la introducción del servicio militar obligatorio considerado como injusto.

El movimiento de los objetores de conciencia surgió más tarde alimentado por motivos seudorreligiosos de algunas sectas protestantes (mennonitas, cuáqueros, hijos de Jehová, etc.) que interpretaban mal algunos pasajes de la Escritura. El fenómeno tiene, pues, su origen en los países protestantes (Inglaterra, Canadá, Estados Unidos, etc.), que lo han formulado incluso legalmente, elaborando un estatuto especial por el cual los objetores de conciencia son destinados a servicios auxiliares o a trabajos ordinarios. Así en Australia, Canadá, Dinamarca, Finlandia, Inglaterra, Noruega, Nueva Zelanda, Estados Unidos, Suecia: la diferencia existe sobre todo en la extensión del reconocimiento de los motivos aducidos, limitándose algunos Estados al reconocimiento de solos los motivos religiosos. Sólo más tarde se difundió en los países latinos con el concurso de las corrientes pacifistas y humanitarias, favorecido por la visión de los horrores de las dos grandes guerras 1914-1918; 1939-1945.

La impresión producida por la guerra de 1914-1918 fué tan profunda que en el curso de los dos últimos años de la misma la o. de conciencia se había ido transformando poco a poco en una especie de cruzada contra la guerra. Sin limitarse ya a la defensa nacional de los países empeñados en la guerra tomó el carácter, especialmente después de la intervención de los Estados Unidos de América, de una cruzada del mundo civilizado contra los poderes del antiguo régimen, esto es, de un régimen de violencias y barbaries a fin de favorecer la instauración de un orden nuevo que hiciese imposible a todos y para siempre una nueva guerra.

Pero terminada la guerra no comenzó el orden nuevo y sobre el mundo pesó de nuevo

el terror de la guerra. Esta aparecía a todos como un diluvio tan desastroso que era necesario estar dispuesto a todo para evitarla, pero los ánimos se dividían en cuanto a los medios a emplear: unos hipnotizados por el temor de ser atacados no veían otro remedio que armarse hasta los dientes; otros por el contrario exasperados por ver a los gobernantes incapaces de restablecer la paz que todo el mundo deseaba, apresuraron la revuelta de los pueblos contra la guerra para eximirse de participar en ella. Esto se expresó con la liga de los resistentes a la guerra, que predicó en todos los países la negativa a prestar el servicio militar. La guerra no fué evitada. El fenómeno de los objetores de conciencia se quedó en un fenómeno esporádico que no sirvió para detener a las naciones totalitarias en imponer la guerra cuando y donde querían.

Después de la nueva guerra mundial de 1939-1945 el fenómeno de los objetores de conciencia se hizo más vivo incluso en países latinos, como Italia, p. ej., donde ha tenido un eco incluso en la Cámara. Pero se ha hecho más evidente todavía, sin querer entrar en las intenciones de los individuos, que el único efecto es el de desorganizar la resistencia de los países de carácter democrático en ventaja de los países totalitarios.

Esta observación habrá de ser tenida en cuenta incluso para su valoración moral.

2. Valoración moral. — No falta tampoco en el campo católico quien sostiene la legitimidad de la o. de conciencia siempre que no constituya un engaño, o peor, un acto de sabotaje en relación con el Estado. Los motivos más especiosos aducidos en sostén de estas tesis son el derecho de la conciencia subjetiva a seguir sus propios dictámenes, la inmoralidad objetiva de la guerra, teniendo en cuenta la desproporción entre el derecho a defenderse (nacionalidades oprimidas, territorios a anexionar o a defender, etc.) y las pérdidas inmensas que se sufren, la injusticia del reclutamiento obligatorio, la repugnancia cristiana al uso de la fuerza, el precepto divino: no matar. Pero más que el eco del pensamiento y de la tradición católica estos autores son exponentes inconscientes de un humanitarismo pacifista.

Ordinariamente por parte católica se rechaza la tesis de los objetores de conciencia y su resistencia pasiva se considera al menos como una violación de los deberes cívicos de justicia legal.

El bien común en efecto exige que el ciudadano participe lo mismo en las ventajas que en las desventajas de la vida colectiva, entre las cuales está el servicio militar obligatorio, mientras la ley no lo suprima y cuando la defensa armada de la propia nación lo exige (v. *Patria, Piedad*); los beneficios individuales pueden sacrificarse a las exigencias superiores de la organización social. El uso de las armas además es de suyo indiferente. Si el fin de la defensa nacional es justo el instrumento que sirve a este fin, esto es, el uso de la fuerza queda justificado y se hace lícito, lo mismo para el individuo en caso de legítima defensa que para el Estado. El ser el uso de las almas modernas más o menos desastroso habrá de servir para hacer ponderar mejor a los gobernantes las responsabilidades de una declaración de guerra, para diferir la reivindicación de los derechos propios, especialmente cuando la desproporción entre el fin limitado que se persigue y las destrucciones que han de afrontarse han de ser enormes, pero no hará ilícito el uso de la fuerza en defensa del derecho propio (véase *Guerra*), máximo bien social de orden moral, superior a los bienes materiales. El no matar como no excluye la defensa legítima (v. *Defensa legítima*) en el individuo, tampoco la excluye en el Estado.

3. Objeciones de los objetores de conciencia. — Recordados estos dos principios fundamentales: exigencia del bien común e instrumentalidad de la guerra se solucionan todos los argumentos presentados por los objetores de conciencia. Algunos, sin embargo, son más especiosos que otros y merecen, por lo tanto, un examen más atento.

Los objetores de conciencia sostienen que si inducimos a cierta proporción de militares en todos los países a rechazar el servicio militar, la guerra se hará materialmente imposible.

El argumento se ha de considerar desde un doble punto de vista, esto es, de derecho y de hecho.

De derecho si una guerra justa es aún posible, es deber de los gobernantes preparar el país para sostenerla si un día se les impone.

Por lo tanto, si juzgan necesario a este fin el reclutamiento obligatorio la ley que promulgan es una ley justa y los ciudadanos deben observarla. El acto de los objetores de conciencia es por lo tanto, en este caso, un acto de rebeldía y rebelión contra la autoridad legítima. En cuanto a la consideración de hecho, los objetores de conciencia causan una

fractura social, de la cual nadie puede dar certeza de que conduzca a asegurar la paz. Por el contrario, exasperan las pasiones nacionalistas y además la o. de conciencia se convierte en instrumento de desorganización social en las manos de gente cuyo fin es muy distinto del de asegurar la paz. Los objetores de conciencia puros, aquellos que quieren luchar contra la guerra, son ciertamente idealistas generosos, a quienes todos deben respetar por su sinceridad aunque se repruebe su actitud, pero se prestan a un juego peligroso y laboran por un fin muy distinto del que ellos creen. En realidad, por no ser la guerra sino la consecuencia de unas ideas y de un estado de ánimo, es a estas ideas y a este estado de ánimo al que es necesario proveer. No se destruirá ciertamente la psicosis de guerra luchando directamente contra ella, sino sustituyendo al estado actual de los espíritus el espíritu de colaboración entre los pueblos, que es el único que puede asegurar el establecimiento de un orden internacional.

Los objetores de conciencia participan también de la psicosis de guerra, sólo que obran al contrario de los nacionalistas extremistas. Así cuando ellos declaran que la nacionalidad es de importancia secundaria mantienen un equívoco, porque esto es cierto, pero en un sentido puramente teórico. En efecto, en las circunstancias reales y concretas e incluso históricas, la nacionalidad tiene una gran importancia.

Se puede y se debe considerar el caso en que el Estado agresor esté inspirado por principios políticos que destruyen todo el orden de la verdad y toda prosperidad y en que, por consiguiente, la anexión significa el naufragio de todo el orden moral, al cual nos debemos más que a los bienes materiales, en primer lugar de la religión y de la familia.

Es necesario afirmar por lo tanto, muy enérgicamente, que un pueblo tiene el deber de defenderse hasta el límite extremo de sus recursos, antes que dejarse absorber o dominar por semejante naufragio.

Y sobre todo, si es deber de todo pueblo atacado en estas circunstancias defenderse hasta la muerte, la caridad impone a los demás pueblos el deber de venir en su ayuda. Un cristiano debe estar pronto a arriesgar su propia vida si esto es necesario para salvar su alma y la de su prójimo. *Pal.*

BIBL. — J. LECLERCQ, *Guerre et service militaire devant la conscience catholique*, Bruxelles, 1934; J. GRAHAM, *Conscription et conscience*, París, 1935; A. DE SORAS, *Service militaire et conscience catholique*, París, 1948; íd., *Le problème de l'objection de conscience*, en *Revue de l'Action Populaire* (1950), 251-54; A. MESSINEO, *L'obiezione di coscienza*, en *La civiltà cattolica* (1950), I, 361-369; II, 11-18; P. LORSON, *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience?*, París, 1950; M. FÁBREGAS, *De sic dictis obiectoribus conscientiæ*, en *Per. de re morali*, 39 (1950), 34-51.

OBLIGACIÓN (en general). — 1. NATURALEZA DE LA O. - Es una relación jurídica en virtud de la cual uno o más acreedores tienen derecho a exigir una prestación determinada o una satisfacción patrimonial de uno o más deudores que tienen el deber de cumplirla y responder con su propio patrimonio en caso de falta de cumplimiento.

Las obligaciones nacen de la ley, de los contratos y cuasicontratos y de los actos y omisiones ilícitos en que intervenga cualquier género de culpa o negligencia (CCE, art. 1089). Se ha discutido mucho sobre el origen de las obligaciones. Según Bonfante, la o. privada de contrato tiene origen más reciente y se deriva de la determinada por el delito. Según otros, el delito ha dado ocasión al contrato por el hecho de la composición pecuniaria entre las partes.

La prestación objeto de la o. debe ser posible, lícita, determinada o claramente determinable, ofrecer un interés para el acreedor. La imposibilidad puede ser originaria o sucesiva, absoluta o relativa, física o jurídica.

Las obligaciones pueden ser alternativas (doble prestación a elección), parciales, solidarias, cumulativas, recíprocas, divisibles e indivisibles.

2. GARANTÍAS. — Las garantías de la o. pueden ser personales (constituídas por el valor moral o jurídico de la promesa del deudor), irreales (aquellas en que se concede al acreedor retener o en una fase más evolucionada vender un objeto cuando no sea satisfecha la o.). Existen diversísimas formas de garantía entre las que las principales son las del privilegio (sobre bienes muebles e inmuebles) y las de prendas e hipotecas (v. *Hipoteca*).

La legislación española sobre obligaciones se contiene en el libro IV del CCE (art. 1088 y ss.).

3. EXTINCIÓN. — La o. se extingue con la novación (transformación de la obligación primitiva en otra nueva o sustitución de un nuevo deudor en lugar del primitivo) (CCE, art. 1203 ss.); por la condonación (cuando el acreedor condona la deuda restituyendo el título de crédito al deudor) (art. 1187-1191); por la compensación (cuando dos personas sean por derecho propio recíprocamente acreedoras y deudoras la una de la otra) (art.

1195-1202); por la confusión (cuando en una misma persona se reúnen los conceptos de acreedor y deudor) (arts. 1192-1194).

4. ASPECTOS MORALES. — En lo que se refiere a los fundamentos morales de la o. se reflejan especialmente en su cumplimiento. «El obligado a dar alguna cosa lo está también a conservarla con la diligencia propia de un buen padre de familia» (art. 1094). El deudor que no cumple exactamente la prestación debida está obligado a resarcir los daños, si no prueba que el incumplimiento o el retraso ha sido determinado por imposibilidad en la prestación derivada de causas no imputables a él. Estas prescripciones responden al derecho natural y ligan por lo tanto la conciencia.

Las obligaciones derivadas de contrato obligan en conciencia desde el primer momento de la estipulación, salvo las cláusulas interpuestas por las partes: no se puede decir lo mismo de las obligaciones derivadas de otras fuentes. *Bau.*

BIBL. — CRISAFULLI-TEDESCHI, *L'evoluzione del concetto delle obbligazioni*, Catania, 1896; S. PEROZZI, *Le obbligazioni romane*, Bologna, 1903; B. OJETTI, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Roma, 1912, col. 2764-2768, n. 2882-2885; P. BONFANTE, *Lezioni di diritto romano. Le obbligazioni*, Roma, 1920; E. ALBERTARIO, *Studi di diritto romano. Le obbligazioni*, Milano, 1936; R. M. ROCA SASTRE, *Estudios de Derecho Privado. I: Obligaciones y contratos*, Madrid, 1947; J. BELTRÁN DE HEREDIA, *Teoría jurídica del cumplimiento de las obligaciones*, Madrid, 1954; J. GIORGI, *Teoría de las obligaciones en el Derecho moderno* (9 vols.), Madrid, 1928-30.

OBLIGACIONES O ACCIONES. — 1. OBLIGACIÓN. - La obligación de una sociedad es un título para percibir una ganancia determinada por dinero dado en préstamo a la sociedad, de la cual se convierte en acreedor. La deuda se extingue dando lo debido, por remisión de la deuda, por compensación, por confusión de deudor y acreedor en la misma persona, por rescisión del contrato, por condición resolutiva, por prescripción.

2. ACCIÓN. — Similar a la obligación la acción es un título derivado de una suma de dinero entregado a la sociedad por la cual se percibe una ventaja variable y proporcionada a la ganancia global.

3. ASPECTOS MORALES Y JURÍDICOS. — Siempre que no haya ilicitud en la materia del comercio y se mantenga lo estipulado sin fraude por parte de los administradores de las acciones y éstos usen de la diligencia del buen padre de familia es lícito comerciar y adquirir las obligaciones y acciones, salvo las reglas especiales establecidas para los clérigos.

Los clérigos no pueden hacer comercio por sí o por otros (can. 142). Pero no les está prohibido comprar obligaciones o acciones siempre que no hagan comercio de las mismas, y no se injieran en la administración o comercio de estas sociedades (S. Oficio, 15 abril 1885); de otro modo pueden incurrir en la excomunión reservada de un modo especial a la Sta. Sede (AAS, 42 [1950], 330-331) y en otras penas eclesiásticas según el juicio prudente del Ordinario (cánones 2380, 2324). *Sir.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theol. Mor.*, II, Roma, 1928, n. 436-437; TH. IORIO, *Theol. Mor.*, II, Napoli, 1939, n. 1121.

OBSCENO. — 1. NOCIÓN. - Se define o. el «*nudus allectans*», esto es, un desnudo al cual va unido una atracción al mal activo, y al menos implícitamente intencional en la mente del que obra o en la obra misma. El peligro verdadero no está en la desnudez simplemente representada.

La desnudez es una ofensa al pudor y tiene por lo mismo carácter impúdico, cuando se describe o va unida a una figura con referencia a actos que aunque no tengan una relación de afinidad y conexión con el objeto impuro son en sí ambiguos, esto es, capaces de interpretación y motivación diversa, faltándoles una causa honesta que los justifique.

Una excitación moderada puede encontrar su ocasión incluso en figuras y escritos que tienen una referencia lejana con la esfera sexual, a la vista, p. ej., de una persona de otro sexo, aunque vaya modestamente vestida.

La atracción, para que exista la obscenidad, no basta que sea pasiva, sino que debe ser activa, o sea, intencional, al menos implícitamente. Más aún, no es ni siquiera necesaria la atracción efectiva pasiva, sino que es suficiente que esté en la intención del que obra o en la obra misma.

En relación con la atracción pasiva, la teología moral hace una distinción que si parece algo empírica aclara, sin embargo, el problema cuando afirma que las partes del cuerpo en relación con el diferente influjo que ejercen en la excitabilidad del placer sexual se dividen en honestas (rostro, manos, pies), menos honestas (pecho, dorso, brazos, pierna) y deshonestas (partes genitales y próximas).

En relación con esta subdivisión a fin de evitar una materialidad en la expresión se ha

de señalar que el pudor ha de ser defendido como freno psíquico en orden a la sexualidad con la represión de todo cuanto sirva de reclamo desordenado a la sexualidad, aunque sólo sea en forma alusiva, cuando la figura o el escrito, aunque no sea materialmente o., son tendencialmente provocativos y solicitantes de la violación del orden en la recta aplicación del instinto sexual.

Naturalmente la deshonestidad que la moral considera referente a las partes sexuales de la persona constituye siempre de suyo agresión violenta al pudor por la capacidad de excitar grandemente la concupiscencia sexual. Por lo tanto, las reproducciones gráficas de desnudos deshonestos exigen una prohibición absoluta como atentados al sentimiento moral.

La obscenidad se contrasta no tanto en la objetividad de una reacción común, como en la abierta violación de un derecho congénito y natural a todo individuo, ya que o. se considera todo acto y objeto capaz de excitar la concupiscencia sexual fuera del orden y de la finalidad propia.

Por lo tanto, todas las publicaciones que tengan en sí la posibilidad y la potencialidad de causar de un modo violento el recuerdo de actos libidinosos o de relaciones sexuales, así como de suscitar excitación y emoción en los individuos que estén desprovistos de un sano sentimiento del pudor o reacciones psíquicas en aquellos que tienen vivo el sentido moral, revisten carácter o., no porque choquen con la sensibilidad media de la gente, sino porque, aunque limiten el radio de su influencia perjudicial a un solo individuo, esta ofensa constituye una violación de la dignidad de la persona, al ámbito natural de reserva que rodea todo cuanto se refiere a la sexualidad.

La obscenidad, por constituir una ofensa al pudor, viola un sentimiento que no nace de una reserva impuesta del exterior, por autoridad o influencia ambiental, por educación familiar y social, sino de la misma naturaleza.

En efecto, el pudor puede ser ofendido con cualquier medio o instrumento; cualquier tipo, aspecto, forma, elegancia en la presentación tipográfica o confección de venta, aunque la obscenidad esté disimulada de un modo más o menos fraudulento, puede caer bajo la acusación de obscenidad.

2. Un error muy difundido. — Aunque todavía no ha tomado carta oficial de naturaleza en España como en otros países donde la pornografía es más descarada y las costumbres más libres, nos encontramos frecuentemente con un criterio según el cual el concepto de o. se funda en el sentimiento popular, en el ambiente, ambiente que muchas veces se forma por circunstancias interesadas u opiniones personales. Este sentimiento y juicio común llega a fundarse como primera máxima sobre el criterio del sentir del hombre medio y ordinario desdeñando el juicio del que tiene un sentimiento excesivo y refinado del pudor o el juicio del que tenga un sentimiento ínfimo del mismo.

Para contrastar la obscenidad, según esta sentencia, no parece que se tenga que requerir un criterio determinado, un concepto moral absoluto y exclusivo sobre el cual fundar el juicio, sino que es suficiente proceder con criterios relativos, medios, comparativos, según el estado actual del sentimiento medio y ordinario del pueblo. Así se comprende que sobre este falso criterio popular, aceptado como sentimiento común, se puede llegar a juicios que dan exclusivamente a la moral un significado historicista, apartado totalmente de cualquier fundamento natural. Estas opiniones hacen de la moralidad un producto del momento actual: «lo que un tiempo pudo juzgarse o., puede no considerarse o. al presente, por haber mudado la conciencia pública y el juicio público, o a la inversa».

Contra esta fluctuación del concepto de o. sería suficiente acudir a la moral natural que obliga a todos los hombres, incluso a los no cristianos.

Otro campo en el cual fluctúa el concepto de o. es el del arte.

Se proclama la independencia absoluta y se invoca para ella una libertad sin freno, incluso por parte de los que son meramente contempladores del arte. Se ha de afirmar que el arte mismo tiene determinados límites dentro de los cuales debe ser siempre contenida la obscenidad y sobre todo que debe ser una exposición tan profunda y elevada tanto en la forma como en el contenido que los detalles, pasajes o contenido sensual que tuvieran carácter de o., tengan un valor desdeñable, ofuscado por la luz de la elevación artística, la inspiración del autor y el fundamento de la obra.

La reproducción de desnudos sacados de obras de indiscutible valor artístico en publicaciones movidas por el lucro o por la especulación comercial, o por deleite o complacencia en la obscenidad, hecha sin fin didáctico, con el intento evidente de hacer destacar la exhibición desnudista para mover al

público a la adquisición es cosa verdaderamente ofensiva del pudor, ya que es capaz de excitar grandemente la concupiscencia sexual, y ha de ser severamente reprimida.

Para las relaciones entre el arte y la moral, v. *Arte (Moralidad del)*, v. también: *Conversación obscena, Lenguaje bajo. Pal.*

BIBL. — D. KISELSTEIN, *Les modes indecentes*, en *Rev. Ecclés. de Liège* (1925); A. VANGHELUWE, *De actibus impudicis in genere*, en *Coll. Brug.*, 48 (1952), 344-349; C. EGUÍA RUIZ, *El arte y la moral*, Montevideo, 1941; R. DE MAEZTU, *El arte y la moral*, en *Acción Española*, 2 (1932), 193-210; S. MAÑERO, *Valoración ética de la expresión artística de lo inmoral*, en *Rev. de Filosofía* (1950), 433-460.

OBSERVANCIA. — 1. NOCIÓN. - En lenguaje teológico es la virtud por la cual se rinde el honor debido a las personas ilustres por su gran virtud y dignidad, complemento de la virtud de la piedad por lo que valen, en la debida proporción, las reglas trazadas para esta última virtud. Muchos puntos de contacto existen también con la virtud de la obediencia (v.); conceptualmente, sin embargo, o. y obediencia son virtudes distintas y entre ellas existe, en la proporción oportuna, la misma relación que entre veneración de los padres (v. *Piedad [Virtud de la]*) y la obediencia debida a los mismos. *Pal.*

BIBL. — J. J. WEIGHT, *National patriotism in papal teaching*, Boston, 1942. V. la bibliografía de la voz *Piedad*.

OBSERVANCIA SUPERSTICIOSA. — 1. LA PALABRA Y LA COSA. - O. supersticiosa, vana observancia o práctica supersticiosa es la denominación que comprende las prácticas o conjuntos de prácticas que tienen por fin llegar con ayuda de fuerzas ocultas a un determinado efecto, que excede la eficacia conocida de los medios empleados. A veces se usa también el término más vago e indeterminado de superstición.

La o. supersticiosa definida de esta manera abraza una cantidad innumerable de prácticas diversas cuya sistemática catalogación interesa más bien al folklore y a la historia de las religiones que a la moral. Pero los moralistas las han agrupado en determinadas categorías, hasta ahora tradicionales. Estas prácticas de hecho se pueden observar en el culto religioso verdadero, añadiendo a los ritos ordenados por la Iglesia otros, sin ningún significado, o de contenido ridículo (hacer celebrar una misa dos horas antes de la salida del sol o por las almas que andan vagando por el campo, para obtener su protección temporal; oraciones en cadena, etc.), se trata en este caso de una manifestación de culto superfluo o vano (v. *Superstición*). Las prácticas supersticiosas pueden ser destinadas a procurar el conocimiento de hechos ocultos o sucesos futuros: adivinación (v.). Pueden ser dirigidas también a obtener un efecto determinado físico o psicológico: entonces tenemos la o. supersticiosa en el sentido estricto de la palabra, como está en uso entre los teólogos. Si en este último caso se procede con invocación expresa del diablo para obtener efectos semejantes a los milagros, se habla de magia, de otro modo de simple o. supersticiosa. La voz magia indica también: «el arte de dominar las fuerzas ocultas de la naturaleza y de la vida». En este sentido equivale prácticamente a o. supersticiosa y se manifiesta de muchas maneras: amuleto, talismán, fetiche, creencia en días y números fastos y nefastos, etc.

2. JUICIO MORAL. — Las observancias supersticiosas se han de juzgar según las diversas categorías morales a que pertenecen. Si es culto vano, generalmente será pecado venial, fuera del caso de escándalo o de desprecio de Dios o de las leyes eclesiásticas. Si es adivinación es pecado grave y del mismo modo lo son las otras especies de observancias supersticiosas arriba citadas, que moralmente no constituyen una especie diversa de la adivinación. La magia con invocación expresa del diablo es siempre y sin excepción alguna pecado gravísimo. Será oportuno observar que en la simple o. supersticiosa, lo mismo que en la adivinación, el pueblo sencillo obra muchas veces por simplicidad, no dándose cuenta de la intervención diabólica que favorece las prácticas supersticiosas. En este caso puede no ser pecado formal, aun cuando se ha de procurar desarraigar con prudencia estas prácticas.

3. DIFERENCIA DE ALGUNAS PRÁCTICAS PIADOSAS. — No se ha de confundir con la o. supersticiosa el uso legítimo de medallas, agua bendita, ejercicios piadosos en un determinado número de días (novenas), etc. Aquí no se trata de atribuir a estos objetos una eficacia que no tienen o la voluntad de atraer la protección divina por medio de procedimientos técnicos, sino en la confianza en las oraciones de la Iglesia, esposa de Cristo, que ha bendecido estos objetos, de la confianza en la protección del Santo a quien se invoca simbólicamente con la o. de usos venerandos de la Iglesia, a ninguno de los cuales se atribuye, sin embargo, una eficacia cierta, fuera de la que conviene a la oración, según las dispo-

siciones del que ora y la conveniencia de las cosas debidas en relación con la salvación eterna. No se ha de excluir además que algunas veces entre gente poco instruída y poco practicante, estas especies de devoción pueden ser mal entendidas y degenerar en o. supersticiosa. *Pal.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 96; R. Corso, *La rinascità della superstizione nell'ultima guerra*, Roma, 1920; A. Gemelli, *Folklore di guerra*, en *Vita e pensiero*, 1 (1917), fasc. 1; J. Garezzo, *De moderno occultismo et scientiis occultis in Italia*, Casali Montisferrati, 1941; J. A. Sánchez Pérez, *Supersticiones españolas*, Madrid, 1948.

OBSESIÓN (enfermedad). — 1. Concepto. La o. como forma morbosa se distingue claramente de la o. diabólica, aunque en algún punto puedan encontrarse similares.

La o. diabólica es la posesión que un espíritu maligno toma del cuerpo de un hombre, haciéndole hablar y obrar a su modo; se denomina también posesión diabólica.

2. Características de los obsesos. — En los obsesos pueden considerarse dos estados diversos: uno de crisis y otro de calma. La crisis se manifiesta con un acceso violento de agitación psicomotora, caracterizada por contorsiones alternadas con rigidez, fenómenos vasomotores, anestesia, gritos y blasfemias, extravío de los ojos, emisión de espuma por la boca. Al cesar la crisis el sujeto afirma no guardar recuerdo alguno y — en los intervalos de calma — se puede conducir de una manera normalísima, sin que haya nada que haga suponer la presencia en él del espíritu maligno, o también puede presentar mutismo, ceguera u otros fenómenos patológicos.

Existe cierta analogía entre los fenómenos de los obsesos y los episodios convulsivos neuropáticos.

Para señalar con seguridad los casos de o. se recomienda considerar algunos signos principales, que se pueden ver en la voz *Energúmenos*.

Donde falten estos signos se puede creer en una simple neurosis que no se ha de confundir con la o.; en realidad las demás manifestaciones de la crisis de agitación pueden depender muy bien de una neuropatía (epilepsia, histerismo) que no tienen nada que ver con la posesión diabólica.

3. La psicosis posesiva. — De la o. diabólica debe también distinguirse — en sus causas, en sus manifestaciones, en sus consecuencias y en su cura — la psicosis posesiva (véase *Psicastenia*). La atribución obsesiva se deriva del hecho que en el enfermo prevalecen representaciones mentales en contradicción con la personalidad del sujeto o con sus creencias: representaciones de contenido no necesariamente patológico, pero que obran patológicamente en cuanto que dominan el pensamiento (lo ocupan), deformando su desenvolvimiento natural. *Riz.*

BIBL. — G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, Roma, 1930; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1952.

OBSTETRICIA. — 1. Generalidades. - Es la rama de las disciplinas médicas que se ocupa de la asistencia y cuidado tanto de la mujer durante las fases de la maternidad, como del feto y después del recién nacido en las primeras horas de su vida. El término o. se deriva del latín *obstetrices* (de *ob* = adelante, y *stare* = estar), con el cual se indicaban las mujeres que socorrían a las parturientas y que hoy se denominan comadronas. Más acaso que ninguna otra especialidad médico-quirúrgica la o. requiere en quien la cultiva dotes espirituales y técnicas no comunes: ánimo tranquilo y sereno, capacidad de rápidas deliberaciones, notable pericia, sólida conciencia moral. En efecto, el obstétrico ha de estar siempre en condiciones de tomar decisiones importantes y de realizarlas oportunamente ya que de ellas depende a menudo la salud y la vida de la madre y del feto.

Muchos y muy importantes son los problemas relativos a la o. de los que los principales han sido ya tratados en voces separadas: *Aborto, Aborto terapéutico, Feticidio, Gemelos, Embarazo*, etc. En los párrafos que siguen nos detendremos en algunos temas no menos interesantes para la moral.

2. Profilaxia del aborto espontáneo. - A la lúes y a otro reducido número de causas de aborto espontáneo, conocidas *ab antiguo* (v. *Aborto*), se ha añadido recientemente una nueva. Consiste en una enfermedad fetal particular producida por un aglutinógeno especial denominado *factor Rhesus* o *factor Rh* (véase *Grupos sanguíneos*).

No es éste el lugar indicado para ilustrar sobre esta afección ni para discutir la importancia de los diversos medios (antiluéticos, reposo, vitamina B_6, progesterón, autovacunación, transfusiones de plasma, etc.), que conviene experimentar cada vez para impedir el aborto espontáneo. Insistiremos más bien en la necesidad de que el obstétrico ponga por obra todo su poder técnico y moral a fin de conseguir una eficaz profilaxia de este aborto; y esto incluso cuando los padres se mos-

traran favorables a dejar *obrar a la naturaleza*, o sea, que les agradaría una espontánea interrupción del embarazo. La defensa de una criatura inocente y la tutela de la salud de la madre imponen al médico esta conducta conservadora.

3. Parto prematuro. — Es el parto que se determina entre el día 180 y el 265 de la concepción. Su curso no difiere gran cosa del parto normal e incluso el pronóstico respecto a la madre en el parto prematuro no es más grave que cuando el embarazo llega a su término. En cambio, el pronóstico queda reservado para el hijo, ya que los fetos nacidos vivos fácilmente sucumben con motivo de su debilidad, de la dificultad de su nutrición e incluso por efecto de la enfermedad materna (nefropatía, sífilis, tuberculosis, etc.) que determinó la interrupción prematura espontánea del embarazo.

Por lo tanto, cuando subsista el peligro de un parto prematuro espontáneo (evento que puede verificarse también habitualmente en ciertas mujeres), cuando, bien entendido, el feto sea vivo, el obstétrico — de modo análogo a lo que hemos dicho para el aborto espontáneo — pondrá en juego todo medio profiláctico que juzgue más oportuno para retardar el nacimiento de la criatura.

Cuando graves razones lo requieran es lícito recurrir al parto prematuro provocado siempre que se haga todo lo posible para salvaguardar la vida y el desarrollo ulterior del recién nacido (por medio de incubadoras, etc). Además es siempre aconsejable retardar al máximo la intervención obstétrica, porque cuanto más se acerque al día 270 de gestación más cierto se estará de la vitalidad fetal. Se entiende que cuanto más urgente parezca el parto por el peligro de la madre tanto más prematuramente convendrá librar a la mujer (de todos modos siempre después del día 180 de la fecha de la concepción).

4. Operaciones obstétricas. — Todo género de intervención obstétrica es intrínsecamente lícita y su elección será indicada en cada caso al operador por la propia experiencia o por las necesidades del momento. Convendrá, sin embargo, que el obstétrico en esta su decisión tenga presente el deber moral de salvar tanto a la madre como al feto y excluya cualquier intervención que no ofrezca al menos la posibilidad de salvar las dos criaturas que le han sido confiadas.

Convendrá también que la operación sea conservadora al máximo, de modo que evite mutilaciones innecesarias y permita sucesivas gestaciones.

5. Enfermedades y embarazo. — Las enfermedades que pueden acompañar el embarazo se distinguen más bien escolásticamente en *enfermedades por el embarazo* (nacidas con ocasión del estado gravídico) y *enfermedades de embarazo* (que complican accidentalmente el estado de gestación); estas últimas se subdividen ulteriormente en preexistentes a la concepción y enfermedades nacidas durante el embarazo.

Todas estas enfermedades sean agudas o crónicas, somáticas o psíquicas, infecciosas o traumáticas, etc., dan lugar —incluso desde un punto de vista moral — a importantes y delicadas cuestiones acerca del eventual daño que pueden ocasionar al feto, al mejor modo de tratarlas para salvaguardar el desarrollo regular del producto de la concepción.

A propósito de la cura nos limitaremos a recordar que entre dos terapias, útiles para combatir una enfermedad determinada, es moralmente obligatorio elegir la que menos comprometa al nasciturо; pero que si para la salvación de la gestante fuese indispensable adoptar un tratamiento que se presume ha de ser dañoso e incluso letal para el feto esta presunción no debiera apartar al obstétrico de la adopción de aquel medicamento o de aquel método terapéutico, ya que semejante conducta (análogamente a lo que hemos dicho para el aborto indirecto, v.) no conduce a una supresión intencional del nasciturо y, por lo tanto, es lícita.

Conviene mencionar por último las psicosis gravídicas y las psicosis puerperales. Tanto el embarazo como el puerperio pueden dar ocasión a crisis psicósicas o a procesos mentales de tal gravedad que puedan terminar en demencia. En todos estos casos se ha de admitir un doble proceso etiopatogénico: por un lado algunas causas exógenas ligadas a la gestación (generalmente toxicosis) o al parto (pérdidas de sangre, dolor, etc.); por otra una predisposición constitucional tanto más grave cuanto más notable y persistente es el cuadro psicósico. Estas enfermedades de ordinario no tienen ningún carácter específico perteneciente a las amencias, distimias o — más raramente — a las esquizofrenias o al histerismo; psicosis que suelen presentarse con igual frecuencia aun fuera del embarazo o del parto. De la terapia que habrá de ser mixta, esto es, obstétrica y psiquiátrica, se excluirá la provocación del aborto y, casi siempre, incluso la del parto prematuro. *Riz.*

BIBL. — I. Clivio, *Trattato di ostetricia*, Milano, 1945; S. P. Pío XII, *Allocutio d. 29 oct. 1951 membris Conventus «Unione Cattolica Italiana Ostetriche»*, en *Periodica de re mor. can. lit.*, 40 (1951), 341 ss.; id., *Allocutio d. 26 nov. membris Conventus «Fronte della famiglia»*, ibid., 398 ss.; S. di Francesco, *Il diritto alla nascita* (Universale Studium, n. 13), Roma, 1952; A. Mondría, *El discurso del Papa a la Unión Católica de Comadronas de Italia*, en *Rev. Esp. de Der. Can.* (1952), 249-280; P. Luque Beltrán, *Deontología del parto sin dolor*, Madrid, 1955; R. Rodríguez Encinas, *Moral profesional y labor social de la matrona*, Madrid, 1955.

OBSTINACIÓN. — 1. Naturaleza. - La o. consiste en atenerse de un modo excesivo al propio parecer y por consiguiente en no desistir de alguna empresa o de una conducta determinada cuando es evidente que han de ser abandonadas.

2. Moralidad. — La o. es pecaminosa. De suyo es pecado venial. Sin embargo, puede ser culpa mortal cuando uno está dispuesto a pecar gravemente antes que apartarse del propio parecer y cuando por excesiva adhesión al propio modo de ver se quebranta un mandamiento grave, o se incurre en peligro grave de pecar mortalmente. *Man.*

BIBL. — R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 444 ss.; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922.

OBVENCIONALES (Derechos). — 1 Noción. Son prestaciones hechas a los ministros del culto como contribución a su honesta sustentación, con ocasión de la celebración de funciones sagradas, redacción de partidas, o ejercicio de jurisdicción voluntaria.

Se han de computar entre los bienes cuasipatrimoniales del clérigo.

En el Código de derecho canónico los o. tienen el nombre genérico de oblaciones (can. 736) o también el de prestaciones (canon 463, § 1); uno y otro término parecen significar la misma cosa por la relación que ambos cáns. tienen con el 1507, § 1, donde por su parte se usa la expresión genérica de tasas. Por el conrario, el can. 1410 nombra por separado las prestaciones, las oblaciones y los derechos de estola (prestaciones debidas a los párrocos); lo cual hace suponer que en la intención del legislador ha de existir una distinción entre estas diversas categorías.

Es preciso reconocer cierta diferencia entre oblaciones y prestaciones, a las cuales se asocian los derechos de estola, más que en la sustancia, en el fin diverso de las oblaciones (que son totalmente espontáneas) y de las prestaciones, que van ligadas a algún trabajo individual, desarrollado en interés del fiel; así como en la tutela concedida o no concedida por el derecho común a las mismas, siendo sólo las prestaciones exigibles.

Por esta razón las prestaciones, aun siendo afines, difieren en cuanto a la obligatoriedad y en cuanto al título (en las prestaciones no por sólo liberalidad, sino por un cuasicontrato) de las oblaciones.

Bajo el nombre de o. se habla sólo y con más propiedad de las prestaciones y de los derechos de estola.

2. Categorías de o. — Se pueden enunciar tres categorías de o.:

a) *Derechos de cancillería y archivo*, debidos por las copias de las partidas sacadas de los registros parroquiales (can. 470), por el poder extendido para contraer matrimonio por procurador (can. 1089, § 1); por los certificados de haberse verificado las publicaciones prematrimoniales (cáns. 1029, 1000, § 1).

Para ellos el Código prescribe las mismas formalidades que para las tasas diocesanas: discusión y propuesta en los concilios provinciales o en las conferencias episcopales y aprobación de la Sta. Sede (cáns. 463, § 1, 736, que se refieren al can. 1507).

b) *Derechos de estola negra* (porque el sacerdote lleva en estas ocasiones la estola negra) o también derechos funerarios, debidos por las funciones funerarias, según las tarifas diocesanas de la Iglesia funerante. Bajo el título de obvencionales se comprende solamente aquella parte de los emolumentos que corresponden al párroco (porción funeraria).

El arancel de los derechos de estola negra ha de ser redactado por el Ordinario (cáns. 1234-1237) y debe ser moderado.

c) *Derechos de estola blanca*, que comprenden todas las prestaciones que se suelen exigir con ocasión de la preparación y administración de los sacramentos y sacramentales.

También aquí corresponde la determinación a los Concilios provinciales o a las conferencias episcopales con la aprobación de la Sta. Sede (cáns. 463, § 1; 736, 1507).

Los derechos de estola ordinariamente se deben al párroco, aun cuando administre el correspondiente acto sagrado otro sacerdote (can. 463, § 3), salvo que por derecho común o por derecho particular esté establecido de otra manera.

El párroco no puede exigir más de lo que esté establecido; de otra suerte habrá de restituir (cáns. 463, § 2, 1235) y está sujeto a las penas canónicas correspondientes (463, § 3). Lo que sobrepase la tasa establecida puede ser aceptado sólo si se ofrece libremente.

A los pobres que no pueden pagar se ha de administrar gratuitamente los sacramentos y los sacramentales (cáns. 463, § 4; 1235, § 2). *Pal.*

BIBL. — J. BRYS, *De præstationibus legitime debitis et liberis*, en *Jus pontificium*, 10 (1930), 201-209; M. MOSTAZA, *Los derechos parroquiales*, en *Sal Terræ* (1915, 1916 y 1917), varios artículos.

OCASIONARIO. — 1. NOCIÓN. - Bajo la palabra o. se entiende aquel que se encuentra en peligro de pecar con ocasión de una persona o de una cosa.

2. DISTINCIONES. — Las ocasiones de pecar se dividen en próximas y remotas. Una ocasión se dice *próxima* cuando ocasiona un peligro grave; *remota*, cuando crea solamente un peligro leve de pecar. Según una sentencia bastante común se ha de juzgar próxima la ocasión que hace sólidamente probable el pecado, aunque la culpa no siga nunca, o casi nunca, cuando el o. se encuentra en contacto con la ocasión. De la experiencia, de las contingencias comunes, y de las disposiciones individuales se podrá deducir si una ocasión es próxima o solamente remota. En esto conviene someterse al juicio del confesor.

Es preciso además dividir las ocasiones en absolutas y relativas, según que creen un peligro para todos o solamente para algunos, a causa de particulares disposiciones subjetivas.

Existen ocasiones que son siempre presentes y otras que lo son solamente a intervalos.

3. OBLIGACIONES. — De suyo existe la obligación de huir las ocasiones de pecar (alejándolas o evitándolas): obligación grave cuando se trata de una ocasión próxima de pecar mortalmente. Esta obligación cesa cuando es imposible alejar la ocasión; cesa también cuando el hecho de no alejar o de no evitar una ocasión de pecar, no es de suyo pecaminoso y produce independientemente del peligro de pecar, un efecto bueno, al cual mira exclusivamente la voluntad, el cual no se puede obtener de otro modo y que compensa el peligro unido a ella. Es evidente que en estos casos existe la obligación de emplear los medios oportunos para hacer inofensiva lo más posible la ocasión de pecar. Pero cuando no existe ninguna esperanza fundada de evitar la culpa estas condiciones no se realiza totalmente y entonces se debe huir a toda costa de la ocasión; en hipótesis se trata siempre de una ocasión que es posible evitar.

El que sin razón suficiente no huye de la ocasión de pecar, por este mismo hecho comete un pecado de la misma especie que la culpa en cuyo peligro se pone o persevera. La culpa es mortal cuando se trata de un peligro grave de pecar mortalmente. Existe una nueva culpa cada vez que la ocasión es querida o admitida, con voluntad renovada.

4. COROLARIOS PRÁCTICOS. — Es importante ser muy cuidadoso en huir de las ocasiones de pecar, y no persuadirse con excesiva facilidad de que existen razones suficientes para no tener que alejar o evitar una ocasión. Los medios para hacer inofensiva una ocasión que no se está obligado a evitar son ante todo: la oración, el acercarse con frecuencia a los Sacramentos, el vivir en la presencia de Dios, y los novísimos, la devoción a la Sma. Virgen, la mortificación de los sentidos, una gran claridad de conciencia con el confesor al cual se ha de recurrir en las dudas que pudieran surgir. *Man.*

BIBL. — E. THAMIRY, *Occasion, occasionnaires*, en DTC, XI, 905-915; B. MERKELBACH, *De variis pœnitentium categoriis*, Liège, 1933, p. 42-50; P. NAPHOLIE, *De vera proximæ occasionis peccati notione*, en *Periodica de re morali can. liturg.*, 21 (1932), 1-34; 129-157; M. FÁBREGAS, *De obligatione vitandi probabile periculum peccandi*, ibid., 30 (1940), 20-45.

OCIO. — 1. NATURALEZA. - El o. entendido en sentido estricto es el estado de reposo de las facultades físicas y mentales. En sentido más amplio la palabra significa también estar ocupado en cosas fútiles o con fin puramente recreativo: por lo que los deportes, el juego, las lecturas hechas sin intención de instruirse pueden llamarse o.

2. DEBER DE TRABAJAR. - Aun aquellos que no se encuentran en la necesidad de un trabajo productivo para procurarse los medios de subsistencia tienen obligación de huir del o. para no ponerse en la ocasión de pecar y para no dar ejemplos malos. Además los deberes para con la colectividad, que requiere una contribución activa por parte de sus miembros, exigen de todos una actividad seria, y en algún modo productiva. El trabajo, además, sea manual, sea intelectual, es uno de los grandes medios para ennoblecernos y sin él la vida se convierte en algo vacío e inútil. Los que tienen más abundancia de bienes materiales o mayor talento han recibido estos bienes de Dios para emplearlos en la perfección propia y para utilidad de los demás. De todo esto se deduce evidentemente que el o. puede ser un pecado grave.

3. DEBER DE DESCANSAR. — No es posible ni lícito someter tanto el cuerpo como el espíritu a una actividad ininterrumpida. El trabajo consume las energías físicas y hace necesaria

en cierto momento la distracción y el descanso: la naturaleza misma suele indicar con la sensación de cansancio el instante en que se debe abandonar el trabajo y concederse un descanso y reposo; si a pesar de ello se continúa trabajando se seguirá un consumo excesivo de energías y al mismo tiempo un rendimiento inferior. Esta necesidad de descanso y reposo forma la base de un deber correlativo, cuya transgresión sería culpa grave si acortase notablemente la vida o crease un grave peligro de enfermar seriamente. La medida que se ha de tener en el descanso y reposo depende de las necesidades individuales. En particular el tiempo que se ha de conceder al sueño varía con la edad, y depende del estado de salud y de la naturaleza de la actividad que se emplea; este tiempo no puede ser abreviado demasiado a menudo sin consecuencias nocivas para la salud, pero tampoco puede ser prolongado impunemente por exceso: la somnolencia y la pereza hace en efecto al hombre inepto para un trabajo serio y provechoso y le privan de su energía. El cristiano debe hacer que el sueño entre en el cuadro de sus acciones meritorias ordenándolo al fin debido y regulando su acción. El mismo descanso debe someterse siempre al autogobierno y al sentido de responsabilidad. *Man.*

BIBL. — J. TILLMANN, *El Maestro llama*, San Sebastián, 1955; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 883-890; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 523-526.

OCULTO. — 1. NOCIÓN. - O. viene de *occultare*, que quiere decir esconder u ocultar: se opone a *público* (v.). Puede ser o. un delito, un impedimento, un documento, un hecho, etc.

2. DELITO O. — En el CIC se llama o. un delito que no se puede probar en el foro externo o que no es suficientemente conocido por la generalidad de la gente de un lugar, ni se encuentra en peligro de próxima divulgación, como hecho material o en su imputabilidad (can. 2197, n. 4). Lo cual significa que debe ser o., esto es, no susceptible de hacerse público, al menos en lo que se refiere al elemento subjetivo, aunque alguno lo conozca siempre que no hable de él.

El delito o. no es perseguible con un proceso penal (can. 1933, § 1); pero puede estar sujeto a las sanciones excepcionales de la suspensión *ex informata conscientia* u otras que no requieren procedimientos penales ordinarios (can. 2186 ss.).

Pero se ha de notar que la denuncia y la investigación especial y secreta que preceden siempre al proceso penal canónico se dirigen precisamente a la determinación del delito o. en el foro externo, de manera que éste a los fines judiciales puede venir a ser público (can. 1939 ss.).

3. IMPEDIMENTO O. — En el CIC o. se dice también un impedimento matrimonial no susceptible de prueba en el foro externo, aunque por su naturaleza el impedimento sea público (can. 1037); v. *Impedimentos matrimoniales*. *Pug.*

BIBL. — G. CAVIGIOLI, *Manuale di diritto canonico*, Torino, 1939; M. FALÇO, *Introduzione allo studio del Codex iuris canonici*, Torino, 1925; F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1940.

OCUPACIÓN. — 1. NOCIÓN GENERAL. - Es la toma de posesión material de lo que nos corresponde por un derecho que de esta manera es completado o por un derecho que nace de la misma toma de posesión en cuanto la cosa no tiene relación jurídica con uno.

2. O. COMO POSESIÓN MATERIAL. - Véase *Posesión*.

3. O. COMO ADQUISICIÓN DE PROPIEDAD. - Este caso se verifica en relación con las cosas de nadie (*res nullius*) que de este modo se convierten en propiedad del primero que las ocupa.

Pero para que esto ocurra han de concurrir algunas condiciones:

a) Las cosas deben ser capaces de dominio privado; y no podrían ser tales, p. ej., los terrenos de paso común;

b) Por parte del ocupante se requiere la voluntad de hacer suyas las cosas en el acto con que de hecho las ocupa;

c) Que no exista una prohibición legal justa y válida que impida tal o.

Son susceptibles de o., como hemos dicho, las cosas muebles que no son propiedad de ninguno. Tales son, en los derechos modernos, las cosas abandonadas y los animales que forman objeto de caza o de pesca (CCE, art. 610).

De todos modos los derechos particulares de las diversas naciones establecen en qué límites y bajo qué formalidades la o. se puede verificar en sus diversos objetos (v. Caza, Pesca, Tesoro).

En el derecho español pueden formar objeto de o. también las cosas halladas. Éstas se han de entregar, si no fuere conocido su dueño anterior, inmediatamente al alcalde del pueblo donde se hubiese verificado el hallazgo. El alcalde hará publicar éste en la forma acostumbrada dos domingos consecutivos. Si la cosa mueble no pudiere conservarse sin deterioros, o sin hacer gastos, que disminuyan

notablemente su valor se venderá en pública subasta luego que hubiesen pasado 8 días desde el segundo anuncio sin haberse presentado el dueño, y se depositará su precio.

Pasados dos años a contar desde la segunda publicación sin haberse presentado el dueño se adjudicará la cosa encontrada por su valor al que la hubiese hallado. Tanto éste como el propietario estarán obligados cada cual en su caso a satisfacer los gastos (art. 615). Si se presentare a tiempo el propietario estará obligado a abonar a título de premio al que hubiese hecho el hallazgo la décima parte de la suma o del precio de la cosa encontrada. Cuando el valor del hallazgo exceda de 2.000 pesetas el premio se reducirá a la vigésima parte en cuanto al exceso (art. 616). *M. d. G. Tr.*

BIBL. — E. ESCANCIANO, *De occupatione bonorum in locis belli causa desertis*, en *Period. mor. can. lit.*, 27 (1938), 281-295; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 173 ss.

ODIO. — 1. NOCIÓN. - Odiar es lo contrario de amar. Por esto odiar a una persona es querer mal a esta persona.

2. O. DE DIOS. — Podemos odiar a Dios, no precisamente considerado en su esencia, porque como tal es la suprema bondad, sino considerado como causa de algunos efectos, los cuales bajo cierto aspecto nos desagradan. Así el hombre puede odiar a Dios en cuanto que Él lo castiga justamente por los pecados o en cuanto que le impide buscar o gozar, más de lo que la ley moral permite, los placeres y bienes temporales. Odiar a Dios es el más grave de todos los pecados, porque es por esencia la aversión de Dios, mientras que el fin propio del hombre es acercarse y unirse a Dios, lo cual se obtiene mediante el amor hacia Él. El que odia a Dios rechaza a un ser sumamente bueno y, por lo tanto, sumamente deseable.

3. O. DEL PRÓJIMO. — Podemos también odiar al prójimo. Lo hacemos si queremos mal al prójimo, p. ej., a nuestro enemigo (v. *Enemigo*). No odiamos al prójimo si odiamos no a él mismo (a causa del mal que vemos en él), sino solamente el mal que vemos en él. Odiar la crueldad en una persona es un acto bueno. Pero debemos al mismo tiempo amar la persona como hombre e hijo de Dios y por lo mismo querer que él se libre de la crueldad y se haga bueno y clemente.

Odiar al prójimo, aunque sea nuestro enemigo, es un pecado de suyo grave por ser contrario al primero y principal de los mandamientos, esto es, al precepto del amor. Bajo un aspecto especial, esto es, en razón del daño que se ocasiona al prójimo hay otros pecados más graves, p. ej., el homicidio, el hurto. El o., en cuanto tal siendo un pecado interno de la voluntad, no ocasiona de suyo daño al prójimo. Pero la gravedad del pecado depende ante todo de que existe en la voluntad y solamente en segundo lugar del daño externamente causado. Además el o. induce de suyo a actos externos nocivos a la persona odiada, como la caridad induce a las obras buenas y útiles para con el prójimo (v. también: *Caridad, Enemigo, Prójimo*).

Es gravemente contrario al espíritu cristiano predicar al pueblo el o. para con el prójimo, aunque sea enemigo. El estado tristísimo de los pueblos, donde se predica esta doctrina, demuestra la verdad de lo que decimos. Llamar pagano al hombre que enseña el o. como cosa noble es hacer desprecio o insultar a muchos paganos que condenaron el o., incluso contra el enemigo, como cosa que rebaja al hombre. *Ben.*

BIBL. — F. TILLMANN, *El Maestro llama*, San Sebastián, 1955.

OFICIALES PÚBLICOS. — 1. FUNCIÓN DE LOS O. PÚBLICOS. — Siendo el Estado una persona moral, no puede resolver por sí mismo sus misiones, sino que tiene necesidad de personas físicas, que, debidamente investidas, resuelvan las obligaciones de la sociedad y cuiden de satisfacer sus derechos. Esta función la cumplen los oficiales públicos.

La distribución de las funciones se hace fundada en las leyes y varía de Estado a Estado.

Se requieren ordinariamente para entrar en un público oficio algunas condiciones, entre las cuales están la ciudadanía, el goce de los derechos civiles y políticos y una edad determinada, proporcionada a la importancia del oficio.

En el campo estrictamente jurídico el oficial público no es de suyo sujeto de derechos, ya que éstos pertenecen al Estado, sin embargo, se habla de derechos del o. público designando de esta manera los derechos de naturaleza, por decirlo así, refleja, en cuanto que la persona es considerada no como persona, sino por razón de la función que ejercita o que ha ejercitado o que podría ejercitar.

Son por lo tanto diversas las atribuciones y derechos correspondientes, según las funciones ejercitadas en el Estado y por el Estado, según los diversos Estados.

2. DERECHOS. - Una vez elegidos los o.

públicos tienen frente al Estado el derecho de regir su oficio conforme a la ley civil y humana, sin que nadie pueda impedirles en el libre ejercicio de sus funciones; de recibir (a no ser que por ley el servicio sea de prestación gratuita) una compensación adecuada, proporcionada al servicio prestado; de permanecer en el oficio propio por el tiempo establecido siempre que se muestren fieles al cumplimiento de su deber; de poseer los derechos correspondientes al descanso semanal, vacaciones, así como las retribuciones asistenciales, etc.

3. Deberes. — El o. público además de la obligación común a todos los ciudadanos de colaborar al bien común contrae una obligación específica de estricta justicia para con la sociedad de administrar bien los bienes que le son confiados.

Para los ciudadanos en particular además de la obligación de justicia legal de distribuir equitativamente cargos y cargas puede contraer también obligaciones de estricta justicia conmutativa. Esto puede suceder principalmente por varios motivos, como en el caso en que la sociedad haya contraído obligaciones contractuales, como persona particular o haya tratado de obligarse por estricta justicia para con los ciudadanos en particular, como, p. ej., adjudicando puestos por concurso.

Finalmente, cuando además de la función pública se tiene el empleo, la relación y obligaciones jurídicomorales toman vida también de la estipulación de un contrato, sometido a las normas comunes de los contratos, comprendidas las relativas a la causa, consentimiento, capacidad de contraer, técnica, etc.

a) Para asumir cualquier oficio se requiere una preparación adecuada para resolver convenientemente sus funciones; esto vale incluso para los oficios públicos. El que reconociéndose incapaz para el oficio, sin embargo, lo acepta obra dolosamente, violando el acuerdo tácito de un mínimo de capacidad, implícito en toda oferta y aceptación de encargo. Basta, sin embargo, una capacidad común, no se requiere la máxima. En casos de dudosa capacidad el oficio no puede ser aceptado, porque ninguno puede hacerse causa probable de daño ajeno.

b) Una vez aceptado el oficio debe ser cumplido con la diligencia debida, de manera que cualquier grave negligencia es pecado grave contra la justicia e implica la obligación de reparar los daños.

Ninguna incomodidad intrínseca al cumplimiento de las funciones propias excusa de la fidelidad en el servicio; esto no sólo porque la utilidad pública se ha de preferir al bien individual, sino también porque todo ello está comprendido en una especie de promesa tácita que se hace con la aceptación del oficio.

c) Muchas son las obligaciones del o. público en el ejercicio de sus funciones. Una de ellas es hacer respetar en su persona la del Estado y hacerse útil al Estado y a los ciudadanos particulares.

Como compilador, ejecutor, custodio de las leyes no puede abusar de su mandato, sino que debe mirar al bien público con justicia, desinterés absoluto, atención y vigilancia.

Cuando el o. público por razón de su oficio está en contacto con el público se requiere en él un espíritu de caridad y de comprensión para todos.

En los grados interdependientes tiene el deber grave de la subordinación jerárquica para con sus Superiores en lo que se refiere a su oficio. Por lo tanto, está obligado a la fidelidad tanto en el trabajo como en el secreto profesional (v.). No se ha de confundir, sin embargo, la subordinación con el servilismo, que garantiza las injusticias de los superiores, con tal de captar su benevolencia y abrirse carrera.

d) Además el oficio público no es un pedestal para dominar o enriquecerse. Por lo tanto, el que administra un oficio público no puede sacar dinero o regalos a otros por causa de la prestación de su oficio, a no ser que se lo permita la ley o la costumbre. Este modo de obrar es siempre muy peligroso porque da pie a la avaricia y al favoritismo.

En caso de extorsión directa surge la obligación de la restitución; en caso de aceptación, después de una oferta, esta obligación no existe, si no es después de la sentencia del juez. Estas obligaciones y sus correspondientes evasiones o lesiones adquieren una configuración específica en las diversas categorías de oficiales públicos.

4. El o. público en la función legislativa. — En los Estados constitucionales modernos la función legislativa es resuelta por las Cámaras legislativas, cuyos miembros son diputados o senadores.

El legislador está obligado a cumplir bien con su misión de cooperar en la formación de buenas leyes ante todo por justicia legal; pero tiene también una obligación que se deriva de la justicia conmutativa, como consecuencia de la aceptación de su oficio. No puede por lo tanto un oficial público cooperar a una ley abiertamente injusta, esto es, a una

ley cuyo sujeto sea intrinsecamente malo, ya que la injusticia no puede ser nunca sancionada y convertida en ley ejecutiva, ya redunde en daño de la religión o de las buenas costumbres, ya de la familia o de los miembros de la sociedad.

5. EL O. EN LA FUNCIÓN ADMINISTRATIVA. — Todos los oficiales públicos están obligados por justicia legal y conmutativa hacia el Estado una vez tomado el cargo; más aún, para con una persona pública como es el Estado se debe emplear mayor diligencia que para los particulares, que tienen modo para hacer valer sus propios derechos.

Las formas de corrupción más comunes en este campo son el favoritismo (v.) ilícito y la venta de exención de las leyes.

6. EL O. PÚBLICO EN LA FUNCIÓN JURISDICCIONAL, v. *Juez, Magistrado*. *Pal.*

BIBL. — G. COLEMETTI, *Dalla scuola alla professione*, Milano, 1936; G. PASQUARIELLO, *La magistratura*, Roma, 1940; C. PETROCCHI, *Il problema della burocrazia*, Roma, 1944; F. VALLE, *El funcionario y la moral*, en *Fomento Social*, 10 (1955), 168-187.

OFICIO PARVO. — 1. DATOS HISTÓRICOS. Ya en los primeros tiempos de la Edad Media se observa especialmente en los monasterios la tendencia a no contentarse con el rezo ordinario de las horas canónicas, sino aumentarlo con algunas otras preces. Gozaban de especial favor los oficios breves, compuestos de algunos salmos, modelados según el oficio del día, en honor de algún misterio o santo. De esta clase era en la Orden benedictina el oficio parvo de San Benito. De los monasterios proviene también la costumbre de añadir al oficio del día el oficio parvo en honor de la virgen. San Ulrico, Obispo de Augsburgo († 973), compuso uno de éstos. Esta costumbre que pasó más tarde al clero secular se había hecho muy común en el s. XII. Recitábase este oficio los días en que no había oficio de nueve lecciones. San Pio V dispensó de esta obligación común, dejándolo sólo donde era obligación especial, como en algunas órdenes religiosas. San Pio X quitó también esta obligación.

2. PRÁCTICA MODERNA. — En los tiempos modernos el oficio parvo de Ntra. Sra. ha adquirido una importancia cada vez mayor con el nacimiento de numerosas congregaciones femeninas que han hecho de este oficio su oración de cada día, para recordar a la Sma. Virgen, y el ideal de la virginidad cristiana y para asegurarse así la protección de la Madre Celestial. *Pal.*

BIBL. — C. CALLEWAERT, *De breviarii romani liturgia*, Brugis, 1939, p. 311-314.

OFRENDA. — 1. NOCIÓN. - Además de los actos mandados la religión abraza también un número indefinido de actos libres, en los cuales el hombre puede expresar sin límites su amor y su devoción a Dios. Llámase ofrenda la entrega u oblación de una cosa no pedida. En cuanto es un acto de la virtud de la religión, la o. es una donación espontánea (oblación) al culto divino.

Así entendida la o. comprende también el sacrificio, pero en su sentido específico lo excluye, limitando su comprensión, si es inmediata, a la o. a Dios de alguna cosa para honrarle (trátese del culto divino o de necesidades de los ministros del culto en cuanto tales o de las necesidades de los pobres); si es mediata, restringiendo su comprensión a lo que se ofrece a los sacerdotes para que puedan desempeñar libremente su ministerio sin que tengan que preocuparse de proveer a su propio mantenimiento.

En cierto sentido los actos de o. tienen también cierta obligatoriedad. La obligatoriedad de estos actos de religión se deriva, al menos en parte, del derecho natural, ya que no se puede tener un culto conveniente sin iglesias, objetos de culto y ministros; los fieles están por lo tanto obligados a proveer a las cosas necesarias; tratándose del mantenimiento de los ministros la obligación es de derecho divino-positivo. Las ofrendas u oblaciones como acto de culto a la divinidad, son una institución antiquísima, que se encuentra casi en todas las religiones. Muchos son y han sido en la historia de la Iglesia los modos de satisfacer esta obligación.

2. HISTORIA DE LA O. — En la antigüedad encontramos dos tipos de ofrendas: las *oblationes communes*, durante la o. del sacrificio eucarístico, limitadas, al menos por cierto tiempo, al pan y al vino; y las *oblationes peculiares*, fuera de la Misa (ofertas de cualquier género). Cfr. *Canones Apostolorum*, cánones 3-4; *Constitutiones Apostolicæ*, l. 8, c. 31; PL 1, 1128; c. 3, X, 5, 40; c. 42, X, 5, 3. En su origen las ofertas particulares, lo mismo que las comunes, se destinaban al Obispo y al clero. Pero muy pronto se las encuentra divididas en cuatro porciones: una en beneficio del Obispo, otra para el clero, la tercera para los pobres y la cuarta destinada a la Iglesia (c. 23, XII, 9, 2). Obispos y Concilios disciplinaron después de modo diverso la distribución. En su origen las oblaciones eran ofertas espontáneas y voluntarias. Pero ya a

partir del s. V se nota la tendencia a juzgarlas como obligatorias, a medida que, al decrecer la piedad y el fervor de los fieles se iba acentuando una gradual disminución en las oblaciones. El Concilio de Maguncia de 585 fué el primero en establecer la obligatoriedad de las ofertas.

En algunos lugares donde aun se mantienen los usos antiguos se satisface a esta obligación con la oferta de los diezmos y primicias (can. 1504), según las proporciones fijadas por costumbres y leyes locales.

3. Obligación de los fieles. — Donde no existe esta costumbre los fieles en determinadas circunstancias (administración de sacramentos, proclamas matrimoniales, dispensas, exequias, rescriptos) están obligados a dar lo que por costumbre o por una determinación de la ley sinodal se haya establecido (tasas eclesiásticas).

En el caso de que los fieles no cumplan con este grave deber la Iglesia tiene derecho a intervenir, incluso con la conminación de penas eclesiásticas. *Pal.*

BIBL. — L. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, III, Lucæ, 1728 *passim*; E. Martene, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Bassanin, 1788, 159 ss.; S. Many, *Prælectiones de Missa*, París, 1903, 77 ss.; F. Brandileone, *I lasciti per l'anima e la loro trasformazione*, en *Memorie del R. Ist. Veneto*, 28, n. 7, Venezia, 1911; M. Ferraboschi, *Il diritto di decima*, Padova, 1949.

ÓLEOS (Santos). — 1. Diversos óleos. Bajo este nombre se indican el *oleum infirmorum* que se usa para la unción de los enfermos (Extremaunción); el *oleum catechumenorum*, con el cual se ungen los catecúmenos o los bautizados a fin de exorcizarles en las semanas de preparación inmediatas al bautismo antiguamente y durante el rito bautismal en la actualidad; el *sacrum chrisma*, que es el óleo ennoblecido con otras sustancias perfumadas y raras usado en la administración del sacramento de la confirmación.

2. Consagración de los santos ó. - Estos óleos se llaman santos no sólo por el uso que se hace de ellos, sino también por la especial bendición o consagración que reciben en forma solemne del Obispo el día de Jueves Santo. La función es impedida en tiempo de entredicho (can. 2271, n. 2). Para esta consagración el Obispo ha de ser asistido de doce sacerdotes, siete diáconos y siete subdiáconos; los sacerdotes por turno después del Obispo alientan —comunicación del Espíritu Santo— sobre los óleos, los saludan aclamándolos: *Ave sanctum oleum, Ave sanctum Chrisma*, los besan. Fórmulas de bendición de los óleos se encuentran ya en los tiempos más antiguos, *Euchologium Serapionis* (s. IV) y *Traditio Apostolica* de Hipólito Romano (s. III).

3. Conservación de los santos ó. - Hoy se conservan los santos ó. en todas las iglesias en unas anforitas especiales y son objeto de inspección del Obispo con ocasión de la visita pastoral (v. *Visita de la diócesis*).

4. Uso de los santos ó. - Los santos ó. que sirven como materia o complemento de un rito en algunos sacramentos deben haber sido bendecidos por el Obispo el último Jueves Santo y no deben ser usados otros óleos más viejos, fuera del caso de necesidad (can. 734, § 1). *Zig.*

BIBL. — G. Van Noort e I. P. Verhaar, *Tractatus de Sacramentis*, II, Hilversum, 1926; A. Villien, *Les Sacrements: histoire et liturgie*, París, 1931; L. R. Barin, *Catechismo liturgico*, I, Rovigo, 1938, n. 204, II, n. 111.

ONANISMO. — 1. Noción. - Emplean este término los teólogos comúnmente para designar el acto conyugal en que se frustra positivamente la concepción; llámase así del pecado de Onán referido en la Sda. Escritura (Gén., 38, 8-10). Generalmente del nombre del sociólogo Malthus se le llama neomaltusianismo (v.). Con aquella palabra designan también no pocos la polución directamente voluntaria.

2. O. conyugal y su moralidad. - El o. conyugal puede cometerse de un modo natural, interrumpiendo el acto conyugal y completándolo individualmente, o de un modo artificial, usando medios anticoncepcionales, que impiden la transmisión del semen o lo esterilizan preventivamente, o lo rechazan, etc. (v. *Control de la natalidad*); a esta última especie se reduce la esterilización de la misma persona a fin de impedir la procreación (v. *Esterilización*).

Cualquiera que sea el medio usado el o. conyugal es gravemente ilícito, ya que este comportamiento viola las leyes naturales que regulan y finalizan el acto conyugal. Por esta razón lo condena justamente la Iglesia (v. *Neomaltusianismo*).

De aquí nace en la vida íntima de los esposos un problema de cooperación al mal para el que valen los principios que siguen.

Cuando uno de los cónyuges comete el pecado de onanismo el otro no está nunca obligado a prestar el débito. Más aún de suyo no puede acceder a participar en tal acción. Pero vista la imposibilidad de negar toda cooperación, la moral católica se esfuerza por delimitar hasta qué punto puede ésta ser admi-

sible (v. *Cooperación*). Esta cooperación es justificable sólo en el caso y en cuanto no participe de la malicia formal del acto desordenado. Todo depende, pues, de la cuestión de en qué momento del acto queda éste viciado hasta hacer formal la cooperación subsiguiente. Es doctrina universalmente aceptada que el o. natural no vicia el acto objetivo hasta su interrupción; por lo tanto, la cooperación hasta ese momento es licita por razones proporcionalmente graves (peligro de graves disgustos o de adulterio, dificultad de contenerse por mucho tiempo, etc.) bajo condición de que la voluntad no consienta en el pecado ajeno y con la obligación de caridad de amonestar a la parte culpable; así la Sda. Penitenciaría: 13 nov. 1816; 23 abril 1822; 1 febrero 1823; 8 junio 1842; 3 abril 1916; *Casti connubii*, 31 diciembre 1930. Respecto del o. artificial: es cierto que el uso por parte del hombre de medios que impidan la transmisión del semen vicia el acto sustancialmente desde el principio: en este caso la mujer debe resistir contra toda cooperación, del mismo modo que la mujer amenazada de violación (v. *Estupro*); así la Sda. Penitenciaría: 16 abril 1853; 3 junio 1916; Sagrada Congr. S. Oficio, 21 mayo 1851; 19 abril 1853 El uso de medios anticonceptivos por parte de la mujer, aun de aquellos que impiden el paso del semen después de la emisión, tal vez no quite al marido el derecho a pedir el débito, aun cuando, resultando vana toda admonición y reprensión obligada, la mujer se negase a renunciar a tales medios en el uso del matrimonio.

3. Polución y su moralidad. — La polución en sentido fisiológico es la emisión del semen humano fuera de la unión. En sentido moral es la actuación completa de los órganos sexuales fuera de la unión; en este sentido comprende no sólo la emisión del semen, sino toda actuación de la potencia generativa plenamente saciativa tanto en la mujer como en los impúberes, eunucos, si son capaces, etc. La polución puede ser directa o indirectamente voluntaria, según que sea querida en sí misma o solamente causada por otra acción voluntaria sin complacencia en la polución misma; la polución directamente voluntaria se llama simplemente masturbación.

La polución directamente voluntaria (sea como fin, sea como medio) es siempre pecado mortal: en la Sda. Escritura es condenada como un pecado que excluye del Reino de los Cielos (I Cor., 6, 10; Gál., 5, 19; Efes., 5, 3). En efecto, la polución, por ser la ejecución de un acto generativo, con frustración del fin primario, se opone a un bien social de gran importancia que es la vida humana en potencia. La polución oponiéndose no sólo a la educación, sino a la misma generación, cae dentro del género de la lujuria contra naturaleza. Los decretos de la Autoridad eclesiástica confirman la malicia intrínseca y grave de este pecado; así la Prop. 49, condenada por Inocencio XI (Decr. S. C. S. Off., 4 marzo 1697: Denz. 1199), los decretos de la S. C. S. Off. de 24 marzo 1897 y 2 agosto 1929, en los que se declara ilícita la polución provocada para otros fines, como la fecundación artificial, o para descubrir o curar una enfermedad. La polución indirectamente voluntaria es pecado grave o leve, según la gravedad del influjo de la causa puesta indebidamente. Si proviene de una acción honesta proporcionada no hay culpa moral. La llamada polución nocturna (por efectuarse de ordinario durante el sueño), en la que la naturaleza se libera espontáneamente del semen superfluo, es un fenómeno puramente fisiológico fuera del campo moral; pero sería gravemente ilícito consentir en el placer que la acompaña, porque este placer debe ser ordenado solamente al acto generativo debidamente realizado.

4. Examen médico del líquido seminal. — Con la cuestión precedente se relaciona el examen del líquido seminal. Este examen puede ser de utilidad para fines jurídicos (validez o no del matrimonio) o médicos, diagnósticos o terapéuticos. Pero el fin honesto no puede justificar un medio ilegítimo. En tales casos el líquido puede recogerse después de una emisión voluntaria lícita o natural, o con una punción explorativa, etc. *Dam.*

BIBL. — A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 257-270; L. Wouters, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 111-115; B. Merkelbach, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 111-123; F. Renz, *Die katholischen Moralsätze bezüglich der Rationalisierung der Geburten*, Breslau, 1913; J. Mausbach, *Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre*, München-Gladbach, 1916; R. de Guchteneere, *La limitación de la natalidad*, Madrid, 1935; H. Rohleder, *Die Masturbation*, 1921; A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 322-342; íd., *Theologiæ moralis principia-responsa-consilia*, IV, Roma, 1933, n. 99-106; L. Wouters, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 48-50; B. Merkelbach, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 53-63; J. Pujiula, *Onanismi coniugalis remedia*, Barcelona, 1940; A. Peinador, *Absolución de onanistas*, en *Il. del Clero* (1950), 169-173; 212-220.

ONDAS CEREBRALES. — 1. Generalidades. Uno de los más modernos y elegantes métodos de investigación de la actividad cerebral es la electroencefalografía, que entre otras cosas

tiene la gran ventaja de permitir el estudio del dinamismo cortical sin que haya que recurrir a la apertura del cráneo y a la directa y generalmente cruenta intervención sobre los centros nerviosos.

La electroencefalografía consiste en el registro y análisis de los fenómenos eléctricos que se manifiestan en la superficie del cerebro y consisten en oscilaciones potenciales (u *ondas* cerebrales).

2. Datos históricos. — Al fisiólogo R. Caton (1875) se deben las primeras observaciones sobre la existencia de diferencias de potencial eléctrico entre partes diversas del cerebro de animales; y a otro fisiólogo Nemminsky (1913), su primer registro, mientras que al psiquiatra H. Berger corresponde el mérito de haber conseguido (1929) derivarlas del cerebro humano estando íntegro el cráneo, registrarlas y determinar sus características fundamentales. Sucesivamente los estudios a este propósito se han ido multiplicando y podemos decir que no existen hoy centros importantes de neurofisiología, de neuropsiquiatría o de neurocirugía que no estén dotados de sus correspondientes aparatos electroencefalográficos.

3. Descubrimientos. — En los adultos sanos y en reposo los trazados electroencefalográficos están constituídos por una secuencia regular de ondas de frecuencia media de diez ciclos por segundo y de potencial comprendido entre 20 y 50 microvoltios: son éstas las ondas *alfa*, y *ritmo alfa* o *ritmo de Berger*, el nombre que se da a la marcha del fenómeno.

El ritmo, la amplitud y la forma de las oscilaciones varían, con leyes hasta ahora en gran parte conocidas, según que el sujeto en examen duerma, realice un trabajo mental, se encuentre bajo la acción de fármacos, esté afectado por esta o la otra enfermedad mental, sea epiléptico, portador de un humor cerebral, esté sometido a estímulos sensoriales, etc.

Con la multiplicación de las investigaciones se ha llegado a conocer así una serie importante de datos sobre la actividad eléctrica cerebral normal y patológica. Se ha podido precisar entre otras cosas que esta actividad en condiciones fisiológicas se explica siempre o casi siempre con el ritmo alfa de Berger cualquiera que sea la región cerebral explorada, más aún — como se ha visto en los vertebrados inferiores y hasta en los insectos (Adrián) — cualquiera que sea el animal estudiado: toda célula nerviosa posee una idéntica actividad rítmica, que se modifica casi del mismo modo bajo la acción de los mismos estímulos. Sabemos además que en el recién nacido la frecuencia de los potenciales eléctricos es mínima y que va aumentando lentamente con el tiempo hasta llegar a la frecuencia normal del ritmo alfa cuando el sujeto llega a los nueve a diez años de edad. En el durmiente la frecuencia de las ondas cerebrales disminuye tanto más fuertemente cuanto más profundo es el sueño.

En los casos de sufrimiento del tejido cerebral (por tumores, encefalitis, cerebropatías infantiles, etc.) se observan perturbaciones, a veces graves, de la actividad eléctrica, bajo forma generalmente de retardo en la frecuencia de los potenciales electroencefalográficos o de señaladas disritmias: lo cual sucede sobre todo en la epilepsia.

Pero no es raro el hallazgo de electroencefalogramas normales incluso en casos de profundas alteraciones neuropsíquicas (parálisis progresiva, esquizofrenia, frenastenia y similares).

4. Conclusiones. — El estudio de las ondas cerebrales se ha ido mostrando de importancia cada vez mayor no sólo para el conocimiento de la patología encefálica, especialmente a fines diagnósticos de la localización de los procesos morbosos, sino también en relación con la fisiología del cerebro, que ha avanzado enormemente en virtud del estudio de los potenciales eléctricos cerebrales.

Aun queda mucho que hacer en lo que se refiere a la psicología, lo cual se debe tanto a la inconstancia de los hallazgos como a la intrínseca dificultad del asunto.

Para este y otros aspectos, especialmente éticos, de la cuestión, v. *Funcionalidad cerebral*. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano y S. Colombati, *Elettroencefalografia clinica*, Torino, 1951.

OPERACIÓN CESÁREA. — 1. Naturaleza y nombre. - Es la extracción del feto mediante un corte del vientre y del útero materno. Se realiza cuando algunas circunstancias anormales hacen el parto peligroso o imposible de modo normal. El fin es salvar la vida de la madre y la del feto o si uno de los dos ha muerto ya, por lo menos la vida del otro. A veces el fin de la operación es la administración del bautismo al feto después de la muerte de la madre. La operación se llama cesárea porque Julio César vino al mundo por esta operación quirúrgica.

2. Moralidad. — Conviene distinguir dos casos:

a) La o. cesárea efectuada despues de la muerte de la madre es objeto de la moral no en cuanto se refiere a la madre, sino en cuanto se refiere al feto. La operación es a veces el medio para salvar la vida del feto y a veces dar la posibilidad de poderlo bautizar antes de que muera (v. *Bautismo*, *Feto*). La o. cesárea es lícita aunque el feto no haya de vivir fuera del útero materno, ya que tampoco la permanencia en el útero de la madre muerta es útil para conservarlo en la vida. Por esta razón el acto no tiene el carácter del aborto ni es una occisión del feto. La operación es una grave obligación cuando: 1) es probable que el feto viva todavía (en los primeros tres meses de la gravidez esta probabilidad no existe); 2) y cuando hay una persona idónea que pueda hacer bien la operación y extraer vivo el feto. La obligación alcanza al médico, la comadrona y a otras personas que puedan hacerla. Los parientes tienen obligación de pedirla al médico o a otras personas idóneas y hacen mal si se oponen a una persona competente que quiera hacer la operación. No hay ninguna falta de reverencia para con la madre muerta, en tanto que el acto proporciona un grandísimo bien sobrenatural y acaso tal vez natural al feto.

b) O. cesárea realizada sobre la madre viva. Para que sea lícita ante todo se ha de estar cierto de que el feto puede vivir fuera del útero materno. De otra manera no es mas que un aborto directo (v. *Aborto*). Es necesario, además, que la intervención no sea mortal para la madre. Si se verifican estas dos condiciones, entonces la operación no es un acto intrínsecamente malo. Es cierto, sin embargo, que es una operación difícil, grave y peligrosa para la madre siempre y a veces también para el feto. Por esta razón la o. cesárea es lícita solamente cuando no hay otros medios menos peligrosos para salvar a la madre que no estén prohibidos por la ley moral. V. también *Embriotomía* y *Feticidio*. *Ben.*

BIBL. — J. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, II, Roma, 1932; CAPELLMANN-BERGMANN, *Pastoral-Medizin*, Paderborn, 1923; B. H. MERKELBACH, *Quæstiones de embryologia*, Torino-Roma, 1927.

OPERACIÓN OBSTÉTRICA. — 1. INTERÉS MORAL. - Es un caso especial de la operación quirúrgica en general (v. *Operaciones quirúrgicas*). Tiene bajo el aspecto moral la particularidad de que en la o. obstétrica están en juego dos personas, dos vidas humanas: la de la madre y la del feto.

2. NORMAS MORALES. - Por esta circunstancia la o. obstétrica está regulada por especiales normas morales. *a*) El que realiza una o. obstétrica debe hacer todo lo posible por salvar la vida tanto de la madre como del feto. *b*) Debe tener presente que tiene la obligación grave de salvar el alma del feto; por eso debe interesarse para que sea bautizado a tiempo. *c*) No debe realizar jamás un acto que sea la occisión directa de la madre o del feto; por lo tanto, no puede realizar la embriotomia o procurar el aborto directo (véase estas dos voces). *d*) Si no se puede evitar la muerte de uno de los dos, es lícito salvar la vida de la madre, aunque el medio necesario sea un acto con el cual indirectamente sea muerto el feto (v. *Efecto doble* y también *Feticidio*, *Obstetricia*). *Ben.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *De casualitate per se et per accidens, seu directa et indirecta*, en *Periodica de re morali can. lit.*, 21 (1932), 101-116; íd., *Avortement direct ou indirect. Réponse au T. R. P. Gemelli, O. F. M.*, en *Nouv. Rev. Théol.*, 60 (1933), 600-620.

OPERACIÓN QUIRÚRGICA. — 1. OBLIGACIÓN DEL PACIENTE. - Sufrir una o. quirúrgica de cierta gravedad se considera por los moralistas como medio extraordinario para curarse, y por lo mismo no estrictamente obligatorio para salvar la vida o recobrar la salud del cuerpo, a no ser que la vida propia tenga un notable interés familiar o social.

2. DEBERES DEL CIRUJANO. - Realizar una o. quirúrgica es solamente lícito cuando es necesaria o útil para el bien corporal de la persona que sufre la operación. Las operaciones de prueba, o experimentos, hechas solamente para provecho de la ciencia o del arte médica, están en contradicción con la moral. Además se requiere que haya una justa proporción entre el bien que se espera obtener mediante la operación y los daños y peligros anejos a ella.

Un médico o un cirujano no puede efectuar operaciones, que exceden su competencia, si no es en casos de extrema necesidad; en tales casos puede proponer al paciente que indique a un especialista más competente. Pueden violar las leyes morales los cirujanos que proceden demasiado pronto y sin verdadera necesidad a operaciones graves. V. también *Cirugía*. *Ben.*

BIBL. — V. M. PALMIERI, *Ginecologia forense*, Città di Castello-Bari, 1945, p. 95-108; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952, *passim*; J. GARCÍA BAYÓN, *Medicina y Moral*, Madrid, 1941.

OPINIÓN. — 1. CONCEPTO. - El concepto de o. pertenece a uno de los temas más discutidos por los moralistas en estos últimos tres si-

glos, por estar íntimamente unido con los llamados sistemas morales (v.).

2. Varias acepciones. - Para evitar la confusión distingamos el sentido objetivo y el sentido subjetivo del término: en el primer sentido la o. es una doctrina o una proposición que la expresa; en el segundo es un estado de la mente. Comencemos por este último.

Con referencia a una doctrina (o proposición) nuestra mente puede encontrarse en cuatro estados diversos: *adhesión plena*; *adhesión con temor de errar*; *suspensión* (advertida, querida) *de juicio*; *ignorancia* (v.) *completa*. La o. es el estado mental de la segunda hipótesis; es un juicio pronunciado con temor de errar. Si faltase este temor estaríamos en la primera hipótesis, esto es, en la de la adhesión plena que es certeza; si faltase el juicio, esto es, la adhesión, nos encontraríamos en la tercera hipótesis, que es el estado de duda (v.).

Este estado mental parece un absurdo psicológico; y lo sería si se pretendiese hacerlo nacer de solas las facultades cognoscitivas. Pero la cosa se explica observando que aquí se tiene una intervención de las facultades apetitivas, de las cuales es reina la voluntad; intervención que se verifica cada vez que el objeto del conocimiento no irradia tanta luz que obligue al entendimiento a asentir. Ahora bien, esta luz necesitante no se tiene siempre en moral; a veces falta en la moral como doctrina, y más a menudo falta en la moral vivida, donde muchas causas, y especialmente la multiplicidad de las circunstancias del hecho, concurren a oscurecer aquella luz que pudiera tenerse en la doctrina. La moral y sobre todo la moral vivida es, por lo tanto, un campo muy favorable a la o., esto es, a aquel género de persuasiones que se obtienen con una intervención de la voluntad, la cual supera las incertidumbres de la inteligencia y manda la adhesión, no obstante la posibilidad de errar.

3. Consecuencias prácticas. - Teniendo en cuenta este concepto de la o., en sentido subjetivo, se deducen dos consecuencias: *a*) es imposible que una persona tenga dos opiniones sobre una cuestión determinada; si se adhiere a un término de la contradicción no puede adherirse al mismo tiempo al otro; *b*) nuestras opiniones revelan las disposiciones generales de nuestro ánimo, porque dependen de la voluntad, y ésta sufre el influjo de toda nuestra preformación psíquica.

En cambio dando a la o. el sentido *objetivo*, se puede hablar de muchas opiniones coexistentes a propósito de un único problema; divergencia de opiniones, se pueden comparar sus diversos grados de probabilidad, dejando las razones que militan en favor de la una y de la otra y se puede hablar también de opiniones improbables, débilmente probables, sólidamente probables, probabilísimas.

Se suele distinguir también una probabilidad intrínseca y una extrínseca: la primera se basa en argumentos deducidos de la naturaleza de las cosas o de consideraciones objetivas; la segunda tiene su único fundamento en la autoridad de los autores que la sostienen. *Gra.*

BIBL. — M. M. Gorge, *Le sens du mot «probable» et les origines du probabilisme*, en *Revue de sciences relig.* (1930), 460-464; E. Rolland, *Le fondement psychologique du probabilisme*, en *Nouv. rev. théol.* (1936), 254-268; 337-354; F. Ter Haar, *De triplici statu post indagatam veritatem iuxta doctrinam S. Thomæ*, en *Angelicum*, 18 (1941), 6 ss.; A. Peinador, *De iudicio conscientiæ certæ*, Madrid, 1941; L. Rodrigo, *De relatione inter probabilismum iuridicum... et probabilismum moralem*, en *Miscelánea Comillas*, 1 (1942), 85; íd., *De historia, exordiis et vicibus probabilismi moralis*, en *Miscelánea Comillas*, 1 (1953), 53-120.

OPINIÓN PÚBLICA. — Es el sentir común en un momento determinado de una comunidad nacional o de la misma comunidad mundial acerca sobre todo de los hechos sociales y políticos de la vida.

La o. pública tiene gran importancia sobre todo en la edad moderna por la difusión de la prensa y la constitución y consolidación de los regímenes democráticos: se ha llegado a hablar de la o. pública como de un cuarto poder estatal; y como del poder más importante, ya que de él deben sacar su inspiración y su impulso todos los demás; y en efecto, los regímenes democráticos de más rica tradición son muy sensibles a sus fluctuaciones.

La o. pública en concreto plantea problemas de dificilísima solución: cómo nace, qué es realmente, cuál es su consistencia, su valor, su eficiencia.

La o. pública considera ordinariamente los intereses contingentes y los aspectos problemáticos de la vida social: los gobernantes — especialmente en las comunidades democráticas — tienen el deber y pueden tener el derecho de considerarla como una flecha indicadora; pero no pueden acogerse a ella para justificar cualquier violación del orden moral. La o. pública puede ser seguida solamente dentro del ámbito de la honestidad. *Pav.*

BIBL. — W. Lippmann, *Public opinion*, Nueva York, 1922; A. L. Lowell, *Public opinion and popular go-*

vernment, Nueva York, 1926; N. ANGELL, *The public Mind*, Londres, 1926; F. A. MORLION, *L'apostolato dell'opinione pubblica*, Roma, 1947; íd., *Filosofia dell'opinione pubblica*, Roma, 1949.

OPRESIÓN. — Es la imposición de cargas morales, legales o económicas no debidas o por encima de la medida establecida por las leyes naturales o positivas. Puede haber, por lo tanto, o. por parte del poder legislativo o por parte del poder ejecutivo.

1. O. DE LAS LEYES. - El legislador humano no tiene poderes ilimitados, sino que sólo puede disponer de las personas y de las cosas de los ciudadanos dentro de las exigencias del bien común y de la seguridad del Estado. Se han de considerar, por lo tanto, o. las leyes fiscales que sobrepasan los límites de las necesidades del erario público, aunque los contribuyentes estén en condiciones de pagarlas; las leyes que limitan la libertad de los ciudadanos en el desarrollo de sus actividades, si no son motivadas por un bien común superior: esto se ha de decir lo mismo de las actividades intelectuales que de las materiales, como son la libertad de prensa, de comercio, de asociación, de acceso a los cargos públicos, etc.

Son opresivas las providencias del poder ejecutivo que o no tienen en cuenta las leyes vigentes o las aplican sin ningún criterio discrecional en los casos no previstos por el legislador, en los cuales la ley aparece inicua o somete a los ciudadanos a vigilancia o investigaciones policíacas no justificadas por exigencias de seguridad pública.

2. O. DE CLASES. — Los ricos oprimen a los pobres exigiéndoles lo que según la caridad no les pueden exigir, sometiéndoles, p. ej., a embargos e hipotecas inicuas cuando se encuentran en la imposibilidad de pagar sus deudas, rentas, etc.

Los amos y patronos oprimen a sus criados u obreros no dándoles el salario justo o sometiéndoles a un trabajo superior a sus fuerzas, no teniendo en cuenta su edad, su sexo, sus condiciones de salud, etc., aunque éstos se sometan a ellas por necesidades perentorias o por evitar otros peligros físicos o morales. Puede haber una o. también por parte de los criados o de los obreros para con los patronos o los empresarios cuando apoyados en las organizaciones a que pertenecen se abstienen del trabajo o les intimidan de otra manera obligándoles a darles un salario no justificado.

3. O. DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS. - Los partidos oprimen a sus inscritos cuando les obligan a una solidaridad de acción que perjudica el fin de su constitución, dirigiendo esta acción a sus fines de interés personal o a un ideal contrario a sus intereses materiales, morales o religiosos, de manera que el pretexto de la defensa de los derechos colectivos se resuelve en una supresión de su libertad.

Los partidos dominantes en la nación oprimen a los partidos menores si en la acción política que desarrollan no les dejan plena libertad de acción y de palabra; no tienen en cuenta la oposición justa a la acción gubernativa y se sirven del poder para impedir o paralizar la acción que otros tratan de desarrollar dentro del ámbito de las leyes. *M. d. G.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *De legibus*, Mechliniæ-Roma, 1930, p. 89-90; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 107 ss.

ORACIÓN. — 1. NOCIÓN. - La o., en sentido amplio, es una elevación de la mente a Dios; en sentido restringido es una petición a Dios de cosas convenientes.

Éstas son las dos definiciones clásicas que se remontan a S. Juan Damasceno († 754).

La primera definición se aplica a cualquier clase de o.; la segunda, a la o. de petición.

En la Sda. Escritura, la palabra o. tiene casi siempre el significado de «petición a Dios de cosas convenientes».

2. PRINCIPALES DIVISIONES DE LA O. - Son las siguientes:

a) La o. mental o interna y la o. vocal o externa.

La o. *mental* es la que se hace con sólo la mente y el corazón: tales son las *meditaciones* (v.) de las verdades cristianas y la *contemplación* (v. Catecismo de S. Pío X, n. 416).

Esta última es el grado supremo de la o. mental y fué definida por el Seudo-Agustín (PL, 40, 802): *perspicuæ veritatis iucunda admiratio*, esto es: gozosa admiración de una verdad clara.

La meditación en cambio puede definirse una consideración piadosa y razonada de las verdades religiosas, que tiende a suscitar afectos de amor a Dios y a las cosas santas y propósitos de vida perfectamente cristiana.

Entre los dos grados de o. mental hay una sustancial diferencia: la contemplación es *intuitiva;* la meditación, en cambio, es *discursiva.*

La meditación es sin duda ninguna más fácil que la contemplación; pero la una y la otra, al menos en las formas más simples

(recuérdense — para la meditación — las *Máximas eternas* de S. Alfonso; y — para la contemplación — los Misterios del Sto. Rosario), son accesibles incluso a los indoctos.

Se da, sin embargo, el caso de almas sencillas, de ingenio muy limitado, que no consiguen meditar, porque son incapaces de hacer una consideración razonada; pero que en cambio, llenas de fe y de *entendimiento* (don del Espíritu Santo), se elevan sin esfuerzo a las cumbres de la contemplación (cfr. Mat. 11, 25; Luc. 10, 21). La o. vocal, llamada más comúnmente rezo o plegaria, es la que se hace con palabras exteriores acompañadas de la mente y el corazón (Catecismo de S. Pío X, n. 417).

b) La o. puede ser *pública* o *privada*. Es *pública* la que se hace en nombre de la Iglesia, por un ministro destinado legítimamente a este fin, y con una fórmula prescrita por la Iglesia. La o. pública es siempre vocal (véase *Liturgia*).

En cambio, es *privada* la o. que se hace por cuenta propia, es decir, en nombre y autoridad propia. La o. privada puede ser *mental* o *vocal*.

c) La o. puede ser de *adoración* (latréutica), de *acción de gracias* (eucarística) y de *petición* (impetratoria).

El significado de estas clases de o. es claro y evidente. Baste añadir que en la o. de petición se comprende también la o. propiciatoria, con la cual uno pide la remisión de sus pecados y de las penas merecidas por ellos. E igualmente la o. de intercesión, con la cual uno pide gracias para otros.

3. O. DE PETICIÓN EN GENERAL. — De la o. en sentido estricto, esto es, en cuanto es *petición a Dios de cosas convenientes*, es preciso señalar al menos esquemáticamente: *a*) cuál será su fin; *b*) qué cosas se han de pedir; *c*) a quién, por quién y cómo se piden; *d*) cuán necesaria sea; y, finalmente, *e*) cuáles son sus frutos. Esto lo haremos en los párrafos siguientes. Para el resto se puede acudir a los tratados de teología dogmática y moral y a los libros citados en la bibliografía, especialmente al *Catechismus ad Parochos* y al áureo librito de S. Alfonso, *El gran medio de la oración*.

4. FIN DE LA O. DE PETICIÓN. — Es juntamente el culto de Dios y la impetración de sus beneficios.

Con nuestras peticiones no pretendemos manifestar a Dios nuestras necesidades, ya que Dios — omnisciente — las conoce plenamente (cfr. Mat. 6, 7 y 32): ni pretendemos mudar los divinos decretos, por ser Dios inmutable. Más bien con nuestras súplicas, hechas del modo debido, pretendemos cumplir las condiciones que Dios requiere de nuestra parte para concedernos sus beneficios (cfr. Mat., 7, 7 ss.; Marc., 11, 24; Luc., 11, 9 ss.; Jn., 14, 13; 15, 16; 16, 23 s.). Porque ordinariamente Él concede sus gracias espirituales y temporales, sólo si se ora (Catecismo de San Pío X, n. 419). Dios quiere que nos sirvamos de este ejercicio de la o. para que, ardiendo en el deseo de obtener lo que queremos, con el mismo fervoroso empeño avancemos en las virtudes de manera que nos hagamos dignos de que se nos confieran aquellos beneficios que nuestro ánimo débil y estrecho no podía antes recibir (*Catechismus ad Parochos*, p. 4, n. 360).

En efecto, orando nos ejercitamos y acrecentamos en nosotros las virtudes, especialmente — además de la virtud de la *religión* — la *humildad*, manifestándonos como mendigos de Dios; la *fe*, creyendo en su omnipotencia y bondad; la *esperanza*, confiando en su ayuda; la *caridad*, tendiendo a la íntima unión con Él.

5. QUÉ COSAS SE HAN DE PEDIR EN LA ORACIÓN. — *Es lícito pedir en la oración lo que es lícito desear* (cfr. S. Agustín, *Ep. ad Proham*, c. 6 ss.; en PL, 33, 498 ss.). Por lo tanto, no sólo los bienes espirituales, sino también los temporales. Pero con esta diferencia que los bienes espirituales los debemos pedir los primeros (*Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia:* Mat., 6, 33), sin limitación o condición, mientras que los bienes temporales los hemos de buscar en segundo lugar, con moderación (cfr. Prov. 30, 8 s.) y bajo la condición, al menos implícita, de que nos ayuden a la salvación de nuestra alma. *Así hemos de pasar por medio de los bienes temporales que no perdamos los eternos* (*Oremus* de la Dominica 3, después de Pentecostés).

En el Catecismo de S. Pío X (n. 423) a la pregunta: «¿Qué cosas debemos pedir a Dios?», se responde: «debemos pedir a Dios su Gloria, y para nosotros la vida eterna y también las gracias temporales, como nos ha enseñado Jesucristo en el Padrenuestro». El Padrenuestro es también bajo este aspecto el modelo de toda plegaria.

Otros admirables modelos de oración para las cosas que se han de pedir y especialmente para el modo de pedir las temporales, los encontramos en las oraciones del Misal y del Ritual. Como ejemplo v. este *Oremus* para impetrar la lluvia: *Oh Dios, en el cual vivi-*

mos, nos movemos y somos, danos una lluvia conveniente (congruentem) *a fin de que suficientemente ayudados en las necesidades presentes, busquemos con mayor confianza los bienes eternos.*

6. A QUIÉN SE HAN DE DIRIGIR NUESTRAS SÚPLICAS, POR QUIÉN Y CÓMO. — a) *A quién se ha de orar.* Una súplica puede ser presentada a una persona para que *otorgue* lo que se pide o también para que la *recomiende*: del primer modo dirigimos nuestras súplicas a Dios; del segundo, a la Virgen y a los santos. Y así, p. ej., en las Letanías de los Santos, nos dirigimos a Dios para que tenga misericordia *(eleison, miserere nobis)*, nos escuche *(audi nos, exaudi nos)*, nos sea propicio *(propitius esto)*, nos perdone *(ut nobis parcas, ut nobis indulgeas, parce nobis)*, nos libre de todo mal *(libera nos)* y nos conceda todo bien *(ut... nos exaudire digneris)*; y, en cambio, a la Virgen, a los Ángeles y a los Santos para que rueguen *(ora, orate)* e intercedan por nosotros *(intercede, intercedite pro nobis)*.

b) *Por quién orar.* Podemos y debemos orar por aquellos a quienes puede ayudar nuestra oración, por lo tanto: 1) por todos los hombres viadores (I Tim., 2, 1), sin excluir a nadie (cfr. Mat., 5, 44 y liturgia del Viernes Santo); 2) por todas las almas purgantes. Por esta razón entre las obras de misericordia espiritual, está también la de *rogar a Dios por los vivos y por los muertos.*

c) *Cómo orar.* Para orar bien es necesario orar: 1) con *reverencia* y humildad (cfr. Luc., 18, 9 ss.: parábola del fariseo y del publicano; cfr. también Sant., 4, 6); 2) con *confianza* (Mat., 7, 7 ss.; Luc., 11, 9 ss.; Jn., 16, 23; Sant., 1, 6 s.); 3) con *perseverancia* (cfr. Luc., 11, 5 ss.: parábola del amigo importuno).

La confianza cuando se trata de bienes o de males temporales es un abandono filial en la voluntad bienhechora de Dios, del cual esperamos indiferentes o al menos resignados lo que es más útil a nuestra alma (*hágase tu voluntad*).

Será más acepta la oración: 1) si se hace en nombre de Jesús (Jn., 16, 23; cfr. *Per Dominum Nostrum Jesum Christum* de los *Oremus* de la Iglesia); 2) si va avalorada por la intercesión de la Virgen y de los Santos; 3) si la hace un alma en gracia de Dios (Sal. 33, 16; Jn., 15, 7 y 16, 26 s.; Sant., 1, 6 s. y 5, 16).

7. NECESIDAD DE LA O. DE PETICIÓN. - a) *Necesidad de precepto y de medio.* En el Catecismo de S. Pío X (n. 419), a la pregunta: «¿Es necesario orar?», se responde: «es necesario orar y orar frecuentemente porque Dios lo manda, y ordinariamente, sólo si se ora, Él concede las gracias espirituales y temporales».

La oración por lo tanto es necesaria con necesidad de precepto (porque Dios lo manda) y además, para los adultos, al menos de vía ordinaria, con necesidad de medio, esto es, como medio con el cual se obtiene la gracia y con la gracia la vida eterna (porque ordinariamente, sólo si se ora, Dios concede las gracias).

b) *El mandato y ejemplo de Jesús.* Nuestro Señor Jesucristo ha dicho: *Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque el que pide recibe; el que busca halla; y al que llama se le abre* (Mat., 7, 7 s.); *de verdad os digo: Cualquier cosa que pidiereis al Padre en mi nombre, os la dará* (Jn., 16, 23). *Rogad para no caer en la tentación* (Luc., 22, 40).

Y S. Lucas en su Evangelio recuerda que Jesús propuso una parábola para mostrar que es preciso *orar siempre sin cansarse jamás* (Luc., 18, 1).

Jesús unió a la enseñanza el ejemplo. El Evangelio recuerda a menudo las oraciones de Jesús. Entre tantos textos como pudiéramos recordar señalemos los dos siguientes: *Y levantándose muy de mañana salió a un lugar solitario para orar* (Marc., 1, 35). *Y después de despedir a las turbas* — a las que había quitado el hambre con los panes y los peces maravillosamente multiplicados —, *subió Él solo al monte a orar. Y llegada la tarde se encontró completamente solo* (Mat., 14, 23). Aquí tenemos el ejemplo de la oración de la mañana y de la tarde.

Los apóstoles repiten la enseñanza (I Tes., 5, 17: *orad sin cesar nunca;* Rom., 12, 12; Col., 4, 2 s.; I Ped., 4, 7) y el ejemplo del Maestro (Act., 1, 14; 2, 42; 3, 1; 6, 4, etc.; y muchos pasajes de las Cartas).

c) *Medio indispensable para salvarse.* S. Alfonso resume la doctrina cristiana acerca de la necesidad de la oración para un adulto y de vía ordinaria, en la célebre sentencia: *el que ora ciertamente se salva; el que no ora ciertamente se condena* (*Del gran medio de la oración*, c. 1, conclusión).

Conviene ilustrar brevemente esta importante sentencia. Para salvarse es necesario estar en posesión de la gracia habitual o santificante — esto es, de aquel don de Dios, sobrenatural, permanente, que transforma nuestra alma, haciéndola consorte de la divina

naturaleza (II Ped., 1, 4), hija adoptiva de Dios (Jn., 1, 12; I Jn., 3, 1; Rom., 8, 14 ss.) y, por lo tanto, coheredera con Cristo (Rom., 8, 17) del reino eterno.

Fuente principal de esta gracia habitual, son los sacramentos, debidamente recibidos.

Pero sometidos al peligro del pecado, no podemos conservar por largo tiempo esta gracia habitual o santificante si Dios no nos sostiene con su gracia actual, que es también don de Dios, sobrenatural, pero transeúnte, que ilumina la mente y mueve la voluntad del hombre para que conozca y practique el bien, de modo que pueda salvar su alma.

Fuente principal y abundantísima de la gracia actual es la oración.

Como fuente de gracia actual la oración supera todos los demás medios de salvación, comprendidos los sacramentos, porque ella, y solamente ella, nos asegura aquellas gracias actuales, llamadas eficaces (porque obtienen sin perjuicio de nuestra libertad, pero eficazmente, nuestra correspondencia) en virtud de las cuales nosotros de hecho vencemos las tentaciones y vivimos en gracia de Dios hasta la muerte.

Si los sacramentos pueden llamarse el alimento (y la medicina) de nuestra alma, la oración es su respiración (cfr. *Regla comentada de S. Benito*, en PL, 66, 329). Y como para conservar la vida del cuerpo no basta comer, sino que es necesario también, y más a menudo, respirar; así, para la vida del alma, no basta recibir los sacramentos, sino que es necesario también y más a menudo orar. No hace falta decir que para que un hombre adulto reciba bien un sacramento le es necesaria la oración.

d) *Cuándo es necesario orar*. La oración puede ser considerada como un acto de culto a Dios o como una petición de ayuda.

Como acto de culto debe ser hecha muchas veces en la vida; como petición de ayuda, debe ser hecha cada vez que estamos en peligro de ofender a Dios (Mat., 26, 41; Marc., 14, 38; Luc., 22, 40) y además (cfr. Mat., 24, 28; Marc., 13, 18; Luc., 21, 36), en las graves calamidades, especialmente en las públicas.

A la primera obligación se satisface prácticamente con la asistencia a los actos de culto, especialmente a la Sta. Misa y recibiendo los sacramentos.

La segunda obligación, al menos para una persona adulta, urge prácticamente cada día, porque todos los días estamos expuestos al peligro de perder la gracia.

Aplicando todo lo que llevamos dicho a las oraciones de la *mañana y de la tarde*, es claro que: 1) si se consideran como acto de culto, el que las descuida no comete culpa ninguna (porque ninguna ley obliga a orar en determinadas horas del día); 2) si se consideran como una súplica de ayuda o petición de auxilio, el que las descuida a menudo, y no ora en otros momentos del día, se hace fácilmente reo de culpa, al menos venial, porque se expone al peligro de ceder a la tentación (y la caridad para consigo mismo obliga a evitar este peligro).

Quien quiera asegurarse mejor la posesión de la gracia de Dios se sentirá obligado a decir todos los días por la mañana y por la tarde alguna oración; además entre día, por lo menos cuando surja alguna tentación, elevará a Dios sus pensamientos y afectos, sirviéndose eventualmente de invocaciones jaculatorias. Es recomendable también el uso de la oración antes y después de las comidas.

8. Los frutos de la o. — La o. produce tres frutos principales y otros muchos secundarios. Los tres principales son: el mérito, la satisfacción, la impetración. Éstos son, a decir verdad, comunes a todas las obras buenas (realizadas en gracia de Dios); pero la oración tiene por su cuenta una especial eficacia impetratoria.

Dios, en efecto, por sola su bondad se ha obligado expresa y solemnemente a conceder, en determinadas condiciones, lo que se le pide (Jn., 16, 23). Si se verifican estas condiciones, Dios concede sin más su gracia.

Entre los frutos secundarios, he aquí algunos: la o. ilumina el entendimiento, fortifica la voluntad, aumenta la fe, la esperanza y la caridad, aumenta la humildad y todas las demás virtudes morales, da alivio y aliento, llena el alma de gozo.

A estos frutos se refieren las palabras del Señor: *pedid y recibiréis, a fin de que vuestro gozo sea pleno* (Jn., 16, 24) y las que se atribuyen a S. Agustín (PL, 39, 1849): *quien aprendió a orar bien, aprendió realmente a vivir bien*. Ses.

BIBL. — *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, p. 4, n. 358-424; *Sum. Theol.*, II-II, q. 83, art. 1-17; S. Alfonso, *Del gran medio de la oración*; R. Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Brescia, 1948; E. Hernández, *¿Quieres aprender a orar?*, Comillas, 1953; L. M. Martínez, *El Espíritu Santo y la oración*, Madrid, 1952.

ORATORIO (lugar sagrado). — 1. Noción y datos históricos. - El o. es el lugar destinado al culto divino, pero sin que sea erigido, como fin principal, para servir a todo

el pueblo en la profesión pública de la religión (can. 1188, § 1), lo cual es propio solamente de la iglesia. De suyo significa una capilla pequeña o también un lugar particular en que se encuentra un altar o una imagen sagrada y en la antigüedad se llamaba *aedicula, asceterium, sacellum sacrum*; sólo en la baja latinidad se llamó *oratorium*, como lugar sagrado, público o privado, dedicado al culto de la Divinidad. Comenzaron a llamarse oratorios las pequeñas capillas cercanas a los monasterios, donde los monjes hacían sus oraciones antes de entrar en la Iglesia: después se aplicó este término también a los altares o capillas públicas levantadas en el campo independientes de las parroquias. Además de éstas se pusieron en uso los oratorios que los particulares tenían en sus casas para su comodidad, en tanto que en los s. VI y VII se llamaron oratorios también las capillas que surgían en los cementerios o en otras partes sin baptisterio ni oficios públicos.

2. Especies y división. - Hoy la Iglesia tiene una verdadera legislación pública para los oratorios (cáns. 1188-1196), de los cuales reconoce tres especies, a saber: a) o. público si es erigido principalmente en provecho de una comunidad o de unos particulares, pero de modo que todos los fieles tengan derecho, probado legítimamente, de usar de él al menos durante el tiempo de los oficios divinos (can. 1188, § 2, n. 1); b) o. semipúblico, si es erigido en provecho de una comunidad o de una asociación religiosa de fieles que se reunen allí y no es libre para todo el que quiera entrar. Éstas son las capillas de los seminarios, de las comunidades religiosas, de los orfanotrofios, de las cárceles, etc. (can. 1188, § 2, n. 2); c) o. privado o doméstico, si está erigido en las casas particulares en provecho solamente de una familia determinada o de una persona particular (can. 1188, § 2, n. 3).

3. Prescripciones canónicolitúrgicas. - Según el CIC los oratorios públicos están sometidos al mismo régimen que las iglesias (v. *Iglesia*) y en ellos se pueden celebrar, salvas las rúbricas, todas las funciones sagradas.

Para erigir canónicamente un o. público es necesario, por lo tanto, tener la licencia explícita del Ordinario (no basta la del Vicario general sin un mandato especial) dada por escrito. Es también al Ordinario (o al Superior Mayor, si el o. es de una orden religiosa exenta) o a su delegado a quien pertenece bendecir y poner la primera piedra (cánones 1162-1163 y 1191). Para su construcción es necesario atenerse a las reglas tradicionales, las cuales exigen que el sacerdote al celebrar el santo sacrificio se dirija hacia el oriente; que el o. no dé acceso a las habitaciones de laicos, ni se permitan usos profanos bajo su piso ni encima de su techo (cáns. 1162-1163). Además los oratorios públicos han de estar dedicados al culto por medio de la consagración o de la bendición (can. 1191).

El o. semipúblico podrá erigirse solamente con autorización del Ordinario que previamente lo habrá de visitar para darse cuenta de las condiciones en que se pueda ejercitar el culto divino (can. 1192). Dada esta autorización el o. no puede ser convertido ya en usos profanos, sino que debe ser reservado exclusivamente al culto divino. No está permitido colocar un dormitorio encima del o., a no ser que esté separado por un doble techo (Decr. 2812 S. C. Rit.). Si es imposible construir un doble techo es necesario un indulto de la Sta. Sede que, al menos para poderse conservar el Smo. Sacramento, exigirá un baldaquino sobre el altar (Decr. 4213, 3; 3525, 2, S. C. Rit). El Ordinario puede autorizar la erección de oratorios secundarios en las casas de educación, en los hospitales, etc., si son necesarios o muy útiles (can. 1192, § 4). No se requiere que los oratorios semipúblicos estén bendecidos ni mucho menos consagrados; en ellos se pueden celebrar todos los oficios sagrados, excepto los excluidos por las rúbricas o prohibidos por el Ordinario. En los oratorios públicos y semipúblicos se ha de seguir el calendario y el misal diocesano a no ser que existan privilegios especiales.

Está prohibido emplear el o. como escuela, teatro o peor como almacén de trastos viejos.

Para la erección del o. privado no se requiere la autorización del Ordinario. El o. privado no recibe bendición solemne ni tiene titular; pero puede ser bendecido con la bendición de la casa nueva (*novae domus*) del Ritual Romano (can. 1196, Rit. Rom. de Benedictionibus, n. 16). En estos oratorios para celebrar el S. Sacrificio es necesario un Indulto Apostólico y la previa visita y aprobación del Ordinario (can. 1195, § 1). La Sda. Congr. de Sacramentos suele poner a la concesión de oratorios privados las siguientes condiciones: *a*) en ellos se podrá celebrar una sola Misa al día y ésta ha de ser rezada (Decr. 3896 S. C. Rit.); *b*) se requiere la presencia al menos de uno de los principales beneficiarios del Indulto; *c*) esta Misa está prohibida los días de Pascua, Pentecostés, Navidad, Epifanía,

Ascensión, Corpus Christi, Inmaculada Concepción, Asunción, San José, San Pedro y San Pablo y Todos los Santos (cfr. también el can. 1195). Si la solemnidad con la obligación de la Misa se transfiriese al domingo siguiente entonces la prohibición caerá en el domingo) (Decr. 3890, I, 1 S.C. Rit.). Está prohibido ejercitar cualquier acto de derecho parroquial en estos oratorios. Sin embargo, se puede distribuir la Sda. Comunión a todos los presentes, salvo los derechos parroquiales (Decr. 4201 S. C. Rit.).

El Ordinario puede permitir alguna vez *(per modum actus)* la celebración de la Misa en un o. privado, por una causa justa y razonable. Puede permitir también alguna vez *(per modum actus)* la celebración de la Misa incluso en los días más solemnes siempre que se den causas justas y razonables distintas de aquellas por las cuales fué concedido el indulto (cfr. can. 1195, § 2).

Sólo la Sta. Sede puede autorizar la conservación de la Sda. Eucaristía en un o. privado (can. 1265, § 2); y es necesario el permiso del Obispo para conservar allí reliquias insignes de santos o beatos (can. 1282, § 2). En los oratorios privados se debe usar el calendario del sacerdote celebrante (Decr. 4248 S. C. Rit.).

En cuanto a la satisfacción del precepto de oír Misa el can. 1249 determina que se satisface en las iglesias, oratorios públicos y semipúblicos y en las capillas de los cementerios, pero no en los oratorios domésticos o privados, a no ser que de otra manera lo disponga el Indulto de la Sta. Sede. En general éste suele ser del tenor siguiente: «que el privilegio de satisfacer al precepto de la Misa dominical vale sólo para el dueño, sus hijos y familiares, o sea, parientes o afines que conviven con el dueño, para los criados empleados actualmente en su servicio y para los huéspedes de consideración *(nobilibusque hospitibus)*. Por lo tanto, los que no pertenecen a la familia no pueden satisfacer al precepto, excepción hecha del ayudante (Vermeersch-Creusen, *Epitome J. C.*, III, n. 502).

Los oratorios privados de los Cardenales y de los Obispos, Vicarios y Prefectos Apostólicos gozan de los privilegios de los oratorios semipúblicos (can. 1189). Las capillas de los cementerios se consideran oratorios privados (can. 1190); pero el Ordinario puede permitir que en ellas se puedan celebrar también varias Misas al día (can. 1194) y los que en día de precepto oyen en ellas la Santa Misa satisfacen al precepto dominical (can. 1249).

Estos oratorios o capillas de cementerios para que se pueda celebrar en ellos la Santa Misa es necesario que estén construídos de modo que los cadáveres de los difuntos estén depositados a la distancia de un metro del altar y no estén sepultados bajo el altar (can. 1202, § 2). En las capillas de los cementerios se puede celebrar siempre la Misa de Réquiem, siempre que no coincida una fiesta de primera o segunda clase, un domingo, una fiesta de precepto, una vigilia u octava privilegiada (Decr. 3903 S. C. Rit.).

Las normas para la execración o profanación de la iglesia (v.) valen también para los oratorios en general. Los oratorios privados por no haber recibido ni siquiera la bendición solemne no caen bajo los efectos de la execración y de la profanación. El buen sentido, el gusto estético, el amor a la limpieza y decencia, sobre todo el respeto a la Majestad Divina, así como la devoción y la piedad cristiana han de inspirar en todos, ministros y fieles, el cuidado diligente para evitar en los oratorios sagrados no sólo los actos inconvenientes, sino también todas las acciones indignas de la casa de Dios, como son las reuniones profanas, las ventas de caridad (canon 1178), las proyecciones, las representaciones cinematográficas, etc. *Tar.*

BIBL. — M. CONTE A CORONATA, *Institutiones i. c. - De rebus*, II, n. 761 s.; L. EISENHOFER, *Compendio de liturgia*, Barcelona, 1955, n. 73; B. SALIERNO, *De actu deputationis locorum cultui divino*, Roma, 1944.

ORDEN RELIGIOSA. — 1. NOCIÓN. - El término de *orden* unido al de *religiosa* tuvo en la historia canónica diversos significados. Sirvió para determinar *cierta forma de vida* dada por los diversos fundadores y aprobada después por la Iglesia a aquellos fieles que querían vivir más perfectamente la vida cristiana. Sirvió también para significar la *regla y el estado* particular profesado por los miembros de una determinada asociación de fieles bajo la jurisdicción de competentes superiores.

En la acepción actual común por o. religiosa se entiende una sociedad de personas (fieles), que tienden a la perfección de la vida cristiana mediante ciertos votos que emiten espontáneamente y la observancia de ciertas reglas a las que voluntariamente se someten. En el concepto de la legislación canónica actual por o. religiosa se entiende una asociación religiosa cuyos estatutos han sido aprobados por la Sta. Sede y cuyos miembros están

obligados a la vida común con voto *perpetuo* y *solemne* de castidad, pobreza y obediencia (cans. 487; 488, n. 2; v. *Votos Religiosos* y *Religioso)*.

2. Datos históricos. — La aspiración del hombre a la perfección, que ordinariamente se consigue sólo con la soledad y la meditación, es y fué el fundamento de toda especie de monaquismo, de donde nacieron más tarde las Órdenes en sus diversas formas. Expresión de esta idea la encontramos en las diversas instituciones aparecidas anteriormente al cristianismo, como en los brahmanes de la India, en los gimnosofitas de los griegos, en los terapeutas, etc. El monaquismo católico indudablemente no puede considerarse como una imitación de estas instituciones; en su desarrollo representa algo nuevo y ciertamente es la realización más completa de aquella idea. Porque mientras que las formas anteriores se inspiraban todas en un instinto egoísta e individual, la concepción nueva de la vida introducida por el cristianismo se inspira en hacer triunfar en todas partes la ley del amor y de la caridad. Las palabras del Redentor y de los Apóstoles sobre la perfección y particularmente las enseñanzas de San Pablo sobre la oposición entre la carne y el espíritu indujeron a muchos cristianos ya en los primeros siglos de la Iglesia a observar el celibato y otras privaciones aun cuando continuaban viviendo en medio de sus familias; éstos se llamaban *ascetas* y eran designados como modelo de toda virtud cristiana.

Las persecuciones contra los cristianos movieron a muchos a huir a los desiertos, donde permanecieron después de cesar la causa de su alejamiento de las ciudades. Estos *anacoretas* o *eremitas* vivían solos en contemplación y oración. Después que su número creció, la forma de vida colegial o común (con monasterios e iglesias propias) obtuvo la preferencia sobre el anacoretismo y rápidamente se extendió por todo el Oriente y después por Occidente. Y mientras que el monaquismo en Oriente conservaba como característica propia el ascetismo y la mayor sumisión a los Obispos; en cambio, en Occidente se desarrolla el deseo de la perfección cristiana en el estudio y en el trabajo, en la conservación de cosas sagradas y tradiciones religiosas y con mayor autonomía. Su consagración al servicio de Dios constituía un estado especial confirmado con el voto de obediencia, estabilidad y perpetuidad. Los diversos organizadores o fundadores de esta forma de vida dieron ordenaciones escritas que fuesen guía cierta y segura de perfección cristiana. De estas ordenaciones vino el nombre común de *Orden*, para significar la regla bajo la cual vivían diversas comunidades o monasterios.

3. Fundación y aprobación. — La o. religiosa lo mismo que el estado religioso puede decirse sustancialmente que fué instituido y ordenado inmediatamente por el mismo Redentor Divino en cuanto que en diversas ocasiones él anunció la hermosura y perfección de los tres votos religiosos, tanto que Suárez dice que el estado religioso es de derecho divino, no como precepto, sino como consejo (cfr. *De statu relig.*, tr. 7, lib. 3, c. 2). La fundación de cada una de las Órdenes y Religiones en sus especificaciones particulares ciertamente no viene directamente de Jesucristo, sino de hombres santos, que conducidos por la gracia divina iniciaron una determinada forma de vida regular. Norma de vida que fué reconocida como legítima por la Autoridad Eclesiástica de tres maneras: *a*) por vía de hecho en cuanto que permitía que los fieles abrazasen la vida monástica o religiosa y cuidaba de su disciplina por medio de los Obispos o por medio de los legítimos Superiores; *b*) concediendo letras comendaticias u otorgando gracias y privilegios a determinadas asociaciones religiosas o monásticas; *c*) concediendo verdaderas bulas pontificias de aprobación expresa. Suárez (*De statu relig.*, tr. 7, lib. 2, c. 15) enumera entre las reglas monásticas aprobadas expresamente por la Sta. Sede las de San Basilio, San Agustín, San Benito y San Francisco. El IV Conc. Lateranense (1215) prohibió introducir sin autorización pontificia nuevas Reglas disponiendo que toda religión nueva adoptase más bien una de las cuatro Reglas aprobadas. Por esta razón los nuevos fundadores de religiones eligieron para sus comunidades una regla ya aprobada agregando determinaciones y detalles particulares para adaptarla al fin particular de la nueva religión. La Regla escogida por la mayor parte de las nuevas fundaciones fué la de San Agustín. En el lenguaje jurídico de la Igleisa sólo las Órdenes propiamente tales tienen una *Regla* y por esta razón sus miembros se llaman *regulares* (can. 488, n. 7); las Congr. Religiosas, por el contrario, tienen sólo *Constituciones*.

La aprobación de la Iglesia por sí misma no afecta a la esencia del estado religioso, sino más bien a la forma o modo de vida determinado. Por lo cual la aprobación eclesiástica puede considerarse de dos maneras: *especulativamente*, en cuanto que la aprobación

implica que cierto modo de vivir es santo e idóneo para la adquisición de la perfección cristiana; *prácticamente* en cuanto que la Iglesia eficazmente admite y aprueba esta forma de vida, de modo que los que la siguen son considerados jurídicamente como religiosos con todos sus derechos y privilegios.

4. Diversidad de reglas y órdenes. — Los diversos géneros de religiosos y las distintas formas de vida religiosa difieren entre sí: a) *por el fin*, no ciertamente primario o esencial de toda forma religiosa, el cual es único para todos los religiosos, la perfección cristiana con la práctica de los consejos evangélicos; sino por el fin secundario que cada familia religiosa se propone como propio y especial. Así tenemos las Órdenes *contemplativas*, *activas* y *mixtas* según que reflejen en sus reglas la santificación personal de los miembros o la santificación ajena por medio del apostolado. La clasificación de *contemplativos* no satisface a muchos canonistas y moralistas; b) *por el estado y fin al mismo tiempo*, que los miembros han unido a la vida religiosa, de donde nace la clasificación de órdenes religiosas *clericales*, *laicales*, *militares* y *hospitalarias* o dedicadas a las *escuelas* y a la *educación*; c) *por el tenor de la perfección profesada*, de donde se distinguen los religiosos en *monjes*, *mendicantes* y *no mendicantes;* d) *por la naturaleza de los votos*, de donde se dicen religiosos de *votos solemnes* o de *votos simples;* e) *por la posición jurídica* respecto del Ordinario del lugar, por donde se dicen religiosos *exentos* y *no exentos* (terminología que el CIC especifica en el can. 488).

En torno a las cuatro grandes reglas monásticas aprobadas por la Sta. Sede giran todos los demás institutos menores. La Regla de *San Basilio* (s. IV) fué profesada por casi todos los monjes griegos y orientales. La de *San Agustín* (s. IV) fué seguida por los agustinos, premonstratenses, dominicos, trinitarios, mercedarios, siervos de María, somascos, etc. La Regla de *San Benito* (s. VI) fué abrazada por los benedictinos camaldulenses, cistercienses, olivetanos, etc. La de *San Francisco* (s. XIII) fué profesada por los Frailes Menores, Conventuales y Capuchinos.

Las demás órdenes que no siguen estas grandes Reglas tienen constituciones particulares (a modo de Regla) aprobadas por la Santa Sede; éstas son: los Cartujos, Carmelitas, Jesuítas, los Mínimos de San Francisco de Paula, etc.

Junto a la fundación de las órdenes masculinas surgieron en la Iglesia instituciones paralelas femeninas, que vivían según el espíritu y las reglas de las grandes Órdenes. Las Órdenes agustiniana, franciscana, dominicana, carmelitana, etc., además de la Regla principal para los hombres, poseen otra para las mujeres que viven en comunidad y una tercera para los fieles que viven en el siglo (v. *Orden tercera*).

5. Objeto y fin de las órdenes religiosas. El fin primario y próximo de las órdenes religiosas es la santificación personal de los miembros, esto es, su perfección moral; mientras que el fin supremo y último es el honor, la gloria y el servicio de Dios.

Las Órdenes religiosas e institutos religiosos son, por lo tanto, la realización plena del Santo Evangelio, mediante la observancia de los consejos evangélicos.

En efecto, la práctica de los consejos evangélicos exige una formación religiosa, una vida de piedad y de oración que difícilmente se puede verificar en el mundo. Las Órdenes religiosas, además de dirigir a sus miembros a la perfección por la práctica de los tres consejos evangélicos, proveen también al bien y a las necesidades morales, religiosas y materiales del prójimo. Piénsese en las múltiples obras de caridad y apostolado realizadas en la Iglesia por las Órdenes religiosas, como son la predicación, las misiones, las escuelas, hospitales, etc. Difícilmente se encontrarían en el mundo almas generosas que con tanto entusiasmo y abnegación fuesen capaces de obrar los verdaderos milagros producidos en estos campos por las Órdenes e institutos religiosos. Las Órdenes religiosas son por lo tanto miembros nobilísimos de la Iglesia.

6. Legislación canónica. — La constitución interna de las Órdenes religiosas, como de los Institutos religiosos está regulada por las constituciones o estatutos y reglas de cada uno de ellos. Los trazos comunes según el código de derecho canónico (can. 499 ss.) son: un Superior general asistido por definidores, moderadores o asistentes, que limitan de algún modo sus poderes, un procurador general en la Curia Romana, defensor de los intereses de la religión o de la Orden ante la Sta. Sede, Superiores al frente de cada provincia, asistidos también por definidores o asistentes; superiores en cada casa o convento.

Los generales y provinciales y sus Vicarios son Superiores Mayores; los de cada convento o casa son Superiores Menores, salvo que se trate de conventos de Órdenes antiguas, del tipo benedictino, dotados de autonomía.

Fuera de la Orden y sin jurisdicción sobre sus miembros hay un Cardenal protector (v. Cardenal Protector), que tiene por misión solamente promover con sus consejos y su patrocinio el bien de la o. religiosa.

No pueden ser nombrados General o Provincial o para cargos equivalentes más que los religiosos profesos de al menos diez años, nacidos de matrimonio legítimo y que hayan cumplido los cuarenta años si se trata del General de una orden masculina o de la Superiora de un monasterio de monjas, y en los demás casos los treinta años (can. 504). Todos los Superiores (y las Superioras) y los capítulos, donde por constitución existan, tienen sobre sus súbditos la potestad dominativa: esto es, les corresponde proveer a la observancia de las constituciones, dar preceptos respecto de la vida religiosa, administrar los bienes de la orden y cuando sea necesario dar mandatos e infligir castigos. Sólo a los Superiores y capítulos de las Órdenes clericales exentas compete la jurisdicción eclesiástica (v.) de foro interno y externo (can. 501): estos Superiores se consideran como Ordinarios para sus súbditos (can. 198 y Superior Religioso).

Se entra a formar parte de una O. religiosa por medio de la emisión de votos que debe ser precedida por un estadio preparatorio (v. *Noviciado, Religiosos y Religiosas, Votos religiosos*).

7. Leyes civiles y Órdenes religiosas. La autoridad civil en cuanto tal no tiene ninguna autoridad sobre las Órdenes o Institutos religiosos, por no ser materia de su competencia. Por lo tanto, ningún gobierno tiene derecho a obstaculizar ni mucho menos a disolver las Órdenes religiosas y las Congregaciones religiosas. Todo cuanto han hecho los diversos Estados y Gobiernos contra las Órdenes religiosas suprimiéndolas o nacionalizando sus bienes ha sido un acto de despotismo contra el cual protestan la justicia divina y humana, el derecho eclesiástico y el civil. *Tar.*

El Estado español en el art. IV del Concordato de 1953 reconoce la personalidad jurídica y la plena capacidad de adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes a todas las instituciones y asociaciones religiosas existentes en España a la entrada en vigor de dicho Concordato, constituídas según el derecho canónico; en particular... a las Órdenes y Congregaciones religiosas, las sociedades de vida común y los Institutos seculares de perfección cristiana canónicamente reconocidos, sean de derecho pontificio o de derecho diocesano, a sus provincias y a sus casas. Gozarán de igual reconocimiento las entidades de la misma naturaleza que sean ulteriormente erigidas o aprobadas en España por las autoridades eclesiásticas competentes con la sola condición de que el Decr. de erección o de aprobación sea comunicado oficialmente por escrito a las autoridades competentes del Estado. La gestión ordinaria y extraordinaria de los bienes pertenecientes a entidades eclesiásticas o a asociaciones religiosas y la vigilancia e inspección de dicha gestión de bienes corresponderán a las Autoridades competentes de la Iglesia.

En los artículos sucesivos del Concordato se equiparan los religiosos a los clérigos de suerte que a aquéllos les alcanzan las mismas exenciones que a éstos, como son la exención de asumir cargos públicos o funciones incompatibles con su estado (art. 14) la del servicio militar (art. 15), las cautelas cuando hayan de ser juzgados por delito común ante tribunales del Estado y en caso de detención o arresto (art. 16), defensa del hábito religioso (art. 17), exención de impuestos y contribuciones de índole estatal o local además de para las iglesias y capillas destinadas al culto para las casas de las Órdenes, Congregaciones e Institutos religiosos y seculares canónicamente establecidos en España (art. 20). *Tr.*

BIBL. — Gobillot, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egypte*, en *Rev. recherches d. sc. relig.*, sept.-dic. 1920; H. Helyot, *Histoire des Ordres monastiques*, París, 1714-1719, vol. 8; P. R. Molitor, *Religiosi iuris capita selecta*, Ratisbona, 1909; A. de Maester, *Compendium i. canonici*, II, Brugis, 1921, n. 907 ss.; P. T. Schaefer, *De religiosis*, Roma, 1947; Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, t. III, *De religiosis*, Roma, 1933; C. Sánchez Aliseda, *Las órdenes religiosas*, Barcelona, 1952; A. Ayala, *Diferencia entre el estado seglar y el religioso*, Madrid, 1950; A. Tabera, *Derecho de los religiosos*, Madrid, 1952.

ORDEN SAGRADO. — 1. Noción. - El término o. significa ante todo la relación de una cosa a otra, en virtud de su origen, de su posición en el espacio, de la prioridad en la sucesión o de la superioridad o inferioridad bajo cualquier aspecto; por derivación significa cualquier preeminencia que funda una relación de superioridad; como también el conjunto de aquellos que gozan de tal preeminencia. Orden sagrado se llama el poder especial para la celebración del sacrificio incruento de la Nueva Ley y la administración de los sacramentos, como también el rito sensible con que este poder es conferido.

El poder de o. se divide en diversos grados

superiores e inferiores. El conjunto de personas que pertenecen a estos diversos grados constituye la jerarquía de o.

En la Iglesia latina hay siete órdenes: cuatro menores: el ostiariado, el lectorado, el exorcistado y el acolitado, y tres mayores, llamados también sagrados: el subdiaconado, el diaconado y el sacerdocio. La tonsura que precede a los órdenes, no confiere ningún poder, sino que prepara al fiel a recibir los órdenes, segregándolo del siglo y dedicándolo al culto divino. En la Iglesia griega hay acualmente cuatro órdenes: dos menores: el lectorado y el subdiaconado (que incluye el ostiariado y el acolitado), y dos mayores: el diaconado (que incluye el exorcistado) y el sacerdocio. El grado supremo de la jerarquía de o., el sacerdocio, comprende el presbiterado y el episcopado.

El episcopado, el presbiterado y el diaconado, de los cuales se hace mención inmediatamente después de Pentecostés, son ciertamente de institución divina. Los demás órdenes aparecen como grados distintos sólo a partir del siglo tercero. Los oficios señalados en estos órdenes fueron siempre en uso en la Iglesia. Es cuestión todavía disputada entre los teólogos si estos órdenes son de institución divina o solamente eclesiástica. No hay razón ninguna decisiva para no admitir que los órdenes inferiores fueron instituídos por Jesucristo, juntamente con el subdiaconado y el diaconado y divididos de éstos, cuando las necesidades de la Iglesia lo hicieron oportuno.

El rito de la colación del episcopado, del presbiterado y del diaconado es indudablemente un sacramento. Los teólogos no convienen en si también los ritos, por los cuales son conferidos los órdenes inferiores, son parte del sacramento del o., o solamente sacramentales. Los que admiten la institución divina de estos órdenes, han de defender también la índole sacramental del rito de su colación.

No existe, sin embargo, más que un sacramento del o.: los diversos órdenes inferiores al sacerdocio no son en efecto sino participaciones de poderes al servicio del sacerdocio y están incluídos en él; el episcopado es el complemento del presbiterado.

Son elementos esenciales en la ordenación: para los órdenes superiores, la imposición de las manos, unida a una oración especial; para los demás órdenes la entrega de los instrumentos que significan el poder concedido, y una fórmula correspondiente.

2. Ministro del o. — El ministro del sacramento del o. es el Obispo, consagrado (ministro ordinario); el simple sacerdote puede tener facultad de la Sta. Sede para conferir los órdenes menores, sea por especial indulto personal, sea por disposición general del derecho (ministro extraordinario, can. 951). Así la tonsura y los órdenes menores pueden ser conferidos válidamente por los Cardenales (can. 239, § 1, n. 22), Vicario y Prefectos apostólicos, Abades y Prelados nullius (can. 957, § 2), Abades regulares *de regimine*, siempre que sean sacerdotes y hayan recibido la bendición, limitándose a sus propios súbditos (can. 264, n. 1).

La consagración episcopal puede ser verificada lícitamente sólo por un Obispo que haya recibido el mandato apostólico (can. 955). En cuanto a las demás ordenaciones, los clérigos seculares deben ser ordenados por el propio Obispo o por otros Obispos, pero con las letras dimisoriales del propio Obispo (canon 995). En este caso es Obispo propio el Obispo del territorio en que se tiene el domicilio; pero si no se es natural de aquel lugar se ha de confirmar la intención de permanecer en la diócesis bajo juramento (can. 956).

Los religiosos no exentos en esta materia están regulados por el derecho común de los clérigos seculares (can. 964, n. 4). Los religiosos exentos no pueden ser ordenados por ningún Obispo sin las letras dimisoriales del propio Superior Mayor (can. 964, n. 2). Estas letras dimisoriales deben ser dirigidas al Obispo de la diócesis, en que se encuentra la casa religiosa, a la cual pertenece el ordenando (canon 965). Solamente si falta el Obispo, por vacación de la diócesis o está ausente o es de rito diverso o no tiene ordenaciones en una época determinada o consiente en ello, las dimisorias del Superior religioso exento pueden ser dirigidas a otro Obispo (cáns. 966-967, 1006, § 2).

3. Sujeto del o. - Para la validez de la ordenación se requiere que el ordenando sea de sexo masculino, bautizado y si es adulto tenga la intención explícita, al menos habitual, de recibir el o. El temor, aun grave, no obsta a la validez de la ordenación; a lo más puede ser, si se puede probar, un motivo, canónicamente reconocido, para ser liberado de las cargas anejas a la ordenación (can. 214). Para la licitud de la ordenación se requiere: *a*) la vocación divina; *b*) la voluntad de ascender a los órdenes superiores hasta el presbiterado incluido (can. 973, § 1); sin embargo, el obispo no puede obligar a ascender a los órdenes mayores (can. 973, § 2); *c*) el estado de gracia, de manera que cometería sacri-

legio quien recibiese un o. que sea ciertamente sacramento en estado de pecado mortal; *d*) la previa recepción del sacramento de la confirmación; *e*) una conducta moral correspondiente al o. que se quiere recibir (can. 974); *f*) la edad canónica (21 años cumplidos para el subdiaconado, 22 para el diaconado, 24 para el presbiterado, 30 para el episcopado; el haber iniciado el curso teológico, sin determinación explícita de edad, para los órdenes menores: cáns. 331, 975, 976, § 1); *g*) una ciencia conveniente (comienzo del curso teológico para la tonsura y órdenes menores, fin del tercer año de teología para el subdiaconado, comienzo del cuarto año para el diaconado, fin de la mitad del cuarto año para el presbiterado); *h*) la recepción gradual de cada orden, sin saltos (can. 977); *i*) la observancia de los intersticios, esto es, de un espacio de tiempo determinado como mínimo entre un o. y el siguiente (que ha de ser determinado por el Ordinario), entre la tonsura y el ostiariado y entre cada uno de los órdenes menores, excluída la colación cumulativa de todos los órdenes menores; un año entre el acolitado y el subdiaconado, tres meses entre el subdiaconado y el diaconado y entre el diaconado y el presbiterado (canon 978); *k*) el título canónico (v. *Título de la Sda. Ordenación*). Para las irregularidades y los impedimentos simples, v. *Irregularidades* e *Impedimentos*.

Para la presentación a los órdenes, se requieren además otras prescripciones.

a) La conducta moral adecuada y la ciencia conveniente requerida para la ordenación sagrada y de la cual ya hemos hablado, exigen cierto control de los ordenandos, que actualmente se ejercita con la permanencia en el seminario (v.), obligatoria al menos durante el curso teológico (can. 972).

b) Además el ordenando debe presentar para la ordenación si es clérigo secular o religioso equiparado: 1) el certificado de su última ordenación (para la tonsura, de bautismo y de confirmación); 2) certificado de los estudios exigidos (can. 976); 3) certificado de buena conducta; 4) letras testimoniales del Obispo en cuyo territorio residió el candidato por un tiempo suficiente para contraer impedimento canónico (can. 994, § 1); 5) letras testimoniales del Superior Mayor si es candidato religioso.

Si se trata de religioso exento las letras dimisorias del Superior deben contener todos estos elementos (can. 964, n. 2,955).

c) Los ordenandos han de sufrir un examen sobre algunos tratados de teología (cánones 996, § 1-3; 997, § 2).

d) Es necesario hacer las publicaciones canónicas antes de cada orden sagrado, en el lugar de nacimiento, excepto para los religiosos con votos perpetuos (cáns. 998, 999).

e) Se han de hacer además Ejercicios espirituales durante tres días para la tonsura y órdenes menores, seis días para los órdenes mayores (can. 1001).

f) Para el subdiaconado se ha de pronunciar además la profesión de fe (can. 1406, n. 7).

4. Rito de la ordenación sagrada. - La Misa de la ordenación y la de la consagración episcopal han de ser siempre celebradas por el Ministro u Obispo ordenante (can. 1003). Los ordenados deben acercarse en la misma Misa de la ordenación a la Sda. Comunión (can. 1005). Todas las demás prescripciones, ritos y ceremonias, impuestas para cada ordenación en el Pontifical Romano y en otros libros rituales aprobados por la Iglesia, deben ser observadas por el ministro ordenante.

5. Tiempo y lugar de la ordenación. - La consagración episcopal no se puede conferir sino en domingo o en las fiestas de los Apóstoles, durante la Misa. Los órdenes sagrados o mayores de suyo se deben conferir en la Misa solemne de los sábados de las cuatro témporas, del que precede al domingo de Pasión y del Sábado Santo; por grave motivo el Obispo puede conferirlos en cualquier domingo o fiesta de precepto. Los órdenes menores se deben conferir en los domingos o fiestas de rito doble. La tonsura puede conferirse en cualquier día y hora (can. 1006).

Respecto del lugar las ordenaciones generales se han de tener en la Iglesia catedral, estando presentes los canónigos del cabildo catedral. Fuera de la sede episcopal las ordenaciones se habrán de tener, a ser posible, en la iglesia principal estando presente el clero del lugar.

Las ordenaciones particulares pueden tenerse en otra iglesia, en el oratorio del seminario o del Obispo o de una casa religiosa, y si se trata de tonsura y órdenes menores, en los oratorios privados.

En el archivo de la curia del lugar de ordenación se ha de llevar un libro de ordenados (*Liber ordinatorum*), en el cual se han de registrar los nombres de cada ordenado, el nombre del ministro, el lugar y la fecha de ordenación (can. 1010, § 1). Este registro lo ha de hacer también el párroco en el libro de bautizados.

Respecto de la conducta del médico en problemas referentes a la capacidad del candidato al Sacramento del o., v. *Sacramentos (Conducta del médico respecto a los).*

6. Efectos de la ordenación sagrada. - El sacramento del o. produce en el alma un carácter indeleble: el sacerdocio configura al ordenado con Jesucristo, sumo sacerdote, y lo consagra ministro de Cristo para ofrecer el sacrificio incruento de la Nueva Ley y para dispensar la gracia por medio de los sacramentos; los órdenes inferiores dan alguna participación en esta configuración y en este poder. El Sacramento del o. aumenta también la gracia santificante, las virtudes infusas anejas y los dones del Espíritu Santo y da un derecho constante a recibir en el momento oportuno especiales gracias actuales para ejercitar dignamente el poder recibido. Según una opinión bien fundada produce también un vigor especial y permanente que robustece al ordenado contra las dificultades.

7. Cada orden en particular. - El *ostiariado* es el poder de abrir la Iglesia y la sacristía, de tocar las campanas, alejar a los indignos de la Iglesia y custodiar los ornamentos sagrados.

El *lectorado* es el poder de leer en la Iglesia la Sda. Escritura; antiguamente el lector bendecía también el pan y los frutos nuevos.

El *exorcistado* es el poder de expulsar los demonios de los obsesos, tanto bautizados como catecúmenos, imponiendo las manos sobre ellos y recitando ciertas oraciones. Actualmente el ejercicio solemne de este poder se reserva a los sacerdotes.

El *acolitado* es el poder de llevar las candelas, encender las luces en la iglesia, y presentar el vino y el agua para la Eucaristía.

El *subdiaconado* es el poder de cantar la epístola en la Misa solemne, ayudar al diácono en el altar, presentando la patena y el cáliz y echando el agua en el cáliz y lavar los corporales y demás lienzos sagrados.

El *diaconado* es el poder de cantar el Evangelio en la Misa solemne, asistir al sacerdote en el altar, y bautizar y administrar la Eucaristía en casos extraordinarios.

El *presbiterado* es la potestad de ofrecer el Sacrificio incruento de la Nueva Ley y de administrar la Eucaristía y los Sacramentos que purifican el alma y la disponen a recibir la Eucaristía.

El episcopado es la plenitud del sacerdocio: añade al presbiterado el poder de confirmar y de ordenar. *Man.*

BIBL. — P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, París, 1893, 2 vols.; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, París, 1905; A. Michel, *Ordre*, en DTO, XI, 1193-1405; íd., *Prêtre*, ibíd., XIII, 138-161; I. Tixeront, *L'Ordine e le ordinazioni*, Brescia, 1939; F. M. Cappello, *De ordine*, Torino, 1947; I. Thomas, *L'ordre: nature et finalité du sacerdoce*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 2 (1947), 37-42; Ch. De Beaucourt y Ernest Mura, *Les degrés du sacerdoce. I, Ordres mineurs. II, Ordres sacres*, París, 1947; J. Bottai, *La ordenación*, San Sebastián, 1940; C. Grimaud, *Futuros sacerdotes*, Madrid, 1948; Bianchi, *Huc accedite*, Valencia, 1953; J. Gómez Lorenzo, *Las sagradas órdenes*, Salamanca, 1946; F. R. Prieto, *El rito de la ordenación sacerdotal*, Santander, 1953.

ORDEN SAGRADO (Impedimento del). — Impedimento y su ámbito. - El código de derecho canónico establece: atenta inválidamente el matrimonio quien haya recibido los órdenes sagrados (can. 1072). Los órdenes sagrados que implican la obligación de la castidad son el episcopado, el presbiterado, el diaconado y el subdiaconado; por lo tanto, el matrimonio celebrado después de recibirlos es nulo (Conc. Trid., ses. XXIV, c. 9). En la Iglesia griega es lícito usar el matrimonio contraído antes de recibir los órdenes sagrados.

El que ha recibido los órdenes menores (a saber, el acolitado, el lectorado, el exorcistado y el ostiariado) puede celebrar válida y lícitamente el matrimonio, pero automáticamente pierde el estado clerical (can. 182, § 2).

2. Datos históricos. - El impedimento es meramente de carácter eclesiástico, pero se basa en el ejemplo de Jesucristo y en la gran dignidad y honor de la castidad, así como en la mayor facilidad y libertad de que goza el célibe frente al casado en el ministerio pastoral. Disputase si la obligación de la castidad se deriva solamente de la ley eclesiástica o de un voto solemne del ordenando.

En la Iglesia latina el impedimento se afirmó hacia el siglo v y su observancia costó luchas incesantes contra los Nicolaítas en la alta edad media y contra los Protestantes en el siglo xvi. Los Códigos civiles no reconocen en general este impedimento. El Código español en el art. 83, n. 4, niega capacidad para contraer matrimonio civil a los ordenados *in sacris* y a los profesos en una orden religiosa canónicamente aprobada ligados con voto solemne de castidad, a no ser que unos y otros hayan obtenido la correspondiente dispensa canónica.

Últimamente (26 octubre 1956) se dió un Decreto por el que bajo ciertas condiciones se admitía en España el matrimonio civil para los apóstatas que rehusaran someterse a las normas canónicas. Según la Circular aclara-

toria de la Nunciatura de Madrid (25 marzo 1957) esta disposición no es aplicable a «cuantos hayan recibido las Órdenes Sagradas o se hayan ligado por voto solemne de castidad».

3. Dispensa y sanciones. - El Sumo Pontífice dispensa con cierta facilidad de la obligación del celibato contraída en el subdiaconado y diaconado, prácticamente nunca en el presbiterado y jamás en el episcopado. En tiempos pasados se concedieron algunas veces dispensas generales, como en la restauración napoleónica (aunque no para el Príncipe de Talleyrand que había sido Obispo de Autun). Los ordenados *in sacris* que atentan el matrimonio aunque sólo sea civil no sólo pierden su grado y beneficio (can. 188, n. 3) y se hacen irregulares (can. 985, n. 3), sino que además son excomulgados (can. 2388, § 1) y pueden ser degradados.

Las mismas sanciones se dan también en el caso de la profesión religiosa solemne (can. 1073), de la cual la Sta. Sede dispensa con mucha dificultad, nunca si se trata de religiosos sacerdotes. *Bar.*

BIBL. — F. Bruschelli, *Il celibato ecclesiastico*, Roma, 1911; Sipos, *La storia del celibato e la sua tutela*, Pécs, 1917; Gilbert, *Le mariage des prêtres*, París, 1904; E. Jombart, *Celibat des clers (droit occidental)*, en DDC, III, 132-145; A. Mancini, *L'impedimento matrimoniale del can. 1072 nel tribunale di penitenza*, en *Palestra del clero*, 8 (1929), 438-439; W. Tower, *El celibato eclesiástico*, Madrid, 1948.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (O.N.U.). — 1. Noción. - Es la institución internacional creada al fin de la segunda guerra mundial que ha tomado el lugar de la Sociedad de Naciones, organización internacional promovida por el Presidente Wilson al fin de la primera guerra mundial con sede en Ginebra.

2. Historia. - El punto octavo de la Carta del Atlántico (14 agosto 1941), absorbido sucesivamente en una declaración común de todos los Estados pertenecientes a la Alianza de las Naciones Unidas (1 enero 1942), manifestaba ya el propósito de las grandes potencias comprometidas en la lucha contra Alemania y Japón de crear una entidad superestatal que tuviese como fin principal el evitar el uso de la fuerza por parte de los Estados. Este propósito encontró su precisión ulterior en una declaración común de las cuatro potencias sobre la seguridad (Estados Unidos, Rusia, Gran Bretaña, China), firmada con ocasión de la Conferencia de Moscú el 30 octubre 1943. Es evidente que ya no era posible pensar en una restauración de la Sociedad de Naciones que, aparte de otros motivos, había terminado sustancialmente su actividad con la expulsión de la Unión Soviética, motivada por la agresión de esta última al Estado finlandés.

En Dumbarton Oaks se reunieron en octubre de 1944 los expertos de las cuatro potencias citadas para ponerse de acuerdo en la estructura de un proyecto de Estatuto que fué puesto a punto en la Conferencia de Yalta (terminada el día 11 febrero 1945), en que sobre todo se definió el procedimiento del voto en el futuro consejo de seguridad entre los Estados Unidos, Unión Soviética y Gran Bretaña: fué en estas circunstancias cuando Stalin consiguió convencer a Roosevelt de la necesidad de establecer un derecho de veto en favor de los Grandes (que se convirtieron en cinco con la agregación de Francia y de China). El Estatuto en su forma definitiva fué suscrito por 49 Estados el 26 de junio de 1945 en la Conferencia de San Francisco y entró en vigor el 24 de octubre siguiente.

3. Estructura y fines de la O.N.U. - Los órganos a que fué confiada la actividad prevista por el Estatuto y que poseen la calificación de órganos principales son los siguientes: 1) la Asamblea General, compuesta por todos los Estados miembros; 2) el Consejo de seguridad, compuesto por 11 miembros, de los cuales cinco permanentes (China, Francia, Estados Unidos, Gran Bretaña y URSS) y los otros 6 elegidos por la Asamblea por un período de dos años; 3) el Consejo económico y social formado por 18 miembros de las Naciones Unidas elegidos por la Asamblea General por periodo de dos años; 4) el Consejo para la administración fiduciaria, compuesto por los miembros de las Naciones Unidas a los que han sido confiados territorios en administración fiduciaria y otros que la Asamblea General elige por un periodo de tres años; 5) el Secretario General, nombrado por la Asamblea a propuesta del Consejo de seguridad.

Además, el Estatuto comprende entre los órganos principales de la O. N. U. (art. 7), la Corte internacional de justicia regulada por un Estatuto anejo al de las Naciones Unidas: pero como a la jurisdicción de esta Corte pueden someterse también Estados que no sean miembros de la O. N. U. no parece que la calificación de la Corte contenida en el estatuto sea exactamente correspondiente a la naturaleza del Instituto.

A pesar de la afirmación que se lee en el n. 1 del art. 2 del Estatuto: *la organización se funda en el principio de la soberana igual-*

dad de todos sus miembros, en realidad los Estados que forman parte de la O. N. U., no se encuentran en un pie de igualdad en los diversos órganos de la institución: en efecto, el órgano central, el que asume las decisiones políticas importantes, el Consejo de seguridad, presenta dos características que sirven para diferenciar de un modo crudo el *Status* de los diversos miembros. De la primera discriminación entre miembros permanentes y miembros temporales ya hemos hecho mención; de la otra más grave es necesario hacer ahora una mención rápida.

En el seno del Consejo de seguridad las decisiones sobre las cuestiones de procedimiento se toman por mayoria de siete miembros de los once; pero en cualquier otra cuestión se tomarán con el voto favorable de siete miembros *comprendidos los votos concordes de los miembros permanentes* (art. 27). Es evidente que el inciso subrayado (contenido en el n. 3 del art. citado) atribuye a las cinco grandes potencias el poder de subordinar a su asentimiento toda acción política de la O. N. U. Esta adopción formal del principio mayoritario que se traduce en la aprobación sustancial del unanimitario no se repite en el funcionamiento de la Asamblea general, en la cual está vigente la regla de la mayoría calificada de dos tercios de votantes, para las deliberaciones de mayor importancia y de la simple para las cuestiones de menor importancia. Pero dados los poderes escasísimos atribuídos por el Estatuto a la Asamblea general, es lícito afirmar que el Estatuto mismo sanciona también en el plano jurídico las diferentes relaciones de fuerza existentes en el político.

4. Valor de la organización en el campo éticojurídico. - ¿Es idónea la O. de las Naciones Unidas (a la que una sentencia de la Corte internacional de justicia de 11 abril 1949 ha reconocido la personalidad jurídica internacional incluso frente a Estados no miembros) para alcanzar los fines señalados en el Estatuto? Estos fines son bastante más amplios que los que a su tiempo se confiaron a la actividad de la Sociedad de Naciones abrazando el campo económico, social y cultural: sin embargo, el fin central y que sirve para medir en sus realizaciones la eficiencia de la O. N. U. sigue siendo el de mantener la paz y la seguridad internacional. A este fin se atribuyen amplios poderes de intervención al Consejo de seguridad, el cual, para sancionar la prohibición absoluta y general impuesta a los Estados de recurrir a la violencia, salvo el caso de legítima defensa (art. 50), puede disponer toda clase de medidas coercitivas violentas; por lo demás, la obligación del Consejo de no intervenir en las cuestiones que pertenecen esencialmente a la competencia interna *(domestic jurisdiction)* de un Estado miembro, constituye un límite muy relativo, en cuanto que el Consejo tiene la llamada *competencia sobre la competencia*. Pero la existencia del derecho de veto demuestra que en tanto la O. N. U. puede obrar en cuanto exista entre los cinco grandes una situación de acuerdo: de manera que la paz mundial es hoy más bien el presupuesto de un funcionamiento, aunque reducido, de la organización nacida en San Francisco, que un resultado conseguido con su actividad.

A estos datos sobre la actividad primaria de la O.N.U., se han de añadir las misiones de coordinación que le corresponden en relación con los diversos institutos especializados constituídos por acuerdos particulares para desarrollar en el plano internacional iniciativas de civilización en los dversos sectores: así la F. A. O. (*Food and Agriculture Organization*), que tiene por misión el favorecer en todo el mundo una mejor alimentación, una mejor agricultura y una mejor distribución; la I. L. O. *(International Labour Office)*, para realizar la unidad de los trabajadores en el movimiento social; la U.N.E.S.C.O. *(United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)*, para la educación, ciencia y cultura, la U.N.R.R.A. *(United Nations Relief and Rehabilitation Administration)*, para el socorro y reconstrucción de los pueblos.

5. La Iglesia y la O.N.U. - «La doctrina católica sobre el Estado y la sociedad civil se ha fundado siempre en el principio de que, según la voluntad divina, los pueblos forman en su conjunto una comunidad con fines y deberes comunes. Aun en los tiempos en que la proclamación de este principio y de sus consecuencias prácticas levantaba terribles reacciones, la Iglesia negó su consentimiento al erróneo concepto de una soberanía absolutamente autónoma y exenta de las obligaciones sociales. El cristiano católico, convencido de que todo hombre es su prójimo y todo pueblo miembro con iguales derechos de la familia de las Naciones se asocia de todo corazón a aquellos generosos esfuerzos, cuyos primeros resultados pueden ser muy modestos y cuyas manifestaciones tropiezan a menudo con fuertes oposiciones y obstáculos, pero que tratan de sacar a cada uno de los

Estados de la estrechez de una mentalidad egocéntrica, mentalidad que tuvo una parte preponderante de responsabilidad en los conflictos del pasado y que si no llega a ser vencida o al menos frenada puede conducir a nuevas conflagraciones, quién sabe si mortales, para la civilización humana.» (Radiomensaje de Navidad, 1948, de S. S. Pío XII.) *Bog.*

BIBL. — T. A. MARINUCCI y G. RIGHETTI, *La Conferenza di S. Francisco*, Roma, 1945; íd., *Statuto delle Nazioni Unite*, ibíd., 1945; KOPELMANAS, *L'O. N. U.*, I, París, 1947; R. QUADRI, *Diritto intern. pubblico*, Palermo, 1949, p. 243-54, 351-55; T. PERASSI, *Lo Statuto delle Nazioni Unite*, Padova, 1950; R. SOCINI, *L'appartenenza all'O.N.U.*, Firenze, 1951; J. M. CORDERO TORRES, *Textos básicos de la organización internacional*, Madrid, 1956.

ORIENTACIÓN PROFESIONAL. — 1. NOCIÓN. Es la acción realizada en un ser humano en desarrollo para prepararlo para un campo de trabajo que pueda responder mejor a sus aptitudes naturales, a su capacidad adquirida y a las exigencias del bien común.

La o. profesional, rectamente entendida, mira por lo tanto a un doble objetivo: el bien del individuo y el interés de la sociedad. Si sólo se tiene en cuenta uno de estos dos puntos se corre el peligro de caer en un individualismo malsano o en un sociologismo opresor.

La o. profesional se practica con diversa amplitud en muchas naciones civilizadas.

2. DIFICULTADES Y SOLUCIONES. — La actuación eficaz y benéfica de la o. profesional presenta algunas dificultades que juzgan muchos casi insuperables.

Para dirigir, dicen, a una persona hacia una profesión o un oficio es necesario conocer con precisión lo que son la una y la otra; pero esto no es posible, porque el contenido de una profesión cualquiera o de un oficio está en evolución continua. Respóndese, sin embargo, que aun siendo verdad que las profesiones y los oficios se desarrollan ininterrumpidamente, es también cierto que en su mutación conservan algunos elementos que pueden ser suficientes para constituir un criterio de orientación. El arte médica, p. ej., se desenvuelve en relación con el progreso de todas las ciencias y de todas las innumerables aplicaciones en el campo de la técnica. Pero siempre será arte médica, es decir, el arte de curar a los enfermos; y esto puede ser ya elemento suficiente cuando se trata de decir a un joven si tiene o no aptitudes para ella.

Una segunda serie de dificultades nace cuando se quiere determinar la edad en que la o. profesional se debe realizar. Si se realiza demasiado pronto no se tienen datos suficientes para un juicio prudencial; si se actúa demasiado tarde es ya inútil. Además un ser humano en formación está sujeto a profundas mutaciones; por lo cual dirigirlo por un camino más bien que por otro, constituye siempre un peligro. Obsérvase, sin embargo, que en el período de la adolescencia la persona humana adquiere de ordinario un perfil tan relevante que ofrece un índice atendible de orientación, tanto más que la orientación una vez conseguida, ha de ser vigilada para modificarlo incluso radicalmente si así lo reclamaran nuevos desarrollos imprevistos verificados en el sujeto.

Una tercera fuente de dificultades se refiere a las personas que han de realizar la o. profesional. Parece que la más aceptable es la posición de los que afirman que la misión de orientar corresponde juntamente (*in solidum*) al maestro, al médico, al psicotécnico fuera naturalmente del consejo y del trabajo de convicción de los padres (v. *Piedad*): al maestro como a aquel que, acompañando al individuo en su desarrollo por un largo período de tiempo, debe estar en condiciones de pronunciar un juicio acerca de su aptitud fundamental para el ejercicio de una actividad específica profesional antes que para otra; al médico que debe declarar si en el individuo existen o no contraindicaciones en orden a determinadas profesiones, oficios o trabajos; al psicotécnico, quien en posesión del juicio del maestro y del médico, conociendo la situación social en concreto y los detalles de las diversas profesiones, oficios y trabajos, debe decidir en definitiva si en aquel sujeto existen los requisitos físicos, psíquicos y morales para emprender este camino antes que otro.

3. MÉTODO A EMPLEAR. — Un problema moral de los más delicados es el de fijar si una vez admitida la o. profesional reviste un carácter de obligación o de consejo. Aun cuando el estado se reserve la misión de orientar profesionalmente, lo cual no es de desear, se ha de afirmar que la acción orientadora no puede tomar la forma de una medida coactiva; esto se traduciría en una opresión de la persona humana y en un origen de mil abusos y de profundos e intolerables inconvenientes y trastornos. Por esta razón la o. profesional que ya en algunos países ha tomado la figura de un servicio social ejercido preferentemente por la iniciativa personal controlada por los poderes públicos, debe concretarse en un con-

junto de sugerencias o consejos que ponga al interesado y a su familia en las mejores condiciones para una elección afortunada acerca de su porvenir.

No se han de descuidar en toda esta cuestión los elementos sobrenaturales y la eficacia de la gracia de Dios. *Pav.*

BIBL. — G. FLORES D'ARCAIS, *Il problema dell'orientamento,* Padova, 1944; G. VIDONI, *Le attitudini dell'uomo,* Firenze, 1945; A. GEMELLI, *Necessità di attuare in Italia l'orientamento professionale dei giovani e criteri direttivi da seguirsi,* en *Riv. intern. di scienze sociali* (1946), fasc. 3; A. GARMENDÍA DE OTAOLA, *Elementos psicológicos de la orientación profesional,* Málaga, 1945; J. A. LABURU, *Psicología de la vocación profesional,* en *Estudios* (Buenos Aires) (1945), 390-403; F. SECADAS y M. A. MARTÍNEZ, *El consejo paterno y la orientación profesional,* en *Rev. de Psic. general y aplicada* (1954), 559-564; A. GEMELLI, *La orientación profesional,* Madrid, 1955.

ORNAMENTOS SAGRADOS. — 1. NOCIÓN. Bajo el nombre de o. sagrados se designan las vestiduras e insignias litúrgicas que usan en el servicio divino los diversos ministros del altar.

2. VESTIDURAS. — Las actuales vestiduras litúrgicas se derivan después de diversas modificaciones de los antiguos trajes romanos. Cuando bajo el influjo de las invasiones comenzaron a abandonarse estas vestiduras en el uso civil conserváronlo los clérigos al menos en la liturgia. Al principio la tradición, sin fijar un canon rígido designaba a grandes líneas la forma así como los colores que, sin embargo, se usaban indiferentemente. Pero ya hacia el s. X-XI se comienzan a dar normas sobre el uso de los colores, en relación con una interpretación mística de los mismos. Así el negro indica el luto (funerales); el violado, penitencia (cuaresma, adviento); el rojo, fortaleza y sangre (Espíritu Santo y fiestas de los mártires); el blanco, gloria y pureza (fiestas del Señor, de la Virgen, de las Vírgenes y de los Santos no mártires); el verde, color sin significación especial, se dejó para aquellas domínicas que no estaban caracterizadas por fiestas especiales. Naturalmente, al distinguirse con el tiempo de las vestiduras profanas, las vestiduras litúrgicas fueron, como todos los demás objeto del culto, bendecidas, tal vez, comenzando en el s. IX.

Entre las ropas litúrgicas están el *amito,* especie de paño de lino que se coloca alrededor del cuello y que antiguamente (y todavía hoy en algunas órdenes religiosas) descendía de la cabeza al cuello; el *alba,* amplia túnica de lino, que llegaba hasta los pies y que en su parte inferior suele llevar adornos de encajes o guarniciones de color; el *cíngulo,* que tenía y tiene el fin de ceñir el alba al cuerpo; la *sobrepelliz,* especie de alba más amplia y sobre todo más corta, caracterizada por las mangas grandes que se empezaron a usar en los países septentrionales donde se usaba como camisa que se llevaba sobre la pelliza o abrigo invernal (*superpelliceum*); sobre este modelo nació el *roquete* (pequeño *Rock,* en alemán = hábito), provisto de mangas estrechas y muy guarnecidas, usado sobre todo por los Obispos y prelados, y hoy signo distintivo de autoridad.

Además de estos hábitos se usa: la *casulla,* que antiguamente era una especie de manto todo cerrado en forma de tienda (casula = casita) con un agujero en la parte superior para pasar por él la cabeza. Poco a poco se fueron reduciendo sus lados cuando los tejidos de brocado y damasco comenzaron a hacerla más pesada y menos plegable, hasta llegar a la forma moderna. Es la vestidura distintiva de la celebración de la Sta. Misa. Debe ser de seda y del color que la fiesta requiere.

El *pluvial* o *capa pluvial* es la capa que usan el Obispo, el sacerdote y los ministros inferiores en las funciones litúrgicas fuera de la misa. Antiguamente, conforme a su nombre *pluviale,* servía para proteger de la lluvia en las procesiones, para lo cual llevaba una capucha. La *dalmática,* que hoy es la vestidura distintiva del diácono, fué en su origen el hábito reservado al Papa y a los diáconos romanos; se hizo de uso común después de haber sido concedida como privilegio a los Obispos y prelados fuera de Roma. Tiene la forma de túnica, de mangas amplias y cortas, se llevaba desceñida, iba adornada de dos fajas verticales de oro y rojo (*clavi*). La *tunicela* es una vestidura semejante a la dalmática, pero con mangas largas y estrechas, y es hoy la vestidura del subdiácono, aunque en la forma no se distingue ya de la dalmática del diácono.

Los Obispos usan también la *cruz pectoral* con cadena o cordoncillo; la *mitra,* para cubrir su cabeza; los *guantes,* para las manos; las *sandalias* y las *caligas,* del color de los *ornamentos,* para los pies; el *gremial,* para cubrir las rodillas y como señal de jurisdicción donde pueden ejercerla; el *báculo,* en forma de bastón redondeado en su extremo, de metal precioso.

Estas vestiduras, junto con el anillo, el palio (v.) y la tunicela y dalmática, que el Obispo viste debajo de la casulla, se llaman ornamentos e insignias pontificales.

3. INSIGNIAS. - El *manípulo,* que hoy es una faja de seda del color de la casulla y lo

llevan el Obispo, el sacerdote y los ministros en el servicio de la Misa, era antiguamente una pañoleta blanca que usaban las personas revestidas de autoridad cuando presidían asambleas o juegos, y se servían de ella para dar la señal de comenzar o terminar. Inicialmente fué distintivo del Obispo, que hacía con él la señal a los cantores para que principiaran o terminaran sus cantos. Después fué usado por todos los ministros del altar. La *estola* (su antiguo nombre latino es *orarium*) fué desde el principio y sigue siendo enseña distintiva de autoridad. La lleva sólo el diácono (del hombro izquierdo al lado derecho), el sacerdote (desde el cuello cruzándola sobre el pecho) y el Obispo (colgando del cuello) en dos fajas paralelas. Es del color de la casulla. El *palio* (v.) es la insignia litúrgica reservada como privilegio a los Arzobispos, a cada uno de los cuales se lo envía el Papa, después de haber sido depositado en la tumba de San Pedro. Es una faja de lana blanca, en forma de anillo, con dos fajas igualmente blancas, pero que terminan en negro que penden una sobre el pecho y la otra sobre la espalda. Lleva bordadas en lana negra seis cruces y se fija con tres grandes alfileres de oro. Los palios se hacen de la lana de dos corderos bendecidos todos los años en Roma para la fiesta de Sta. Inés.

4. NORMAS JURÍDICAS. - Acerca de los o. sagrados se han de observar ante todo las normas litúrgicas, la tradición eclesiástica y las leyes del arte sagrado (can. 1296). Se han de custodiar con particular cuidado y se han de hacer de ellos un inventario regular (cánones 1296, § 1-2; 1302). La obligación de cuidar de los o. sagrados incumbe a aquellos que están obligados a reparar la Iglesia (cáns. 1297, 1186). El uso de los o. sagrados debe concederse gratuitamente al Obispo de la Iglesia Catedral (can. 1303, § 1); normalmente su uso debe ser igualmente gratuito para los demás clérigos y en toda Iglesia a no ser que sea particularmente pobre y el Ordinario haya permitido una tasa honesta (can. 1303, § 2-4).

Para algunos o. sagrados, antes de su uso, es necesaria la bendición. Se han de bendecir por precepto: el corporal, la palia, el amito, el alba, el manipulo, la estola, la casulla, el cíngulo y los manteles de altar. No hay obligación, pero es conveniente la bendición del pluvial, la dalmática y la tunicela. No se bendicen: el velo del cáliz, el velo humeral, la bolsa, el purificador. La bendición puede ser impartida por los Cardenales y Obispos sin excepción, por los Ordinarios del lugar (no Obispos), para las iglesias y oratorios dentro de los límites de su territorio, por el párroco dentro de los límites de su parroquia, por los Superiores religiosos para las iglesias y oratorios dependientes de ellos, o pertenecientes a las monjas sujetas a ellos, por los rectores de las iglesias para sus propias iglesias, por los sacerdotes delegados por el Ordinario (canon 1304). Los o. sagrados pierden su bendición: *a*) si sufren mutaciones que les hagan perder la forma primitiva hasta el punto de ya no ser idóneos; *b*) si han sido empleados para usos indecorosos o puestos públicamente en venta (can. 1305, § 1). Han de ser preservados de cualquier contacto sacrílego o impuro (can. 1306, § 1-2).

Los o. sagrados y todos los utensilios sagrados de los Cardenales pueden ser dejados libremente en herencia o donación a lugares piadosos o personas religiosas; de otra suerte, exceptuado el anillo y la cruz pastoral, pasan a la sacristía pontificia (can. 1298). Los o. sagrados de los Obispos residenciales pasan a la Iglesia Catedral, excepto el anillo y la cruz pectoral, y algunos otros objetos (can. 1299, § 1-2); e igualmente los de los clérigos a la propia Iglesia (cáns. 1300, 1301). *Cig.*

BIBL. — G. BRAUN, *I paramenti sacri*, Torino, 1914; E. ROULIN, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, París, 1930; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, II, Torino, 1939, n. 876 ss.; A. P. VILLANUEVA, *Los ornamentos sagrados en España*, Barcelona, 1935.

ORNATO FEMENINO. — 1. MORAL EN GENERAL. - En todo ser humano, pero especialmente en el sexo femenino, es muy natural la tendencia a adornar el propio cuerpo y dentro de ciertos límites se puede aprobar esta tendencia en cuanto que la naturaleza a diferencia de lo que sucede con los animales ha dejado a la iniciativa del entendimiento humano un perfeccionamiento ulterior de la belleza exterior. Es verdad que en toda la historia de la religión han sido infinitas las advertencias y reprensiones contra las diversas especies de o. femenino: en la Sda. Escritura (p. ej., Is., 3; I Tim., 2, 9-10; I Ped., 3, 3); en los escritos de los Padres (p. ej., Clemente Alejandrino, *Paedagogus*; Tertuliano, *De cultu foeminarum*, *De virginibus velandis*; S. Cipriano, *De habitu virginum*, y otras innumerables cartas y sermones) y esta tendencia de los Padres ha continuado en los predicadores y pastores de almas de todos los siglos. Sin embargo, la razón de esta actitud negativa se ha de encontrar no en un desprecio premedi-

tado de la belleza humana o de cualquier razonable ornato, sino en los excesos a los que tan expuestos están los ornamentos femeninos. Nadie ha puesto más en evidencia la dignidad del cuerpo humano como la religión cristiana, que lo llega a proclamar Templo del Espíritu Santo, que lleva al mismo Dios en sus miembros (I Cor., 6, 19-20). Pero precisamente esta dignidad justifica y permite un ornato solamente en cuanto que da relieve a la belleza del cuerpo como sede de un alma espiritual. El exceso en los o. femeninos es pecado, por lo tanto, si excede los limites sea por la intención ilícita (seducción, vanidad, etcétera, ser por el efecto desordenado (escandalo, pérdida de tiempo o despilfarro de dinero, etc.). La intención de seducir hace el acto gravemente pecaminoso; la vanidad es ordinariamente pecado ligero; el efecto puede ser de gravedad diversa. La norma para determinar cuándo en concreto un adorno es excesivo difiere según sean los tiempos y lugares y depende también de la condición personal del sujeto.

2. La ficción. - Han sido siempre objeto de especial atención aquellos o. femeninos que sirven para dar un aspecto externo diverso del que la naturaleza ha dado en concreto y que, por lo tanto, contienen una falsedad, una mentira. Según la doctrina común es pecado usar aquellos o. femeninos destinados a engañar positivamente acerca de la belleza real del sujeto. En cambio, no es pecado servirse moderadamente de ornamentos que generalmente se usan en una región determinada, de manera que de hecho no engañan ya, como tampoco emplear medios decorativos no con el fin de pretender bellezas no existentes, sino para ocultar defectos corporales procedentes de desgracias, enfermedades u otras causas (v. también *Equivocación*, *Vestido*). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 169; S. Alfonso, *Theol. mor.*, l. 2, n. 54-55; l. 3, n. 425; Daniel Concina, *Theologia christiana*, II, dissert. 9, c. 9.

P

PACIENCIA. — 1. Naturaleza. - La p. consiste en soportar con ánimo tranquilo los padecimientos físicos y morales. La p. cristiana no es consecuencia ni de soberbia ni de insensibilidad, sino de dominio de sí mismo y está inspirada en motivos sobrenaturales.

2. Grados. - Hay diversos grados de p.: al principio se soporta el dolor sin murmuración o rebeldía, después sin lamentarse internamente o con los demás, finalmente con ánimo alegre.

3. Pecados opuestos. - La p. es obligatoria, se peca contra la p. por exceso no dejándose enternecer por ningún mal ni propio ni ajeno. Por defecto se peca contra la p. turbándose internamente a causa de las adversidades presentes: esto es, la impaciencia, la cual casi siempre se exterioriza en palabras, gestos y acciones y que fácilmente lleva a otras culpas de muy diversa naturaleza; por donde la p. se ha de llamar raíz y custodia de todas las virtudes.

De suyo los pecados contra la p. son veniales, sin embargo, se convierte en culpa mortal cuando quebrantan una obligación grave y cuando representan un grave peligro de pecar mortalmente.

4. Medios para procurar la p. — El principal medio para facilitar el ejercicio de la p. es la consideración de los ejemplos de Cristo y de los santos y de los frutos de la p., la cual es fuente de grandes méritos para nosotros mismos, y muda nuestros sufrimientos en satisfacciones aceptas a Dios y en medios de apostolado. La p. además hace menos gravosos los sufrimientos, mientras que la impaciencia aumenta su peso. *Man.*

Bibl. — E. Vansteenberghe, *Patience*, en DTC, XI, 2247-2251; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1088-1092; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 649 ss.; G. Faber, *Progressi dell'anima nella vita spirituale*, Torino, 1942, p. 102-120.

PADRE. — 1. Noción. - P. es el que ha engendrado, pero en el lenguaje de todos los pueblos antiguos no designa solamente a aquel de quien se ha recibido la vida, sino que vale también como maestro, doctor, señor, protector, bienhechor, etc. *Pater* era también el jefe antiguo de la *gens*: Padres se llamaban los senadores, esto es, la asamblea de los señores, tal vez originariamente los jefes de las gentes, o también los patricios, la clase de los señores frente a la plebe. *Pater* es además el título que se daba a la divinidad o a los príncipes de la leyenda antigua, así, p. ej., *pater Aeneas.*

La energía de la palabra *patrón* = *dominus* procede en cambio indudablemente de las costumbres antiguas. En los primeros tiempos, no había otra sociedad que la familiar, el p. era soberano (*dominus*) en su propia casa, único dueño de los hijos y de los domésticos; su autoridad no estaba limitada por ninguna ley civil, sino sólo por la ley natural, por el amor paterno, por el interés de conservar la prole. Los antiguos romanos, p. ej., reconocían en el jefe de la casa (*paterfamilias*), jurídicamente hablando, el poder más riguroso y severo que la historia nos haya podido transmitir. No hay que creer, sin embargo, que el p. tuviese (en el concepto romano) una especie de propiedad (*dominium*) sobre los hijos, que en la lengua antigua se denominaban *liberi*. Los derechos del p. en las relaciones personales eran principalmente un derecho ilimitado de corregir y castigar a los hijos y el de disponer de ellos de cualquier modo incluso por enajenación (B. 48, 8, 2; D. 37, 12, 5).

Hoy el término patrono o patrón no tiene otro significado en el derecho que el de jefe de una empresa mercantil.

2. Disposiciones civiles. - El derecho civil de todas las naciones encierra las obligaciones del p. en el concepto de la patria potestad, entendida como el conjunto de derechos y deberes que tienen los padres (en particular el p.) sobre los hijos y para con los hijos, especialmente respecto a su educación.

Para el cumplimiento de su deber el padre

tiene facultad de obrar, facultad que respecto del hijo no es derecho subjetivo, sino poder, potestad, explicación de voluntad superior, puesta al servicio de un interés superior: característica del *officium*, de la función.

Si respecto del hijo la patria potestad es un poder en su relación externa es para el padre un derecho; esto es, derecho a la función y derecho a ejercitarla. Por el derecho civil, por lo tanto, el p. tiene para con los hijos el deber que se resuelve en las tres obligaciones específicas:

a) De alimentarlos (CCE, art. 155). Este grave deber se encuentra sancionado en el CPE, art. 487: considérase delito sustraerse a las obligaciones de asistencia inherentes a la patria potestad.

b) De educarlos (CCE, art. 155) en el sentido más amplio de la palabra, que comprende por lo tanto incluso la tercera obligación, la instrucción. Educación e instrucción que son de interés no sólo del niño y de la familia, sino también del Estado, que espera de él la formación de un buen ciudadano. La falta o descuido de estas obligaciones puede dar lugar al delito de violación de la obligación de asistencia (CPE, art. 487) como reiteradamente ha establecido el Tribunal Supremo declarando que la infracción de los deberes de asistencia no está constituída solamente por la falta de prestación de auxilio económico, sino también por la infracción de los deberes de asistencia moral, educación, instrucción y cuidado de los hijos, o sea, la totalidad de los que impone el art. 155 del CCE. La patria potestad da además al padre:

c) el poder de *representar* a su hijo;

d) el poder de *administración* (v. *Patria Potestad*).

3. Deberes morales para con los hijos. Siendo el p. el jefe de la familia (Efes., 5, 22-32), tiene una posición moral eminente y de responsabilidad ante la ley divina y la conciencia propia lo mismo que ante sus propios hijos. Los deberes de la paternidad se pueden delimitar en cuatro puntos:

a) *para con el cuerpo de los hijos*, dando y conservando la vida que es don de Dios, propiedad de Dios, gloria de Dios. El p. en efecto debe respetar la subordinación esencial de medio a fin, establecida por Dios entre la función material propia del matrimonio y la generación humana: subordinación que hace desordenado e ilícito el uso del matrimonio con la exclusión voluntaria de la procreación. El *non licet* es la ley suprema e inderogable de todo acto contrario al fin querido por Dios en el matrimonio. La vida además debe comunicarse santamente, esto es, llevando una vida morigerada y santificada por la gracia y por el sincero amor familiar;

b) *para con la inteligencia*, el p. debe ser el primer educador de la familia con la práctica de la virtud y bajo el influjo luminoso de la fe cristiana. ¿De qué servirían las hermosas exhortaciones o los consejos más profundos en los labios de un p. que desmintiese éstos y aquéllas con su propia conducta? De aquí nace la obligación grave en el p. de vigilar las amistades, lecturas, conversaciones, etcétera, de sus hijos;

c) *para con la voluntad*, procurando su educación sincera, segura, decidida. La autoridad del p. se deshace cuando en su ejercicio incurre en excesos o en defectos. La dignidad personal (sin cólera, sin brutalidad ni violencia), la habilidad, la discreción, la firmeza, la moderación, el pleno dominio de sí mismo, la justicia, la dulzura son virtudes que deben guiar al p. en la educación de sus hijos;

d) *para con la gracia*. Siendo el p. el sacerdote de la *ecclesia domestica* debe procurar tener siempre consigo a Dios para poder darlo a sus hijos. El p. no puede olvidar que sus hijos antes que suyos son hijos de Dios y llevan su imagen esculpida en el alma. De aquí las obligaciones específicas de la educación religiosa, de las oraciones, del buen ejemplo.

4. Deberes morales para con la mujer y los hijos. - Respecto de las obligaciones del p. para con su mujer y para con la administración de los bienes, v. *Cónyuges (Bienes de los)* y *Familia*.

Siendo el p. jefe de la familia, especificamos aquí sus obligaciones para con los criados o dependientes (v. *Doméstico, Criado*). El p. o patrón no debe olvidar jamás que las personas, a su servicio han renunciado a uno de los bienes más envidiables que es el de la libertad personal. Esto le debe sugerir un espíritu de comprensión, de dulzura, de cortesía, de justicia y caridad. Ha de considerar el p. o patrono que tiene en casa a un hermano menor, a un hijo o a un padre anciano según su edad, por lo cual debe: *a*) mandar a su criado cosas justas y honestas; *b*) enseñarle a hacer lo que no sabe; *c*) tolerar sus defectos; *d*) no permitir que le falte lo necesario no sólo para su alimento y reposo, sino también para otras comodidades; *e*) el p. o patrón no puede ser demasiado exigente y mandar con orgullo o, lo que sería peor, con

palabras vulgares e indecorosas; *f)* debe tener confianza en sus dependientes y exigir a sus hijos el máximo respeto para con los criados. Conceder a éstos algún tiempo libre todos los días, especialmente los festivos, cuidando de que cumplan sus deberes cristianos; *g)* debe vigilar (aconsejando, asistiendo, consolando) a los jóvenes y a las jóvenes que dependan de él para no hacerse culpable ante Dios y ante los padres de éstos. El buen ejemplo y la honestidad son las virtudes fundamentales de todo buen p. y patrón. *Tar.*

BIBL. — Martínez, *Patria potestà*, en *Nuovo dig. it.*, IX, p. 535 ss.; A. Cicu, *La filiazione*, Torino, 1939; *Paedagogium*, ed. La Scuola, Milano; A. Tanquerey, *Theol. mor.*, II, n. 932; I. Card. Gomá, *La familia según el derecho natural y cristiano*, Barcelona, 1934; D. Lord, *Frente a la rebelión de los hijos*, Madrid, 1946; J. M. Lanz, *Autoridad conyugal*, en *Proyección* (1954), 16-21.

PADRENUESTRO. — 1. Noción. - El Padrenuestro es la oración que Jesucristo mismo nos ha enseñado y recomendado: por esta razón se llama *oración dominical* o *del Señor*. En efecto, leemos en el Evangelio: *Vosotros, pues, habéis de orar de esta manera: Padre nuestro*, etc. (Mat., 6, 9 ss.; cfr. también Luc., 11, 1 ss.).

Se compone de un exordio y de siete peticiones; se concluye con el *Amén*. «Es la oración más *excelente*, por haber salido de la mente y del Corazón de Jesús y encierra en siete breves peticiones lo que debemos pedir a Dios como hijos suyos y como hermanos entre nosotros.» (Catecismo de San Pío X, n. 425.)

Es también la oración más *eficaz: a)* por ser la más acepta a Dios, ya que le suplicamos con las mismas palabras que nos ha dictado su Hijo Divino; *b)* porque suscita fácilmente en el alma del que la usa sentimientos de humildad, de veneración, de amorosa y perseverante confianza y de conformidad con la voluntad de Dios, que son las condiciones de una oración bien hecha (véase *Oración*).

Es la regla y el modelo de cualquier otra oración: «si queremos orar recta y convenientemente no podemos decir ninguna otra cosa que no esté contenida en esta oración dominical» (S. Agustín, *Ep. ad Probam*, c. 12, en PL, 33, 502).

2. El exordio. - El exordio, brevísimo por las palabras que lo componen, es importantísimo y cargado de misterio por su contenido (*Catechismus ad parochos*, p. 4, n. 369); y es lo más a propósito para disponer a Dios a dar y a nosotros a recibir sus dones. Porque en una súplica dirigida a un hombre el exordio para estar bien hecho debe ser tal que disponga el ánimo del suplicado a escuchar. En cambio, en una súplica dirigida a Dios el que debe más bien disponerse es el suplicante.

Es preciso ante todo abrir el ánimo a la confianza: por esto se dice *Padre* (cfr. también Mat., 11, 11).

Es necesario apartar el egoísmo, hacerse dignos hijos de un Padre «que hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos y hace llover sobre los justos y los injustos» (Mat., 5, 43): por esto se dice *nuestro* y no solamente *mío*.

Finalmente, las palabras *que estás en los cielos*, a poco que se consideren, mientras que acrecientan la confianza, inspiran sentimientos de humildad y de veneración y enseñan a estimar ante todo las cosas celestiales (cfr. Mat., 6, 33) y a buscar las cosas terrenas sólo en función de las celestes.

3. Tres primeras peticiones. - En las tres primeras peticiones como buenos hijos de Dios pedimos: *a)* que en todo el mundo sea conocido y honrado su nombre; *b)* que venga su reino; *c)* que los hombres en la tierra cumplan su santísima voluntad lo mismo que los ángeles y bienaventurados la cumplen en el cielo.

Ante todo pedimos que sea *santificado* el Nombre de Dios, porque la gloria de Dios debe ocupar en nuestro corazón un puesto por encima de todos nuestros bienes y ventajas.

Por *reino de Dios* se entiende comúnmente un triple reino espiritual: *a)* el reino de Dios en nosotros mediante su gracia; *b)* el reino de Dios en la tierra con la difusión y exaltación de la Iglesia católica; *c)* el reino de Dios en el cielo con nuestra entrada en el paraíso.

En la tercera petición *hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*, pedimos la gracia de hacer en todas las cosas y circunstancias la voluntad de Dios, obedeciendo sus santos mandamientos tan pronta y fervorosamente como los ángeles y bienaventurados le obedecen en el cielo; además pedimos la gracia de corresponder a las inspiraciones divinas y conformarnos con la voluntad de Dios cuando él nos visita con la tribulación.

4. Cuatro últimas peticiones. - En las cuatro últimas peticiones como buenos hermanos pedimos para todos: *a)* el *alimento* espiritual y corporal; *b)* el *perdón* de los pecados;

c) la *defensa* en las tentaciones; d) la *liberación* del mal.

Cada una de las palabras de la cuarta petición *el pan nuestro de cada día dánosle hoy* está llena de profundas enseñanzas. Bástenos notar: 1) el tono lleno de confianza del *dánosle*, en que se siente como el eco de las primeras palabras *Padre nuestro*; 2) la invitación contenida en la palabra *hoy* a desechar toda angustiosa solicitud por el día de mañana (cfr. Mat., 6, 25) y a renovar cada día nuestras súplicas a Dios (cfr. Luc., 18, 1; I Tes., 5, 17).

Las *deudas* de la quinta petición son nuestros pecados que se llaman deudas porque por ellas hemos de satisfacer a la divina justicia en esta vida o en la otra. Condición necesaria para que Dios nos perdone es que también nosotros perdonemos a nuestros hermanos: «porque si vosotros perdonáis a los hombres sus faltas, también a vosotros os las perdonará vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mat., 6, 14 ss.; cfr. también la parábola del siervo deudor: Mat., 18, 35 ss.).

En la sexta petición *no nos dejes caer en la tentación* pedimos a Dios que nos libre de las tentaciones o que al menos nos dé la gracia de superarlas (v. *Tentación*).

Con la última petición *mas líbranos del mal* pedimos a Dios que nos libre del sumo mal que es el pecado y de la eterna condenación que es su pena; y también de cualquier otro mal, al menos de los que nos pueden ofrecer ocasión de pecar. Porque no podemos pretender el quedar exentos en esta vida de todo sufrimiento, de todo lo que nosotros creemos mal, sino sólo de lo que Dios ve que es para nosotros un mal.

En efecto, los sufrimientos de esta vida nos ayudan a hacer penitencia de nuestras culpas, a ejercitar la virtud y sobre todo a imitar a Jesucristo nuestra cabeza, al cual es justo que nos conformemos en los sufrimientos si queremos participar de su gloria (cfr. Mat., 16, 24; Rom., 8, 17; I Ped., 4, 13, etc.).

La palabra *amén* al fin de la última petición significa: así sea, tal como hemos pedido así lo esperamos, y confirma nuestra confianza en las promesas divinas: *os digo: todas las cosas que pidiereis en la oración confiad en obtenerlas y las obtendréis* (Marc., 11, 24).

5. Uso en la liturgia. - En la liturgia es frecuentísimo el uso del Padrenuestro. Desde los tiempos más remotos (cfr. los comentarios de Tertuliano y de S. Cipriano) el Padrenuestro se reza en la Sta. Misa como preparación a la Comunión.

Se reza en el Bautismo, al fin de la Confirmación, en la Extremaunción, en la recomendación del alma, en las Exequias y en casi todas las Bendiciones.

Frecuentemente en los actos litúrgicos el Padrenuestro se reza todo o casi todo en secreto, esto es, en voz baja: esto debiera excitarnos a un recogimiento más íntimo, y a renovar en nosotros el verdadero espíritu de oración conformando nuestras súplicas al modelo de oración que nos enseñó el mismo Jesucristo. *Ses.*

BIBL. — *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos*, p. 4, n. 370-424; *Sum. Theol.*, II-II, q. 83, a. 9; P. Chiminelli, *Il Padre nostro*, Roma, 1941 (copiosísima bibliografía); A. Gubianas, *La oración dominical*, Barcelona, 1948.

PADRES. — 1. Noción. - Son los que nos han engendrado a la vida: el padre y la madre juntos respecto del hijo.

2. Derechos y deberes. - El amor es la obligación fundamental que los padres tienen para con sus hijos: de él surgen todos los demás deberes; cuidar de la vida, de la salud y del desarrollo de los hijos; el deber (por derecho natural e inviolable) de proporcionar a los hijos una buena educación conforme a su estado (can. 1113).

Por su parte tienen derecho a exigir a sus hijos respeto y amor en sus sentimientos, en las palabras y en sus acciones, obediencia en todas las cosas lícitas que se refieren a su educación y al orden doméstico; derecho a los alimentos y a la asistencia de parte de los hijos y a tener parte en la sucesión hereditaria.

La virtud que regula las relaciones entre padres e hijos es la virtud de la piedad, contra la cual se puede llegar a faltar gravemente. V. también las voces: *Familia, Hijos, Madre, Padre. Pal.*

BIBL. — A. Cicu, *La filiazione*, Torino, 1949; A. Brucculeri, *La famiglia cristiana*, Roma, 1944; A. y F. Jambert, *La professione dei genitori*, Milano, 1952.

PADRINO Y MADRINA. — 1. Noción. - Padrino (o madrina) es el que tiene en el bautismo o en la confirmación al bautizando o confirmando. Haciendo esto se hace como de padre (o madre) espiritual del bautizado, el cual, todavía en tierna edad en su vida espiritual, tiene necesidad de que alguno le instruya y le guíe o del confirmado que, des-

tinado a combatir valientemente en defensa de su fe, debe estar amaestrado para luchar.

2. Necesidad. - En el bautismo solemne debe haber al menos un padrino o una madrina; es lícito, sin embargo, emplear un padrino y una madrina (can. 764). En el bautismo, administrado de modo privado, aunque sea por un laico, debe haber un padrino o una madrina si se puede tener sin demasiada incomodidad (can. 762, § 2). Cuando se rebautiza bajo condición, empléese si es posible al mismo padrino o a la misma madrina que en el primer bautismo; si no se puede, no es necesario, pero está permitido emplear un padrino (o una madrina); no se sigue, sin embargo, la cognación espiritual cuando en los dos bautismos no se ha tenido el mismo padrino o la misma madrina (can. 763, § 2).

También en la confirmación, en cuanto sea posible, se ha de tener un padrino o una madrina (can. 793). Está permitido por justo motivo emplear un padrino para varios confirmandos y una madrina para varias confirmandas.

3. Condiciones. - Para ser válidamente padrino (o madrina) en el bautismo es necesario: estar bautizado; tener uso de razón y la intención de ser padrino; no pertenecer a ninguna secta herética o cismática; no ser, con sentencia condenatoria o declarativa, excomulgado o infame *infamia iuris* (v.), o excluído de los actos legítimos eclesiásticos; no ser el padre, la madre o el cónyuge del bautizando; haber sido designado por el bautizando o por sus padres o tutores o a falta de éstos por el que bautiza; es necesario además sostener o tocar por sí o por medio de un procurador al bautizando durante el bautismo o recibirlo inmediatamente de la Sagrada Fuente o de las manos del Ministro del Bautismo (can. 765).

Para poder ser admitido lícitamente como padrino o madrina en el bautismo es necesario: haber cumplido los catorce años de edad, a no ser que por justo motivo el ministro del sacramento juzgue de otra manera; no ser excomulgado por un delito notorio (aunque no haya sentencia), o excluído de los actos legítimos eclesiásticos o entredicho o público criminal, o infame *infamia iuris aut facti* (como lo son, p. ej., los que notoriamente son masones o están afiliados al comunismo, o viven públicamente en concubinato); conocer los primeros rudimentos de la fe; no ser novicio o profeso en una orden o congregación religiosa, a no ser que exista alguna necesidad y el consentimiento del Superior; no estar constituido en estado clerical (a menos que el propio Ordinario lo permita).

Para ser padrino (o madrina) en la confirmación, además de los requisitos para ser padrino en el bautismo, es necesario: estar confirmado, y tocar físicamente por sí o por medio de un procurador al confirmando durante la administración de la confirmación (can. 795).

Para poder ser admitido lícitamente como padrino (o madrina) además de las cualidades requeridas a este fin, en la confirmación es necesario que la persona sea diversa del padrino (o de la madrina) del bautismo, salvo que, por un motivo justo, el ministro del sacramento juzgue de otra manera, o que la confirmación sea administrada inmediatamente después del bautismo; debe ser también del mismo sexo que el confirmando, salvo parecer contrario del ministro, por un motivo plausible y en un caso particular (canon 796).

El que presenta como p. (o madrina) a una persona inhabil para este oficio o que no puede ser admitida lícitamente, lo mismo que el que hace de p. (o de madrina) en estas condiciones, peca; la culpa es generalmente grave.

No es nunca lícito ser p. (o madrina) en un bautismo administrado por un hereje o un cismático; es lícito asistir como simple testigo, por motivos graves, y a condición de que las circunstancias demuestren que esta asistencia no es una aprobación de la secta.

4. Efectos. - En la medida de lo posible, y siempre que los padres o tutores no lo hagan, el padrino (o la madrina) está obligado a cuidar de la instrucción religiosa de su hijo espiritual y a volverle, con consejos y advertencias, a la práctica de los deberes cristianos si los descuida (cáns. 769, 797). Estas obligaciones son graves. Entre el padrino (o la madrina) y el bautizado o confirmado existe un vínculo de cognación espiritual; entre el bautizado y el padrino (o la madrina) de bautismo constituye esta cognación o parentesco un impedimento dirimente del matrimonio (can. 1079), por lo cual los pecados carnales que pudieran cometer entre ellos son incestuosos. *Man.*

BIBL. — V. Coure, *De patrinis*, en *Collationes brugenses*, 21 (1921), 15-27; 102-110; R. I. Kearney, *Sponsor at baptism according to the code of canon law*, Washington, 1925.

PAGO. — 1. Noción. - En sentido estricto se entiende por p. la prestación de una cosa

debida, la solución de una deuda (v.). La obligación, por su naturaleza, tiende a un fin, es un vínculo destinado a cesar, y el modo natural de extinción debiera ser el cumplimiento por parte del obligado. Pero el interés del acreedor puede ser satisfecho también de otra manera, sea por una ejecución forzada en forma específica, sea por el equivalente, con el resarcimiento del daño, a cargo del deudor incumplidor.

El cumplimiento de la prestación debida puede ser obra también de un tercero extraño y en este caso la obligación del deudor se extingue por reflejo, porque el acreedor no puede pretender recibir dos veces lo que le era debido. Finalmente, hay otros medios de extinción de la deuda independientes del cumplimiento: unos por compensación, otros por remisión.

El término *cumplimiento* corresponde al que tradicionalmente se llama pago. El p., acto jurídicamente notable, no es un negocio jurídico que requiera una voluntad específica del deudor. Mucho menos es necesaria para la esencia y validez del p. la voluntad de aceptarlo por parte del acreedor. Estamos en materia de estricta justicia y más que mirar al ánimo con que se cumple la obligación se mira a la equivalencia entre lo que se debe y lo que se presta. El deudor en el cumplimiento de las obligaciones debe usar sin embargo la diligencia de un buen padre de familia y la obligación debe ser cumplida exactamente.

2. Quién puede cumplir. - Ante todo el deudor, pero también un tercero cualquiera, puede pagar por el deudor, aun contra la voluntad del acreedor *(solvere pro ignorante et invito cuique licet)*, cuando no se trate de prestación infungible, que el acreedor tenga interés objetivamente valorable de ver cumplida personalmente por el deudor.

El p. del tercero puede ser rehusado legítimamente por el acreedor, cuando el deudor haya manifestado su oposición; la oposición del deudor autoriza a rehusar la oferta, pero no es vinculativa para el acreedor, el cual puede por su parte recibir este p.

3. A quién se debe pagar. - El p. se ha de hacer al acreedor o a su representante o también a la persona indicada por el acreedor o autorizada por la ley o por el juez para recibirlo (CCE, art. 1162).

Para la plena eficacia jurídica del p. se requiere la capacidad del destinatario, en el sentido de que el pago hecho al incapaz, libera al deudor, sólo y dentro de los límites en que este pago se convierta en utilidad del acreedor. Igualmente sería válido el pago hecho a un tercero cuando este pago se convirtiera en utilidad del acreedor (CCE, artículo 1163).

La obligación se extingue igualmente si se hace el pago de buena fe al que está en posesión del crédito (CCE, art. 1164).

El presupuesto del p. es el débito correspondiente. El objeto del p. debe ser el contenido de la prestación obligatoria. No se está obligado a dar una cosa distinta, ni se puede liberar uno mediante una prestación con diverso contenido (CCE, art. 1166). A no ser que se haya establecido otra cosa en contrato anterior se ha de pagar toda la deuda de una vez y no en partes sucesivas (CCE, artículo 1169); además para que la deuda cese es necesario que el deudor tenga la libre disposición de la cosa debida y capacidad para enajenarla (CCE, art. 1160).

4. Condiciones del p. bajo el aspecto ético. - Estas determinaciones jurídicas en orden a los pagos se han de observar normalmente incluso en conciencia, porque tienden a definir exactamente la equivalencia entre dar y tener y sirven de tutela al crédito. Por parte del acreedor, fuera de la estricta justicia, están además las exigencias de la caridad, que han de ser respetadas. Lo mismo se diga, aun cuando más raramente, del deudor con respecto al acreedor. El Código de derecho canónico (can. 1529) en materia de pagos acepta el derecho civil; por lo cual en España hay que atenerse al derecho civil español.

Por lo que se refiere a la solución en relación a la variación del poder adquisitivo de la moneda, a la cuestión de si en las obligaciones pecuniarias vale o no el principio nominalista según el cual las deudas pecuniarias se han de pagar según el valor nominal de la moneda vigente en el momento de la convención (v. *Préstamo*). *Pal.*

BIBL. — V. los tratados de derecho civil y los tratados morales de *iustitia et iure:* p. ej., G. Waffelaert, *De iustitia*, Brugis, 1885, p. 445; G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935; P. Palazzini, *Postille al trattato de iustitia et iure*, *Miscellanea in honorem Petri Parente*, Roma, 1956, p. 364-376.

PALIO. — 1. Naturaleza y significado del p. - Es una banda de lana blanca con seis cruces que rodea los hombros y termina delante por el pecho y detrás por la espalda con dos fajas del mismo color blanco. Es el signo de la plenitud del oficio pastoral y del poder y por esta razón puede ser llevada siempre

y en todas partes por el Sumo Pontífice. Compete también a los Metropolitanos o Arzobispos, los cuales, por consiguiente, deben pedirlo (postulación) bien personalmente, bien por medio de un procurador (abogado consistorial) al Sumo Pontífice, en consistorio, dentro de los tres meses de la consagración o de la promoción.

2. DESTINACIÓN Y USO DEL P. - Una vez concedido no puede ser ni prestado ni donado ni dejado en herencia: en caso de traslado a otra sede metropolitana, debe ser postulado un nuevo p. Todos los palios obtenidos por el Arzobispo en vida deben ser sepultados con él.

El p. lo usa el Arzobispo dentro de los confines de su provincia eclesiástica, en los pontificales solemnes de los días prescritos (en el Pontifical Romano son 24, a los que hay que añadir las fiestas principales de la propia Iglesia y otras por particular indulto). Jurídicamente son ilícitos los actos tanto de jurisdicción metropolitana como de orden episcopal en que se requiera el uso del p. puestos por el Arzobispo antes de que el p. le sea impuesto (can. 276). *Fel.*

BIBL. — L. GROMIER, *Prerogatives archiepiscopales et généralités épiscopales*, en *Les quest. liturg. et paroiss.*, 8 (1923), 267-272; 9 (1924), 68-74, 109-116.

PANGE LINGUA. — 1. NOCIÓN. - Himno eucarístico compuesto por Sto. Tomás de Aquino que canta maravillosamente los más difíciles conceptos teológicos de la presencia real y de todo el misterio eucarístico. Consta de seis estrofas.

Forma parte del Oficio del *Corpus Christi*, que el santo compuso por orden de Urbano IV (1264).

2. METRO Y CONTENIDO. - Sto. Tomás compuso en el metro usado por Venancio Fortunato para su *Pange lingua Gloriosi lauream certaminis...* (el himno de Maitines para el tiempo de Pasión y para las fiestas de la Sta. Cruz). Se inicia con una invitación a los fieles a cantar el misterio del Cuerpo y de la Sangre del Hombre-Dios, derramado por el bien de la humanidad. Pasa después a evocar la escena de la institución de tan grande misterio en la última cena y se extiende en la manera como Jesús está presente bajo las especies eucarísticas. Cierra el himno una nueva invitación a la adoración: *Tantum ergo...* (v.) y una doxología que es como el eco del cántico eterno a la gloria de Dios.

3. USO LITÚRGICO. - Es el himno de vísperas del *Corpus Christi*, pero se canta con frecuencia en las funciones eucarísticas, sobre todo en las procesiones del Smo. Sacramento. Las dos últimas estrofas se cantan siempre que se da la Bendición eucarística (v. *Tantum ergo*). *Pal.*

BIBL. — W. FABER, *Le St. Sacrement*, París, 1857, p. 2 ss.; R. LOUIS, *St. Thomas liturgiste*, en *Revue des jeunes*, 2 (1920), 192 ss.; V. AUGILETTI, *L'Eucarestia nella poesia*, Milano, 1939.

PARAFRENIA. — 1. CONCEPTO. - Equidistante de la paranoia pura (v.) y de la variedad paranoide de la esquizofrenia (v.) está la psicosis alucinatoria crónica llamada también delirio alucinatorio crónico o —con un término forjado por Kraepelin— parafrenia. Trátase de una psicosis caracterizada especialmente por estos cuatro elementos: *a*) una construcción delirante sistematizada que toma forma y sustancia poco a poco y suele manifestarse como delirio de persecución; *b*) la presencia de alucinaciones que sostienen y alimentan el delirio; *c*) la irreductibilidad de la convicción delirante a cualquier tentativa de disuasión lógica; *d*) la integridad de la inteligencia (fuera del delirio) y la falta de cualquier señal de desintegración de la personalidad.

Como se ve, la p. se distingue netamente de la paranoia pura por la presencia de las alucinaciones, y se distingue de la esquizofrenia paranoide por la sistematización más coherente del delirio, por la integridad intelectiva y por la falta de síntomas disociativos.

2. CURSO. - El curso de la p. es por lo general lento y subrepticio; suele iniciarse con una esfumada sensación de malestar, con cierta depresión del humor, con vagas ideas de desconfianza. Más tarde ésta comienza a repercutir en la conducta del enfermo que se hace sospechoso, tiende a apartarse y se declara cada vez más explícitamente víctima de persecuciones por parte de familiares o extraños, los cuales suelen servirse de raros y misteriosos medios (ondas, rayos, influjos telepáticos, etc.) para obrar a distancia sobre él.

Llegados a este punto el síndrome delirante se refuerza —alimentado por algún suceso exógeno o endógeno— y hace inútil cualquier tentativa razonada de disuasión: la mente del enfermo vivirá a partir de este momento toda presa y absorbida por su delirio.

3. REFLEJOS MORALES. - Incurable e insanable como el paranoico, el parafrénico es igualmente irresponsable de las acciones y más de

los delitos eventualmente cometidos por él bajo el impulso de sus manifestaciones delirantes o como reacción a las mismas manifestaciones. Para otros corolarios morales, v. lo que decimos en las voces *Paranoia* y *Esquizofrenia*. *Riz.*

BIBL. — M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1954.

PARÁLISIS. — 1. CONCEPTO Y DEFINICIÓN. Todo movimiento voluntario es efectuado mediante la sinérgica actividad de dos sistemas de neuronas (por neurona se entiende ia fibrocélula nerviosa): una central o piramidal, o córticoespinal, que comprende las células piramidales de la corteza cerebral motriz y sus prolongaciones que descienden a lo largo del tronco encefálico y la medula espinal para terminar alrededor de las células motrices del lado opuesto; el otro periférico, representado por grupos celulares (células motrices) del tronco encefálico y de la medula espinal y de las correspondientes fibras destinadas a los músculos de la misma mitad del cuerpo.

Toma el nombre de p. la supresión de la motilidad y puede deberse a la interrupción, destrucción, compresión, etc., de las vías del movimiento en cualquier punto de su recorrido. Por esta razón los caracteres de la p. son notablemente distintos (y la apreciación de esta diversidad consiente al clínico el diagnóstico exacto de la sede de la neuropatía y facilita sus providencias terapéuticas) según que la lesión haya atacado las neuronas centrales o las periféricas. En este último caso (p. periférica o fláccida) se observa junto a la p. muscular, o sea a la pérdida de los movimientos, la pérdida del tono muscular o del trofismo de la musculatura (atrofia). En el caso de las p. centrales (espásticas) se comprueba la pérdida de sola la motilidad voluntaria; el trofismo muscular se conserva; el tono y los movimientos reflejos son más bien exaltados.

2. LOS PRINCIPALES TIPOS DE P. - Respecto de su patogénesis las p. (cuando son incompletas toman el nombre de parexias) se dividen en orgánicas y funcionales, según que sean, o no, debidas a lesiones anatómicas. Las más características p. funcionales se observan en el histerismo (v.).

Respecto de su distribución las p. toman el nombre de *tetraplejía* cuando la motilidad se suprime en los cuatro miembros; *paraplejía cervical* (o superior) cuando la p. ataca los dos miembros superiores; *paraplejía crural* (o inferior o, simplemente, paraplejía) cuando la p. ataca los miembros inferiores; *monoplejía*, si la p. interesa un solo miembro; *prosoplejía*, la p. de la cara; *oftalmoplejía*, la de los músculos oculares, etc.

Muchos síndromes morbosos se acercan por su denominación a la p.: no juzgamos superfluo mencionar algunos.

a) La *p. agitante* (llamada más comúnmente *morbo de Parkinson*, del nombre del médico inglés que primero la describió) es una neuropatía crónica que ataca generalmente a individuos de edad avanzada y se manifiesta con tremor característico, con una hipertonía muscular especial, con una gran lentitud de los movimientos voluntarios y con modificaciones particulares de la mímica y de la fonación, no tiene nada que ver por tanto con la parálisis si no es el nombre.

b) La *p. ascendente* (de Landry) es un síndrome que puede ser producido por violentas inflamaciones de la medula espinal *(mielitis)* o de los nervios espinales *(radiculoneuritis)* y se caracteriza por p. que iniciada en los miembros inferiores sube rápidamente a los superiores y alcanzado el bulbo puede atacar los centros de la respiración y del corazón determinando en poco tiempo la muerte del enfermo.

c) La *p. bulbar* puede ser aguda o crónica. Se trata de formas morbosas gravísimas con p. de la cara, lengua, fauces y con trastornos de la palabra y de la deglución: estas formas son habitualmente letales por p. respiratoria y cardíaca.

d) La *p. seudobulbar* es bastante semejante a la anterior, pero menos grave, surge por una lesión bilateral de la neurona piramidal en su recorrido intracerebral.

e) Las *p. cerebrales* infantiles representan las formas más frecuentes de las cerebropatías infantiles (v. *Cerebropatías*).

f) En cambio, la *p. infantil* (o — con término más científico — la *poliomielitis anterior aguda* de Heine-Medin) es una enfermedad infecciosa debida a un virus neurótropo especial, la cual ataca preferentemente a los niños, tiene carácter epidémico y determina lesiones destructivas sobre todo en grupos más o menos circunscritos de células motrices espinales, con consiguientes p. atróficas.

g) La *p. espinal espástica* es una rara enfermedad juvenil, familiar, de lentísimo curso, que se inicia en los miembros inferiores y se caracteriza por una señaladísima espasticidad (o hipertonía) de los músculos enfer-

mos. Depende de la degeneración de los haces piramidales.

h) A la *p. progresiva* dedicamos un artículo entero, incluso en vista de su inportancia bajo el aspecto moral. Nos limitamos aquí a señalar que los no médicos dan con frecuencia el apelativo de progresivos a algunos sindromes paralíticos que van avanzando en gravedad; pero éste es un error y la denominación se ha de reservar exclusivamente a una meningoencefalitis particular de naturaleza sifilítica, la cual por añadidura tiene muy poco de paralítica, aunque gira en torno de trastornos de las pupilas, de la palabra, de los reflejos y de la psique.

3. Reflejos morales. - La p. de suyo no disminuye la imputabilidad. Ésta podrá reducirse —y a veces incluso abolirse— cuando (como en la p. progresiva) coexisten trastornos mentales. *Riz.*

BIBL. — M. Gozzano, *Trattato delle malattie nervose*, Milano, 1951.

PARÁLISIS PROGRESIVA. — 1. Definición y naturaleza. - La p. progresiva, llamada también demencia paralítica, es una gravísima enfermedad de origen sifilítico. Consiste anatómicamente en un proceso inflamatorio particular que ataca preferentemente la corteza cerebral y las meninges adyacentes. Su cuadro clínico está constituído por dos grupos de síntomas —neurológicos y psíquicos— y suele manifestarse unos diez años después de haber ocurrido el contagio luético. En algún caso raro, de inicio precocísimo (infanto-juvenil), la p. progresiva se deriva de una sífilis hereditaria.

2. Sintomatología. - Los síntomas neurológicos más característicos y constantes de la p. progresiva son: *trastornos de la palabra* (disartría); trastornos pupilares (pupilas pequeñas, irregulares, rígidas a la luz); *tremores* (más evidentes en los labios y en los dedos); *desórdenes* en la escritura y en los reflejos. A veces existen también crisis epilépticas y ataques apopletiformes seguidos de parálisis transitorias.

Los síntomas psíquicos son variadísimos y según que prevalezcan los de un tipo o de otro se habla de una forma neurasténica (con preocupaciones vagas, malestares, etc.), una forma expansiva (con euforia, excitación, delirios extravagantes de grandeza), una forma depresiva (con sensación de desesperación, inverosímiles delirios hipocondríacos o de ruina, etc.). Con el progreso del mal se va abriendo camino y adquiere cada vez más importancia el decaimiento intelectivo, la demencia y los paralíticos, en su fase terminal, se ven reducidos a una vida puramente vegetativa.

3. Tratamiento. - Hasta hace pocos decenios la p. progresiva terminaba casi fatalmente en la tumba a los dos o tres años de su comienzo. Los modernos métodos terapéuticos obtienen a menudo la regresión del mal con conclusiones clínicas tan buenas a veces que permiten al enfermo el retorno pleno a la vida social y laboral anterior. Estos métodos fueron instaurados por el clínico vienés Wagner von Jauregg, que trató a los paralíticos con injertos de sangre malárica: aparecida la enfermedad se deja que tengan lugar de diez a veinte accesos febriles, después se corta la infección con quinina y se pasa a la cura antiluética farmacológica (con preparados arsenicales, bismúticos y mercuriales).

Algunos en lugar de la malaria usan otros medios piretógenos. Recientemente ha tomado merecidamente grande importancia la terapia penicilínica en dosis elevadísimas.

4. Cuestiones morales. - El paralítico progresivo puede ser considerado (aparte de su eventual responsabilidad en causa) irresponsable desde el principio de la enfermedad porque ésta ataca electivamente la corticalidad cerebral.

Impónese en estos casos el diagnóstico precoz (relativamente fácil con el examen de las pupilas y pronto controlable con los análisis del líquido cefalorraquídeo): esto tanto para evitar que el enfermo cometa graves errores y faltas, o descuide sus deberes o derroche su dinero, ocasionando notables daños a sí y a sus familiares, como para permitir la intervención oportuna de aquellos medios terapéuticos racionales anteriormente recordados; medios tanto más eficaces cuanto más precoz sea su empleo, ya que las lesiones cerebrales producidas por el espiroqueta son irreversibles y cuanto más tiempo pasa menos fácil, duradera y completa es la regresión de los síntomas morbosos. *Riz.*

BIBL. — U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma, 1946; M. Gozzano, *Trattamento delle malattie nervose*, Milano, 1946.

PARANOIA. — 1. Concepto. - La p. pura no es una enfermedad verdadera y propia, sino una anomalía constitucional que —más o menos latente en la edad juvenil— se manifiesta más tarde, y lentamente se desarrolla con la creación de un delirio sistematizado y lúcido, sólidamente cimentado en una fe inquebran-

table y en una notable capacidad de critica, que puede ser aguda y sutil, pero siempre unilateral.

Antes de que aparezca el delirio la constitución psicopática del futuro paranoico (denominada constitución de tipo defensivo por la moderna psiquiatría francesa) suele revelarse con una tendencia a las cavilaciones y a los sofismas y con notas de desmesurado orgullo, de vanidad, de desconfianza para con el prójimo: caracteristicas de temperamento que se encuentran más tarde, declarada la enfermedad, en la base de todo delirio.

Obsérvase, finalmente, que muchos de estos jóvenes candidatos a la p. son autodidactas, inadaptables, insociables.

2. Delirios de los paranoicos. - Los delirios de los paranoicos son lúcidos, no desembocan nunca en el absurdo o en lo fantástico, informan toda la conducta del enfermo, no van acompañados nunca o casi nunca de alucinaciones ni conducen jamás a un verdadero decaimiento demencial. Esto les distingue de las manifestaciones delirantes de la demencia precoz paranoide, de la parálisis progresiva (v.) y de otras psicosis (v.). Estos delirios se pueden reducir, fundamentalmente, a dos tipos: el delirio de grandeza y el delirio de persecución.

a) El *delirio de grandeza* se deriva del concepto excesivamente orgulloso que el sujeto posee de su propia personalidad psicofísica o, mejor, de un componente determinado de esta personalidad: de aquí el delirio de grandeza genealógica (el enfermo se cree el heredero desconocido de una dinastía real), el delirio de grandeza inventiva o seudocientífica (al que pertenecen los numerosos descubridores del movimiento continuo y de la cuadratura del círculo), el delirio de grandeza política, el religioso, el erótico, etc.

b) El *delirio de persecución* nace de un sentimiento de desconfianza hacia el prójimo y a menudo trae su brote inicial de una injusticia sufrida o también de un fracaso que el paranoico se niega a atribuir a su propia insuficiencia o a circunstancias desafortunadas, para acusar de él a personas o categorías de personas determinadas (los comunistas, los fascistas, los judíos, etc.) según las circunstancias o la moda del tiempo. Sospechoso, sombrío, suspicaz, desconfiado el delirante de persecución ve en todas partes manejos o complots tramados para hacerle daño, interpreta los gestos, discursos o sucesos más triviales atribuyéndolos a su persona y —finalmente exasperado y sin poder aguantar ya más— se ve arrastrado por el impulso de la defensa y la reacción convirtiéndose de perseguido en perseguidor. Entonces será un perseguidor astuto, inflexible, despiadado: de aquí que no son raros los homicidios y heridas producidas contra aquellas personas inocentes a las que el paranoico cree identificar con sus perseguidores.

Muy afines al delirio de persecución son el delirio de los pleitos (por efecto del cual el enfermo se mete en una serie de procesos más o menos disparatados que a menudo sólo consiguen reducirle a la miseria y convencerle cada vez más de que los magistrados le niegan la razón por prejuicios o por corrupción), y el delirio de los celos donde el objeto de la persecución es el cónyuge al que se juzga infiel y se somete a continuos ultrajes y vejaciones.

3. Corolarios jurídicos y morales. - La p. —siendo como hemos dicho más una anomalía constitucional que una verdadera psicosis— es insanable e incurable y fatalmente va empeorando con los años hasta hacer al enfermo muy a menudo socialmente peligroso: de aquí la conveniencia de recogerle en un hospital psiquiátrico apenas se sospeche del peligro de su enfermedad sin esperar a que realice un grave delito.

En las formas iniciales en que el enfermo presenta aún dudas y lagunas en sus propios convencimientos delirantes puede ser de alguna ayuda una sabia psicoterapia; pero también en esto conviene tener gran prudencia, dada la suspicacia y tenaz espiritu de venganza de estos sujetos, siempre inclinados a atribuir a los demás sus propios desengaños y fracasos. Es muy difícil además poder recoger a tiempo en un manicomio al paranoico, el cual —convencido de que no está enfermo y habilísimo en disimular su propio delirio— está presto a recriminar y protestar contra la pretendida violencia de sus padres y del médico que quieren internarlo, y no duda en recurrir a sus conocidos, a los periodistas, y no rara vez, a los mismos magistrados para conservar su libertad apenas se da cuenta de que está en peligro.

Todo delito realizado por los paranoicos como efecto de sus delirios escapa a cualquier sanción, tratándose de un hecho cometido por un individuo privado de la facultad de entender y querer rectamente.

Bastante más delicada puede presentarse la valoración moral si se trata de un paranoico con delirio religioso que presuma de

tener manifestaciones místicas. Y como (ya antes lo hemos señalado) estos enfermos inspiran toda su conducta en el contenido de su propio delirio no es fácil al principio —si no se emplea una inteligente indagación psiquiátrica — la determinación de la enfermedad. Ayuda sin embargo tener presente que estos paranoicos —convencidos de ser destinados a realizar una misión sobrenatural para salvar la humanidad en peligro— no se limitan nunca a obras personales de ascética religiosa, sino que asumen muy pronto actitudes y conducta de reformadores, de apóstoles, desprecian fanáticamente la autoridad constituida, y así, en breve plazo, revelan su locura, no obstante el coro entusiasta de más o menos numerosas almas sencillas, no siempre inmunes también ellas de notas paranoideas o histéricas y —a veces— en los mismos pretendidos milagros de estos enfermos turbulentos. *Riz.*

BIBL. — LÉVY-VALENSI, *Précis de psychiatrie*, París, 1926; E. TANZI y E. LUGARO, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1926; G. MOGLIE, *Manuale di psichiatria*, Roma, 1930; M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1954.

PARENTESCO ESPIRITUAL. — 1. NOCIÓN. Es el que contraen entre sí el bautizado con el bautizante y con su padrino y madrina (v. *Bautismo, Padrino*).

2. EL IMPEDIMENTO. - Según los cans. 1079 y 768, el matrimonio está prohibido entre el bautizante y el bautizado, así como entre el padrino y su ahijada y la madrina y su ahijado. Es impedimento dirimente de grado menor. Su dispensa es fácil. Nace tan sólo del bautismo válido, sea solemne o privado. Antes del Código se extendía más. No nace de la Confirmación (v.). *Bar.*

BIBL. — V. CONCKE, *De impedimento cognationis spiritualis*, en *Collationes brugenses*, 26 (1926), 385-388; F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, V, Torino-Roma, 1947, p. 523-35; P. GUIDI, *Cognazione*, en EC, III, 1931-35.

PARENTESCO LEGAL. — 1. NATURALEZA DE ESTE IMPEDIMENTO. - Con relación a esta materia el Código canónico canoniza o, mejor, hace suya la ley vigente en cada país, de manera que este impedimento existe tan sólo donde la ley civil lo reconoce y en la misma medida o extensión, es decir, como dirimente o como impediente (can. 1059):

El p. legal proviene de la adopción de una persona, la cual adopción, a semejanza del p. natural, produce las mismas relaciones de consanguinidad y afinidad. *Bar.*

2. EL P. LEGAL EN LA LEY CIVIL ESPAÑOLA. La ley civil española establece impedimento dirimente entre el padre o madre adoptante y el adoptado; entre éste y el cónyuge viudo de aquéllos; y entre aquéllos y el cónyuge viudo de éste. Igualmente entre los descendientes legítimos del adoptante con el adoptado mientras subsiste la adopción (CCE, artículo 84, 5.° y 6.°) (v. *Adopción*).

Aunque el impedimento del p. legal esté tomado del Código civil, la dispensa en los matrimonios canónicos ha de ser concedida por la Santa Sede, siendo éste uno de los casos más típicos de *canonización* de una ley civil. *Tr.*

BIBL. — E. F. REGATILLO, *Parentesco legal*, en *Sal Terræ*, 22 (1933), 554-556; C. BERNARDINI, *De impedimento cognationis legalis*, en *Apollinaris*, 8 (1935), 440 ss.; P. GUIDI, *Cognazione*, en EC, III, 1931-1935.

PARO. — 1. CONCEPTO. - Es la condición del que no encuentra satisfecho su deseo de trabajo u ocupación. En los sistemas económicos en los que prevalece el régimen de salariado existe un p. de fondo constituído por los trabajadores que se pasan de una ocupación a otra a causa de los quebrantos que normalmente se manifiestan en el sistema económico de concurrencia imperfecta. El volumen del p. varía sensiblemente en el tiempo ya por el carácter estacional de determinados trabajos, especialmente en agricultura, ya por la alternativa de períodos de expansión en la marcha de los negocios y de períodos de depresión. Las transformaciones técnicas y la aplicación impreparada de medios mecánicos pueden dar lugar a la formación del p. tecnológico, el cual se reabsorbe sin embargo gradualmente por efecto del incremento de las posibilidades de la producción debidas precisamente al progreso técnico.

Más grave es este fenómeno cuando toma un carácter permanente (p. estructural) a causa de un grave y profundo desequilibrio entre las disponibilidades de trabajo, los medios de producción y el capital en general.

2. REMEDIOS. - El p. en estas diversas manifestaciones es una de las plagas más graves de la sociedad moderna por las consecuencias negativas sobre la ganancia del trabajador, sobre la solidez de la familia, sobre la estabilidad social. El p. es la razón principal del pauperismo moderno. Frente a él el Estado tiene un deber preciso de intervención, bien promoviendo el seguro contra el peligro del p., bien asistiendo a los parados, bien creando nuevas condiciones del ambiente y nuevas

ocasiones de trabajo (política de crédito, trabajos públicos). *Gol.*

BIBL. — W. H. Beveridge, *Unemployment*, Londres, 1930; A. S. Pigou, *The theory of unemployment*, Londres, 1933; J. M. Keynes, *La teoria generale dell'occupazione, interesse e moneta*, Torino, 1947; *Travaux du congrès international des sciences économiques*, París, 1937.

PÁRROCO. — 1. Noción. - El p. es el sacerdote o la persona moral a quien se confía en título una parroquia, con la carga de la cura de almas que ha de ejercitar bajo la jurisdicción del Ordinario del lugar. La persona moral a quien se confía la parroquia ejerce la cura de almas mediante un Vicario perpetuo.

El p. es por lo tanto el verdadero pastor del pueblo fiel y ejerce sobre él un poder ordinario de foro interno además naturalmente de un poder dominativo: tiene además la administración de los bienes de la parroquia, del beneficio, solo o asistido del *consilium fabricæ*, de la iglesia.

El p. es de suyo inamovible y debe tener de ordinario una sola parroquia: su jurisdicción no puede ser suprimida arbitrariamente por el Ordinario, pero puede ser limitada por justas y graves razones; más aún, el Ordinario, que sigue siendo el Pastor primero de la diócesis, puede designar para algunos actos aislados del ministerio parroquial a otras personas. Según la norma del § 2 del can. 451, se considera párrocos a todos los efectos a los cuasipárrocos, que rigen las cuasiparroquias, y los vicarios parroquiales que tengan plena potestad parroquial.

2. Nombramiento. - Corresponde al Obispo nombrar e instituir los párrocos; se excluye al Vicario general, y el Vicario capitular puede solamente confirmar el p. elegido o aceptar el presentado, concediendo al uno y al otro la institución; el mismo Vicario capitular puede sin embargo nombrar párrocos en las parroquias de libre colación, transcurrido un año de la vacación de la sede. Todos estos derechos los tiene también el Vicario general, si la sede está impedida (can. 429, § 1).

Si para la provisión de la parroquia está en uso la forma del concurso, es necesario observarla: de otra suerte el Obispo puede de suyo proceder al nombramiento, pero teniendo presente la obligación de escoger al más idóneo (a su juicio).

El p. tiene la cura de almas desde el momento en que toma posesión de su beneficio: entonces debe emitir la profesión de fe.

3. Derechos y obligaciones. - Los principales derechos del p. son: conferir solemnemente el Bautismo; llevar públicamente la Sda. Eucaristía a los enfermos de la parroquia; administrar el Viático y la Extremaunción a los moribundos (salvo en los casos exceptuados por el derecho); publicar los matrimonios y las ordenaciones sagradas que se hayan de celebrar; asistir al matrimonio e impartir la bendición nupcial; hacer los funerales a sus feligreses y a los que hayan elegido para esto su iglesia; bendecir las casas el Sábado Santo; bendecir la fuente bautismal este mismo día; hacer procesiones públicas y dar bendiciones solemnes fuera de la iglesia parroquial. Sin embargo, en la iglesia capitular estas funciones puede reservárselas el cabildo y en lo que se refiere a las procesiones están en vigor los derechos adquiridos por otros (v. más detalladamente en *Funciones parroquiales*).

El p. tiene derecho a particulares prestaciones, por el ejercicio del culto divino y con ocasión de la administración de los sacramentos y de los sacramentales: estas prestaciones las define generalmente la Curia diocesana o el Conc. provincial y corresponden al p., aunque otro las realice con su consentimiento.

El p. además es administrador de los bienes parroquiales y representa jurídicamente a la parroquia, al beneficio y a la iglesia parroquial; estos dos últimos tienen personalidad distinta de la parroquia. Tiene por derecho la facultad de dispensar en casos singulares de la ley de la abstinençia y del ayuno y de la observancia del día festivo.

Las obligaciones principales del p., además de las que proceden de su oficio y que le obligan por lo tanto por deber de justicia son la residencia en la casa parroquial, la aplicación de la misa para el pueblo en los días prescritos, tener al día los registros parroquiales.

Como padre y pastor de las almas debe cuidar por todos los medios posibles de la instrucción y formación religiosa de los fieles, promover el ejercicio de las virtudes cristianas y favorecer todas las obras de asistencia, incluso materiales, útiles a su pueblo. Particularmente debe instituir las diversas asociaciones de Acción Católica, crear o favorecer las instituciones de beneficencia y de asistencia espiritual a los jóvenes, a los pobres, a los débiles, a los huérfanos y a todos aquellos que se encuentran en mayor necesidad.

El p. inamovible puede ser removido por vía judicial por un crimen que lo haga indigno de su oficio, y por vía administrativa en los casos y según el modo señalado por el Código (cáns. 2147 ss.). *Fel.*

BIBL. — M. DE ARQUER, *Los párrocos en el nuevo Código de derecho canónico*, en *Res. ecles.*, 9 (1917), 705-18; V. RUSSO, *Codex parochorum*, I, Acireale, 1927; E. SUÁREZ, *De remotione parochorum aliisque processibus tertiæ partis Lib. IV Cod. iur. can.*, Roma, 1931; L. FANFANI, *De iure parochorum ad normam Codicis iuris canonici*, Torino-Roma, 1936; C. DELGADO, *De relationibus inter parochum religiosum et eius superiores regulares*, Roma, 1940; E. LOMBARDI, *De pastorum obligatione applicandi Missam pro populo*, Roma, 1940; E. F. REGATILLO, *Derecho parroquial*, Santander, 1933.

PARROQUIA. — 1. NOCIÓN. - Con el nombre de p. puede entenderse el conjunto de los fieles que están bajo la jurisdicción del párroco o también la iglesia donde éste ejercita sus funciones, o también más propiamente, el territorio con los fiele sconfiados al párroco *(plebs christiana coadunata pastori)*.

2. DATOS HISTÓRICOS. - En los primeros tres siglos de la Iglesia existía una estricta unidad y centralización del gobierno eclesiástico diocesano: el Obispo era el jefe monárquico de la comunidad local y el administrador de todas las funciones espirituales y temporales.

En el siglo IV se comenzaron a introducir las parroquias en la campiña, para proveer a las necesidades espirituales de los numerosos convertidos a la fe de Cristo. En la ciudad episcopal la cura de las almas continuó hasta alrededor del s. X, siendo ejercitada por el Obispo directamente o mediante los sacerdotes de su catedral; de manera que había una sola p. urbana, y un solo párroco: el Obispo, aun cuando en la ciudad episcopal se encontraran otras iglesias, las cuales jamás fueron parroquiales independientes en el verdadero sentido de la palabra, con excepción de Alejandría y Roma. Con el desarrollo de la vida canonical los miembros del cabildo fueron los auxiliares naturales del Obispo, para sustituirlo más tarde en las funciones parroquiales de la ciudad y del suburbio, quienes reivindicaron su privilegio contra las tentativas hechas en el s. X y repetidas más tarde para sustituir en el ministerio de las almas al clero secular por los monjes.

Las parroquias urbanas probablemente se introdujeron primero en Francia (cfr. Conc. de Limoges: Mansi, XIX, 543-44), disgregándose de la que en muchas partes conservó el Cabildo catedralicio que delegaba ordinariamente en un vicario que ejerciera las funciones de párroco. El Concilio de Trento ordenó una división más exacta de confines y funciones en el ejercicio de la parroquialidad (Ses. VII, c. 7; XXIV, c. 13, *De reform.*).

La práctica de la Sda. Congr. del Concilio trató insistentemente de hacer desaparecer los vicarios y párrocos amovibles para reafirmar el concepto de inamovilidad del encargado de la cura de las almas en la p.

3. DERECHO ACTUAL. - La p., como instituto, es una persona moral, de la cual se distingue a veces la personalidad de la iglesia parroquial y la del beneficio. Sin embargo, algunas veces se considera un todo con el beneficio y por lo tanto su erección, su innovación y su supresión se regula de conformidad con las normas del derecho beneficiario (v. *Beneficio*).

4. DIVERSAS ESPECIES. - La p. puede ser totalmente independiente o unida *in temporalibus et spiritualibus*, o también sólo *in temporalibus* a otro oficio o a un instituto eclesiástico. En caso de unión *pleno iure*, la persona moral, a la cual va unida, conserva la cura de las almas habitualmente, mientras que la actual se confía a un vicario. La p. es inamovible si el párroco goza de plena estabilidad; amovible si el párroco goza de menor estabilidad; y *ad nutum*, si el párroco puede ser removido según el beneplácito del Ordinario o del Superior. El código favorece las parroquias estables.

La p. es *secular* o *regular* según que sea confiada al clero diocesano o a los religiosos. Si la p. está unida a una religión sólo *in temporalibus*, la cura de almas actual es confiada a un párroco del clero diocesano; de otra manera debe ser confiada a un vicario de la misma religión. La p. es *local* si, como es norma, el criterio de delimitación es el territorio; *personal*, si el criterio son determinadas clases de personas (p. ej., soldados); *gentilicia*, si el criterio es una determinada familia. Por lo general, las parroquias personales tienen delimitación de territorio (cuando, p. ej., se dan en un mismo territorio varios párrocos para personas pertenecientes a diversas nacionalidades).

Finalmente, las parroquias se dividen en matrices y filiales: las filiales han tenido históricamente su origen en las matrices y por esto —salva su independencia parroquial— pueden ser consideradas jurídicamente como un signo de devoción y de honor para con la iglesia madre.

5. CUASIP. - Similar a la p. es la cuasip. constituída en los lugares donde aun no ha sido plenamente constituída la jerarquía ecle-

siástica, donde sólo existen Vicariatos y Prefecturas apostólicas (v.). Como hemos dicho, las cuasiparroquias son todas amovibles.

6. ASPECTO PASTORAL. - La p. es el centro de la vida religiosa. A ella ha de dirigirse el fiel para recibir los sacramentos, al menos el bautismo, confirmación, matrimonio. A ella igualmente debiera dirigirse para otras manifestaciones de la vida religiosa.

La p. es además el primer centro integrativo de la instrucción religiosa, iniciada en la familia: catecismos para niños y adultos, misiones para el pueblo, predicación ordinaria, que, más metódica, tiene la ventaja de poder ser más orgánica y constructiva.

La p. es, finalmente, un centro de apostolado en la actualidad, organizado en las asociaciones de Acción Católica, de beneficencia y caridad. Pero todo este conjunto de obras y de actividades descansa en la colaboración de los fieles en particular, en la afluencia a la iglesia parroquial, a las asociaciones parroquiales, en el hábito que los padres han de imprimir en sus hijos de frecuentar la p. y de mirarla como un centro donde podrán encontrar el alimento para la vida de su espíritu y del cual recibirán las directrices indicadas para la acción del bien. *Fel.*

BIBL. — G. ROSSI, *De paroecia*, Roma, 1923; E. F. REGATILLO, *La parroquia*, en *Sal Terræ*, 15 (1926), 287-98, 364-75, 518-24, 591-600, 775-82, 844-51, 917-24; 16 (1927), 54-57, 124-130, 193-98, 361-73, 451-58, 839-47, 915-21; A. HAGEN, *Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex iuris canonici*, Rottenburg a. N., 1935; L. FINI, *Evoluzione storico-canonica della cura d'anime nelle cattedrali*, Urbania, 1943; I. L. ALLGEIER, *The canonical obligation of preaching in parish churches*, Washington, 1949; A. B. MIEKERLLS, *The constitutive elements of parishes*, Washington, 1950; F. I. GONZÁLEZ, *De parocho religioso eiusque superiore locali (studium historico-canonicum)*, Washington, 1950; MICHONNEAU, *Paroisse communaute missionnaire*, París, 1946. Más bibliografía en G. MOSCHETTI, *Bibliographia iuris canonici*, Roma, 1941, p. 187-192.

PARSISMO. — 1. NOCIÓN. - Es la religión de un restringido número de persas, secuaces de Zaratustra o Zoroastro, los cuales queriendo abandonar su religión huyeron ante la invasión árabe que ocupó Persia (650) y se dirigieron a la India fijándose en Bombay, donde viven todavía en número de 100.000, manteniéndose siempre fieles a sus tradiciones religiosas, modificadas sólo parcialmente al contacto de los ingleses o de los hindúes. Los pocos núcleos que han quedado en Anatolia toman el nombre de Ghebros.

2. ZARATUSTRA. - La antigua religión de los persas, basada en la deificación del cielo y de los grandes fenómenos de la naturaleza, fué profundamente reformada en sentido monoteísta por Zaratustra, nacido según se cree en la Media (s. VII-VI a. C.), quien al antiguo naturalismo sustituyó la adoración de un Dios único llamado por él Ahura Mazda (Ormazd), «El Señor sabio», creador y conservador de las cosas que él ha suscitado de la nada en virtud de su poderosa palabra.

Su trono se encuentra rodeado de seis santos inmortales (Amesha Spenta), vindicadores, como él, de la justicia, amantes de la verdad y de la pureza, luminosos, armoniosamente idénticos en el pensamiento, en la palabra y en la acción. Éstos son: 1) Asha, la justicia perfecta; 2) Vohu-Mano, el buen pensamiento; 3) Khshathra, el gobierno de Dios sobre los hombres; 4) Armaiti, la humildad; 5) Hauzvatat, la salud; 6) Ameretat, la inmortalidad.

La doctrina de Zaratustra se contiene en el *Avesta*, que en su origen eran 21 libros, reducidos hoy a cinco secciones. El zoroastrismo se convirtió en religión nacional de la Persia el 226 p. C., cuando los sasanidas con Ardashir I se hicieron dueños del poder que conservaron hasta la invasión musulmana del 636.

3. MORAL. - Aquellas abstracciones son en el fondo la expresión de la providencia de Dios en el gobierno del mundo, a la cual el individuo debe corresponder con una sincera adhesión interior sintetizada en el triple precepto: bien pensar, bien hablar, bien obrar. Y en realidad el que sea fiel al buen derecho (Asha) según las normas de la verdad y de la justicia; el que sea obsequioso al buen pensamiento (Vohu-Mano) sugerido por aquél; el que observe la ley que emana de la autoridad social (Kashathra) con dócil obsequio (Armaiti), tendrá como premio la integridad de la vida (Haurvatat) y como recompensa final la inmortalidad bienaventurada (Ameretat).

Bajo esta corte suprema hay inmediatamente otra de entidad inferior llamada de los Yazata (venerables), al frente de los cuales está Sraosha, la obediencia, guía de las almas en el viaje ultraterreno, Dios y sacerdote, celebrador del primer sacrificio, protector de los hombres contra los malos espíritus, vencedor de Aeshma Daeva (Asmodeo); y después Mithra, el fiel, el custodio del juramento, identificado naturalistamente con el sol; Bayu, dios del viento; Anahita, diosa de la fecundidad; los Frabrashi, protectores de los hombres, en su origen espíritus de los antepasados.

La concepcion inicial de Zaratustra, netamente monoteista —con ardiente visión escatológica y exclusion del ritual politeista, esto es, de los sacrificios cruentos, a los cuales sustituyeron las oraciones y buenas obras—, fué en época posterior a Zaratustra sustituida por una concepción Dualista, que pone en el origen los dos principios opuestos del Bien y del Mal, llamados respectivamente Ahura Mazda y Angra Manyu, cada uno capitaneando sus propias milicias empeñadas en la gran lucha entre el bien y el mal.

Toda la vida está concebida por el mazdeo como una batalla del bien contra el mal, Angra Manyu (Ahriman), el espíritu atormentador que quiere destruir la creación buena de Ahura. Para conseguir su triste intento se sirve de todos los medios contrarios a las cosas buenas creadas por su antagonista, que son la esterilidad, las tinieblas, los flagelos de la naturaleza, las enfermedades, la muerte, y tiene toda una turba de espíritus mayores y menores asistiéndole en su obra de destrucción; éstos se llaman Daevi, mentidores por excelencia, que habitan especialmente en el Norte, en los lugares fríos y estériles, pero se difunden por todas partes, manifestándose de mil formas y afligiendo a los hombres, especialmente a los fieles de Zaratustra. Todo el mal del mundo es obra de ellos y este mal no tendrá tregua si no en la victoria final del bien que tendrá lugar al fin de las cosas. Entretanto, para escapar a sus insidias, no hay nada mejor que las prácticas de culto, que purifican, exorcizan y hacen al hombre inmune a los golpes de los espíritus del mal.

Desde el punto de vista social Zaratustra protegió las clases humildes contra la potencia de los señores y el sacerdocio de los magos; exaltó la vida activa, el trabajo agrícola productor de bienestar moral y material (el que siembra grano siembra santidad); dió de esta manera a la vida humana un fin y la dotó de armas no sólo contra los enemigos externos, sino también contra la resignación perezosa a la propia condición que ha sido hasta hoy la característica de las gentes habitadoras del Irán, en cambio, no insiste en el proceso de introspección, tan querido al pensamiento indio.

Aun hoy en el templo del fuego, mientras se alimenta con madera de sándalo el fuego venerado por los parsi, como la más noble manifestación de Ahura Mazda, el sacerdote pronuncia junto con las palabras de la bendición cinco veces al día las tres palabras que resumen el codigo mazdeo: *humata*, buenos pensamientos; *hukhta*, buenas palabras; *hvarahta*, buenas acciones; sin embargo, es prueba de la buena visión moral del zoroastrismo la creencia en el juicio individual que espera al alma después de la muerte y sobre todo en el general que seguirá al fin de las cosas, cuando el dominio del mal haya sido abatido para siempre después de una gran batalla en que los demonios serán vencidos y Ahura Mazda aniquilará a Angra Manyu. *Tur.*

4. Datos críticos. - El dualismo radical coloca al p. en el número de las religiones politeístas, aunque el colosal duelo entre Dios y el príncipe del mal tenga fin, al término del mundo, con la victoria del primero.

El culto del fuego, aunque sea sólo veneración y no adoración, parece también un recuerdo de las primitivas formas fetichistas del p.

La posición de la mujer en el p., aun cuando más elevada que en el mundo musulmán e hinduista, es sin embargo todavia de neta inferioridad.

El cuidado de los difuntos, sagrado de algún modo en todas las religiones, se manifiesta aquí en formas que tienen mucho de repugnante a la mentalidad común. El cadáver es expuesto en edificios circulares a propósito, llamados *torres del silencio*, donde termina siendo pasto de los buitres.

En él, finalmente, se encuentra muy poco de lo que es la parte negativa (mortificación, sobre todo interior) y positiva (ejercicio de la caridad) más noble en la moral cristiana. *Pal.*

BIBL. — V. Henry, *Le parsisme*, París, 1905; I. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Londres, 1913; A. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, Bologna, 1920; A. Meillet, *Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta*, París, 1925; G. Messina, *Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930; íd., *I magi a Betlemme è una predizione di Zaroastro*, Roma, 1933; H. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Lipsia, 1938; J. Duchesne-Guellemin, *Zoroastre*, París, 1948.

PARTENOGÉNESIS. — 1. Noción. - Para la noción de p. en general, v. *Reproducción*. Aplicada a la especie humana, sería la fecundación de la mujer no con semen humano, sino de una manera totalmente artificial, induciendo y solicitando la segmentación del óvulo con estímulos físicos o químicos.

2. Moralidad. - La p. no sería lícita, aun cuando un día fuese posible, como se deduce de todo lo que el magisterio eclesiástico ha dicho sobre la fecundación artificial (Pío XII,

Discurso de 29 septiembre 1949; 19 mayo 1956; Sda. Congr. del Sto. Oficio, 24 marzo 1897). Es cierto que en este caso no se tendría inicialmente, como ocurre frecuentemente en la fecundación artificial estrictamente dicha, un pecado solitario de masturbación; pero contra la aplicación de la p. están todas las demás dificultades que se ponen a la fecundación artificial (v.).

La procreación de la prole es licita solamente en el matrimonio y por el matrimonio. Sólo el matrimonio conserva la dignidad de los cónyuges y asegura las condiciones ideales para la educación de los hijos.

No es la producción de los gérmenes, de los cuales se compone el nuevo hombre, sino el acto generativo, o sea, el acto humano y natural el que crea la relación de paternidad con sus consecuencias morales y jurídicas tan importantes para el individuo engendrado y para la sociedad. El niño venido a la existencia por la p. propiamente no tiene padre, no sólo en el plano biológico, sino también en el plano humano. Por lo tanto, no tendría derecho a un bien importantísimo que el Creador y la naturaleza le han destinado mirando a sus intereses personales y a los de la sociedad.

Además sería el fin de la familia, fundamento de la vida social. *Pal.*

BIBL. — V. en la voz *Fecundación artificial.*

PARTICIPACIONISMO. — 1. NOCIÓN. - Es una solución propuesta para solucionar el problema de las relaciones entre capital y trabajo que está a medio camino entre el contrato de trabajo puro y simple y la cooperativa de producción (sociedad). En la cooperativa de producción los socios condividen plenamente la suerte de la empresa; en las formas de participación normalmente los dependientes (en este caso los trabajadores) consiguen alguna ventaja, además del salario contractual, sin que por esto se aumenten sus probabilidades normales de perder, parcial o totalmente, la renta del trabajo como consecuencia de una marcha desfavorable de la empresa.

2. DIVERSAS FORMAS DE P. - La participación de los dependientes en la vida de la empresa puede ser de tres formas: *a)* colaboración en las deliberaciones relativas a los problemas técnicos y administrativos de la empresa; *b)* participación en las utilidades; c) accionariado obrero.

En el primer caso la colaboración no va normalmente más allá de la participación en los organismos mixtos destinados a formular direcciones generales, sin vincular estrictamente la libertad de acción del jefe de la empresa, o a dar simples consejos, para aumentar la eficiencia de la misma empresa y mejorar las condiciones de trabajo y de vida del personal. En el segundo caso se prevé la distribución al personal además del salario, y según el tiempo de servicio o el mérito, de una parte de las utilidades distribuídas. Es un complemento del salario (v.). En el tercer caso tenemos la asignación de acciones de la sociedad a los dependientes. Esta asignación se funda muchas veces en la disponibilidad de utilidades destinadas al reparto entre los mismos dependientes las cuales se emplean en la adquisición de acciones a distribuir entre estos últimos. El accionariado de los dependientes les confiere a éstos la calificación de socios *pro quota.*

Estas tres formas de p., que son las más comunes, se encuadran en un sistema económicosocial, fundado en la propiedad (y en la iniciativa) privada, cuyo excesivo individualismo tratan de moderar. En el mundo actual se difunde cada vez más la persuasión de que la misma evolución histórica lleva a una superación o a modificaciones sustanciales de contrato de trabajo al cual va ligada la retribución salarial para llegar a formas de p.

La actuación práctica en este nuevo avance que la humanidad trata de realizar hacia una más perfecta justicia social se ha de realizar en un plano de moderación, puesta la mirada en los fines espirituales que trata de alcanzar, sin perder contacto con la nuda realidad de las cosas y con las normas que presiden la vida económica.

3. EL P. Y LA IGLESIA. — El p. lo considera con moderado favor la doctrina social cristiana.

El papa Pío XI, considerando el salario como forma inadecuada de retribución del trabajo en la *Quadragesimo anno,* manifiesta su deseo de que «los obreros se interesen en la propiedad o en la administración, participen en cierta medida de las ganancias» y juzga necesario que «en el futuro los capitales logrados no se acumulen sino con equitativa proporción en manos de los ricos y se distribuyan con cierta amplitud entre los trabajadores». Idéntica es la preocupación de Pío XII, quien defiende un orden social que «haga posible una segura, aunque sea modesta, propiedad privada para todas las clases populares»; de un «nuevo orden social a

construir sobre bases democráticas incluso en la vida económica».

No siendo sin embargo de competencia del poder espiritual el determinar las formas juridicoorganizativas de los métodos de participación, la Iglesia no señala las soluciones técnicas de estos problemas, sino que se restringe a prepararlas, promoverlas, examinarlas en su coherencia con los principios de la justicia y de la equidad, y recomendarlas dentro de los límites y las condiciones de su aplicabilidad.

BIBL. — C. C. BALDERSTON, *Profit sharing for wage earners*, Nueva York, 1935; A. ARNOU, *La participation des travailleurs à la gestion des entreprises*, París, 1935; F. PERROUX, *Capitalisme et communauté de travail*, París, 1938; Presses Universitaires de France, *La participation des salaries aux responsabilites de l'entrepreneur*, París, 1947; U. C. I. D., *Relazioni umane nell'impresa moderna*, Roma, 1950; P. PALAZZINI, *Consigli di gestione*, en EC, IV, 409-413; M. BRUGAROLA, *La cristianización de las empresas*, Madrid, 1953; J. M. LLOVERA, *Tratado de sociología cristiana*, Barcelona, 1950; M. IGLESIAS, *Doctrina social católica*, Barcelona, 1955.

PARTIDO POLÍTICO. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - La historia antigua nos habla ya de partido, en Atenas, p. ej., y en Roma. La Edad Media tuvo a sus güelfos y gibelinos, blancos y negros, etc.

2. NUEVA CONCEPCIÓN DEL PARTIDO. - Lo que hoy interesa es la nueva concepción del partido como elemento de propulsión y desarrollo orgánico de la vida política. Se trata de superar el concepto tradicional de partido cómo organización de fuerzas en servicio de determinados intereses enmascarados a veces con brillantes idealismos. De suyo tiende a hacer triunfar tales intereses con la aniquilación del partido opuesto. La consecuencia es una afirmación de dominio que perjudica no poco al bien común (v.) para favorecer sólo a una parte de los ciudadanos. De aquí la legítima reacción de los demás y un estado de continua guerra civil abierta o latente. La historia enseña que ésta es la tentación ordinaria de los partidos: esto es, el olvido del deber de poner el cuidado del bien común por encima del éxito propio. La nueva concepción, que hoy es propugnada, parte precisamente de una afirmación contraria a la tendencia de donde nace aquella tentación: reconocer un bien superior al cual debe inclinarse el partido y por lo tanto estar pronto a sacrificar su propio deseo de asumir el poder ante el bien del Estado. El Estado sólo constituye el fin de la actividad política de todos los ciudadanos; frente a él los partidos no son sino medios; y los medios se han de emplear sólo en cuanto son útiles según los tiempos y las circunstancias.

3. EVOLUCIÓN DE LA NUEVA CONCEPCIÓN DEL PARTIDO. - Este modo de pensar acerca de los partidos fué delineándose de una forma práctica en las vicisitudes de la vida constitucional y parlamentaria inglesa y según la mentalidad de aquella nación. En ésta, en efecto, las libertades políticas fueron desde tiempo antiguo concebidas como un sistema de recíproco control para la observancia de los acuerdos acerca del ejercicio del poder que existían entre los que se consideraban depositarios del poder. Así nació la *Magna Charta*, que fijaba las relaciones entre el Rey, los grandes señores *(Lords)* y las ciudades con los propietarios menores *(Commons)*. En las Cámaras, convocadas por el Rey, se discutía y se votaba libremente; su principal preocupación era mantener bien sentado el derecho de no ser gravados con impuestos sino por propio consentimiento. Con el progreso del tiempo, al crecer la importancia de las Cámaras y particularmente de la de los Comunes, haciéndose periódicas y en época fija sus reuniones, extendiéndose sus misiones y haciéndose más continua y variada la discusión fueron delineándose los partidos, que naturalmente representaban diversas corrientes de intereses. Pero también entre los partidos las relaciones fueron dominadas por el principio tradicional del control recíproco, como principio de conservación común. El control se verificaba en nombre de un bien superior al cual todos los partidos reconocían estar subordinados, esto es, el bien del Estado, representado físicamente por el Rey. Si un partido prevalecía aceptaba por lo tanto como en función de estímulo y en cierto modo de colaboración la crítica del otro partido en discusión pública, hecha en nombre de aquel principio soberano, y denominada por esto «oposición de su Majestad». De este modo la oposición se convertía en parte integrante del sistema gubernativo; y esto fué reconocido no sólo como hecho de costumbre parlamentaria, sino también más recientemente como norma de derecho, con ley que regulaba la elección de un jefe oficial de la oposición, retribuído con un estipendio igual al de un ministro.

4. LOS PARTIDOS EN LAS DEMOCRACIAS DEL CONTINENTE EUROPEO Y EN ESPAÑA. - En las democracias del continente, desde la Revolución francesa los partidos políticos no tienen una historia tan edificante; más aún, en ge-

neral ofrecen muy pocos motivos para que sean alabados.

Por lo que hace a España la historia del régimen de partidos políticos, que vino a romper inexorablemente su línea política tradicional, ha sido a través de todo el s. XIX y principios del XX una serie interminable de desastres que nos avergüenza recordar y que desembocó en la república de 1931 con una proliferación extraordinaria y esterilizadora de partidos sin conciencia ninguna de su posición al servicio del bien común. La meta de los más era la conquista del poder a toda costa y en exclusiva, o el logro de sus ambiciones particularistas, aun en daño de la comunidad nacional.

Esta situación se convirtió en una sorda guerra civil y toda la patria se llenó de odios y rencores mucho antes de que en 1936 se iniciara el Movimiento Nacional. Todos los atroces sufrimientos por que hemos tenido que pasar se hubieran evitado si los partidos políticos y sus dirigentes hubieran mirado más al bien común que a sus propios intereses y egoísmos. *Tr.*

5. Partidos y bien común. - Debiera ser esencial a la constitución íntima de cada partido no sólo un programa ideal al que por necesidad humana se ligan también intereses materiales, sino también la voluntad de cooperar con los demás partidos al funcionamiento jurídico y regular del gobierno, primera condición de la vida social, y de subordinar su propio interés de prosperidad y preeminencia al bien común de la nación. La llamada oposición en los parlamentos y en general en la acción política debiera inspirarse en una cooperación fundamental, aunque disienta en los medios a emplear para conseguir el fin del bien común. La crítica puede llegar a ser áspera y la contradicción viva, pero no tal que haga imposible la actividad regular de los organismos regulares del Estado y la acción continua del gobierno ejecutivo. Un partido que se oponga a una ley justa y útil al pueblo sólo por el temor de que por ella el partido en el gobierno obtenga un aumento de popularidad se hace con ello enemigo del bien común y va contra la misma razón de la vida pública. La pluralidad de los partidos tiene su razón de ser en la aportación que pueden dar, mediante la crítica y la discusión pública al bien común. Pero si se sirven de ésta sólo para disminuir o destruir este bien, reniegan de su finalidad y del valor de su existencia. La *concordia discors* de una asamblea verdaderamente libre puede engendrar grandes beneficios para la sociedad, pero puede surgir sólo de la conciencia viva en cada partido, del respeto a la libertad de los demás de modo que la libertad ajena le sea tan cara como la propia.

Un sincero amor del bien común como fin supremo y de la libertad como método para alcanzarlo es el presupuesto imprescindible para la coexistencia de varios partidos en régimen libre y para una efectiva cooperación entre ellos.

Se trata de ver si esto pertenece a la realidad histórica de nuestros días. *Boz.*

BIBL. — O. Giacchi, *Uomini e bandiere*, en *Civitas*, 2, n. 12 (1950), 3 ss.; G. Baget-Bozzo, *Influenza dei partiti sulla organizzazione dello Stato*, en *Cronache sociali*, 4 (1950), 51-52; E. Cione, *Il suffragio universale*, en *Nazionalismo sociale*, 1 (1951), 5-6; O. Giacchi, *L'uomo della democrazia*, en *Civitas*, 3, n. 4 (1951), 3 ss.; A. Brucculeri, *Chiesa e partiti*, en *La civiltà cattolica* (1953), II, 357 ss.; J. Beneyto, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1950; F. J. Conde, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Madrid, 1953; M. Fraga Iribarne, *La política, la razón y la moral*, Madrid, 1955; M. García Venero, *Historia del parlamentarismo español*, Madrid, 1944; E. Esperabé de Arteaga, *Los partidos políticos en España*, Madrid, 1950.

PARTO. — 1. Naturaleza. - Es la expulsión del útero materno de un feto que es capaz de vivir fuera de él. Por estas últimas palabras el p. se distingue del aborto (v.). El p. va acompañado de dolores bastante graves. Después del pecado original Dios señaló estos dolores como una parte de los sufrimientos que constituyen la pena impuesta a la mujer (Gén., 3, 17). Jesús habló de estos dolores haciendo con ellos una hermosa comparación (Jn., 15, 21), y mostrando el paso del dolor al gozo de la madre atormentada primero por los dolores del parto y más tarde gozosa por su nueva criatura.

2. División. - El p. puede ser natural o artificial, según que sea causado por fuerzas naturales o por la intervención del hombre. Ambos pueden tener lugar hacia el día 280 de la concepción o primero; en este último caso el p. se llama prematuro.

3. Doctrina moral. - *a*) Los moralistas no están de acuerdo sobre la cuestión de si es lícito sin razones especiales usar de medios artificiales para no hacer sentir los dolores ordinarios del p. Hoy, después de la autorizada intervención de Pío XII en este asunto, es evidente que no es lícito si de aquí se sigue un daño o un peligro serio para la madre o el niño; pero si es cierto que el medio usado es innocuo juzgan que su uso no es contrario a la ley moral. Las palabras de Dios

alumbrarás con dolor a tus hijos no son un mandamiento divino. El sentido es: «estos dolores son una consecuencia penal del pecado cometido», pero no hay argumento alguno que pruebe que no esté permitido usar medios de suyo no malos, para evitar estos dolores. El mismo método de los reflejos condicionados (v.), aplicado al p., que es hoy uno de los más usados, no tiene nada de ilícito; más aún, es preferible a los demás, aun desde el punto de vista moral, ya que no presenta peligros ni para la madre ni para el niño, a diferencia de los demás métodos a base de analgésicos y anestésicos. La aplicación de este método tampoco significa la aceptación de las teorías materialistas de Pavlov, que fué su inventor (cfr. S. P. Pío XII, Discurso a los miembros del IV Congreso Internacional de médicos católicos, 29 septiembre 1949; Discurso a los médicos y ginecólogos, 8 enero 1956: AAS, 41 [1949], 557; ibíd., 48 [1956], 82-93). Es, sin embargo, mejor y más de acuerdo con el ideal cristiano sufrir los dolores del p., si no son excepcionales, con valor y espíritu de penitencia. Esto es, pues, lo que se ha de aconsejar en los casos comunes. *b*) Provocar un parto artificial no prematuro es lícito si hay causa razonable para hacerlo. Si la intervención quirúrgica o médica (p. ej., inyecciones) no se puede hacer sin daño o peligro para la madre o para el niño es solamente lícito por una razón grave y proporcionada a la gravedad del daño o del peligro. *c*) Para la moralidad del p. prematuro, v. *Parto acelerado* (v. también *Obstetricia*). *Ben.*

BIBL. — I. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, II, p. 57, n. 79; p. 79-81, n. 105-106; V. M. PALMIERI, *Ginecologia forense*, Città di Castello, 1945, p. 162-184; A. LENARD, *Partorire senza dolore*, Roma, 1950; A. PAZZINI, *El médico ante la moral*, Barcelona, 1956; F. BELTRÁN LUQUE, *Deontología del parto sin dolor*, Madrid, 1955.

PARTO ACELERADO. — 1. NOCIÓN. - Es la expulsión del feto del seno materno, cuando aun no está maduro, pero es capaz de vivir fuera de él. Esta última condición distingue el p. acelerado del aborto (v.). El p. acelerado es natural o artificial según sea causado por fuerzas naturales (enfermedad, rotura no provocada por el hombre, etc.) o por la intervención deliberada de un hombre.

Provocar un p. acelerado puede ser útil, bien para salvar a la madre, poniendo fin a un embarazo que la perjudica, bien para hacer posible el nacimiento del hijo, el cual se prevé sería imposible o muy difícil cuando el feto esté maduro.

2. LICITUD. - Acelerar el parto no es lícito sin una razón grave. La razón (la necesidad) debe ser tanto más urgente cuanto más lejano esté el feto de su madurez, porque no se puede exponer un ser humano al peligro de morir o de sufrir otros daños sin razón proporcionada a la gravedad del peligro. Si, considerado lo que sucede regularmente, no hay esperanza razonable de vida para el feto, el p. acelerado no es nunca lícito; o mejor dicho, ya no es un p. acelerado, sino un aborto provocado. Si el p. acelerado es el único medio para salvar la vida del feto, siempre es lícito provocarlo; la mínima esperanza, si es razonable, basta para justificarlo. *Ben.*

BIBL. — I. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, II, p. 79-81, n. 105-106; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Roma, 1953, p. 276, 285-286, 290.

PASCUA. — 1. LA FIESTA LITÚRGICA DE LA P. - Derivado del griego πάσχα, que es la metátesis helenizada de la palabra hebrea *pesah*, que significa pasaje y se refería al profético y misterioso paso de los hebreos a través del mar Rojo, después de la esclavitud de Egipto, es el nombre que la Iglesia desde los tiempos más remotos ha dado a su mayor fiesta litúrgica.

2. SIGNIFICADO Y ORIGEN DE LA FIESTA. - En realidad originariamente con este nombre algunos (Iglesias del Asia Menor) querían significar sobre todo el hecho de la pasión de Cristo *(Pascha crucifixionis)*, mientras que los Occidentales insistían principalmente en el motivo de la Resurrección *(Pascha resurrectionis)*. La diversidad se hizo tan notable en cierto momento del s. II que Roma quiso intervenir de una manera decisiva si no hubiera sido por la obra conciliadora de S. Policarpo, que a este objeto, ya muy anciano, vino a Roma. La palabra del discípulo de S. Juan Apóstol si no logró traer al Papa a su propia tesis, impidió que sus cristianos fueran condenados. La controversia siguió y se fué haciendo cada vez más aguda con el paso del tiempo; a fines del s. II varios concilios reunidos por orden del papa Víctor confirmaron como único legítimo el uso romano, y también esta vez fué la intervención de un oriental de gran prestigio, Ireneo de Lyon, el que impidió el empleo de enérgicas medidas contra los disidentes.

3. FECHAS DE LA P. - Calmada la controversia acerca del sentido principal de la P., muy pronto surgió la de la fecha en que se había de celebrar. También esta controversia fué de-

finida formalmente por el Concilio de Nicea, que hizo triunfar el punto de vista de Roma sobre el de Alejandría, fijándolo en tres artículos: *a*) la P. debe caer siempre en domingo; *b*) la P. cristiana no debe caer jamás el mismo día que la P. judaica; *c*) la P. debe caer en el primer domingo después del 14 de Nisán. Al mismo tiempo se dió al Patriarca de Alejandría la comisión de hacer todos los años los cálculos oportunos para la fijación del domingo pascual, que se había de anunciar después a la Iglesia de Roma. Pero tampoco esta vez cesaron las incertidumbres hasta que Dionisio el Exiguo, en el s. VI, con la introducción del cálculo basado en el ciclo de 19 años, encontró una base perfectamente científica para determinar el domingo que se buscaba.

4. CELEBRACIÓN PASCUAL. - En la antigüedad la celebración pascual comenzaba propiamente en la noche entre el sábado santo y el domingo, en la que se confería el bautismo a los neófitos, después de lo cual se celebraba la Misa de Resurrección, en la cual por primera vez los neófitos se acercaban a la Eucaristía.

Muy pronto (en Jerusalén ciertamente en el s. IV) la P. tuvo una celebración de 8 días y las mismas leyes civiles (a. 389) hicieron notar el carácter festivo y solemne del día, equiparándolo al rango festivo de la Navidad de Roma y Constantinopla. La P. se cerraba con el domingo *in albis*, que era el día en que los neófitos deponían las vestiduras bautismales blancas recibidas la noche de P.

Hoy, con la reforma litúrgica del papa Pío XII, que coloca la celebración pascual en la noche entre el sábado y domingo, la parte más hermosa de la liturgia antigua ha sido puesta nuevamente en honor y se ha hecho revivir en todo su poder sugestivo su simbolismo.

5. COMUNIÓN PASCUAL. - En conexión con la Pascua la Iglesia ha impuesto a los fieles la obligación de recibir la Sma. Eucaristía (v. *Comunión*). *Cig.*

BIBL. — L. R. BARIN, *Catechismo liturgico*, I, Rovigo, 1938, n. 295-299.

PASIÓN. — 1. NOCIÓN. - En el lenguaje escolástico tradicional este nombre tenía un significado muy amplio y comprendía todo lo que hoy se entiende con los nombres de sentimientos, emociones, pasiones. Más aún, el nombre p. tiende a desaparecer del lenguaje científico moderno; y los que todavía lo usan suelen atribuirle un sentido peyorativo y crónico, llamando de esta manera a los sentimientos y emociones que en un determinado sujeto han venido a ser estables y a menudo inmorales.

Dejando a este nombre su amplitud antigua se llama p. todo movimiento, tendencia, inclinación, que se verifica en nosotros con la participación de nuestra sensibilidad. En este sentido se solían distinguir once pasiones: seis en el apetito concupiscible: amor y odio, deseo y aversión, placer y dolor; cinco en el apetito irascible: esperanza y desesperación, audacia y temor, ira. Esta enumeración es algún tanto empírica; de hecho cambia según las distintas escuelas y se encuentran diversas listas con distinta amplitud. No vamos a detallar todos estos catálogos, notemos solamente que alguno reduce las pasiones a dos: placer y dolor, cuyas modalidades constituyen las series comúnmente admitidas; otros, trabajando sobre la lista expuesta, las reducen todas a una, esto es, al amor, del cual las demás no son más que simples modificaciones.

2. VALOR MORAL. - El valor moral de las pasiones fué objeto de apreciaciones muy diversas y hasta contradictorias. Desde los cantos homéricos, donde las pasiones tienen el puesto de honor, hasta los estoicos que las despreciaban, hay toda una gama de valoraciones en las que interviene mucho la fantasía y que nacen en parte del diverso modo de entenderlas. Nuestra doctrina moral no las diviniza ni las condena en bloque; ve en ellas un elemento que no se puede suprimir, una ayuda preciosa, un peligro constante para nuestra vida superior. La impasibilidad estoica es imposible de alcanzar; si fuese alcanzada sería una mutilación dañosa, porque privaría a nuestra parte racional de la ayuda y del complemento que ella obtiene de la sensibilidad. Las pasiones, por lo tanto, han de ser consideradas como un elemento importante de la vida humana; pero un elemento inferior que debe desenvolverse en función de los elementos superiores a los cuales debe obedecer y servir. Este criterio tiene gran importancia para los métodos educativos. Es un grave error limitar la educación a las facultades superiores, especialmente intelectuales, y descuidar las pasiones (la sensibilidad); esta zona del ser humano ha de ser también educada, proponiéndose dos fines principales: dirigirla hacia objetos moralmente honestos; plegarla al freno de la razón. *Gra.*

BIBL. — H. D. NOBLE, *Les passions dans la vie morale*, París, 1931-1932; E. BOGANELLI, *Alcuni aspetti della psicologia e filosofia delle passioni secondo S. Tommaso*, en *Bollett. filosof.* (1935), 53 ss.; N. MONACO, *Le passioni e i caratteri*, Roma, 1946.

PASIONES Y ACTO HUMANO. — 1. PASIONES Y ACTO HUMANO. - Las pasiones se dividen en antecedentes y consiguientes.

2. PASIÓN ANTECEDENTE. - La pasión antecedente es un movimiento del apetito sensitivo que no depende de ningún acto libre de la voluntad. Esta pasión no puede ser pecaminosa. Por causa de su vehemencia puede a veces disminuir y en algún caso excepcional llegar a quitar del todo la imputabilidad de los actos cometidos bajo su impulso; la pasión antecedente no es sin embargo necesariamente siempre tal que haga imposible el ejercicio perfecto de la libertad y quite por lo tanto la culpa, incluso grave. Las disposiciones fisiológicas propias de cada uno hacen que una u otra pasión surja con más fácil y mayor impetuosidad: se trata de la pasión dominante.

3. PASIÓN CONSIGUIENTE. - La pasión consiguiente es un movimiento del apetito sensitivo dependiente de un acto libre de la voluntad. Tales son las pasiones que surgen naturalmente a causa de una afección libre y fuerte, existente en la voluntad, las pasiones deliberadamente excitadas por la voluntad y las pasiones que han precedido al libre ejercicio de la voluntad, pero a las cuales ésta no reprime o no modera cuando debiera hacerlo. Las pasiones consiguientes no disminuyen de ningún modo la imputabilidad de los actos cometidos bajo su impulso, sino que más bien la aumentan; participan de la moralidad del acto de voluntad del cual dependen.

4. CONCLUSIONES MORALES. - Bien reguladas, o sea, moderadas, y dirigidas hacia un objeto lícito y obligatorio o apartándolas de un objeto en el cual no es lícito complacerse, las pasiones son fuerzas vivas, que prestan una grandísima ayuda para el bien; desórdenadas, o sea, si son demasiado impetuosas o si su objeto no tiene las cualidades susodichas, las pasiones ciegan el entendimiento e incitan al pecado.

Las pasiones desordenadas dan fácilmente origen a defectos morales. En particular la pasión dominante, si va bien ordenada, puede ser de gran utilidad para el bien; si no es regulada da muy pronto origen a un defecto dominante.

Apenas nos demos cuenta de un movimiento pasional desordenado hemos de hacer lo posible por frenarlo o alejarlo: el que no se opone a una pasión desordenada antecedente, peca; lo cual es mortal cuando no se hace nada o se obra con notable negligencia para alejar una ocasión que pone en grave peligro de pecar mortalmente

Los medios para dominar las pasiones son: evitar los actos externos o las actitudes o gestos que pueden aumentar la pasión; tratar de olvidar el objeto de la pasión, aplicando fuertemente la fantasía e inteligencia a alguna ocupación honesta que pueda distraernos del objeto de la pasión; recurrir a consideraciones de orden moral y a la oración; hacer actos contrarios a la pasión. *Man.*

BIBL. — H. NOBLE, *Passions*, en DTC, XI, 2211-2241; *L'éducation des passions*, París, 1920; *Les passions dans la vie morale*, París, 1931; E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, III, Torino, 1911; A. ARRIGHINI, *Educazione e medicina delle emozioni*, Torino, 1934; *La nuova medicina delle passioni*, Torino, 1934; A. MEYNARD, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 56-95; G. FABER, *Progressi dell'anima nella vita spirituale*, Torino, 1942, p. 70-81.

PATERNALISMO. — 1. NOCIÓN. - La palabra indica el principio por el cual entre gobierno y gobernados existe una relación similar a la del padre de familia para con los demás componentes de la familia. El gobierno tiene deberes morales, no jurídicos, para con los gobernados, y éstos son educados en la consideración de que el jefe del gobierno es como un padre al que corresponde cuidar de su bienestar; a ellos no les queda sino estarle agradecido y obedecerle con confianza. Entre las poblaciones bárbaras o semibárbaras es el único sistema posible para colonizarlas eficaz y lealmente.

2. GÉNESIS HISTÓRICA. - El sistema invadió los mismos pueblos ya civilizados, pero no maduros todavía para el régimen de libertad política, como en general las naciones europeas del continente hasta la Revolución francesa. La Casa de Austria, particularmente con María Teresa, dio de esto el modelo más ilustre en sus relaciones con los diversos pueblos de la monarquía hasta el principio del 800.

El paternal gobierno de su Majestad era la frase de uso corriente en los actos oficiales. Los príncipes llamados reformadores del 700 acentuaron esta nota de paternalidad en sus iniciativas.

3. VALORACIÓN MORAL DEL SISTEMA. - El absolutismo (v.) en general trata con él de justificarse sobre todo frente a las naciones cristianas y sale efectivamente justificado

cuando y donde la situación histórica y las condiciones psicológicas de los pueblos no permiten un régimen de libertad, o sea, de actuación concreta de la potencialidad natural de todo ciudadano para participar por representación o de alguna otra manera en el gobierno y por lo tanto para ejercitar una pública crítica en la forma debida del mismo gobierno.

El p. cae del mismo modo que cae la patria potestad en la familia, esto es, cuando el tutelado, habiendo alcanzado la plena capacidad y conciencia de su autonomía siente que no tiene ya necesidad de tutela. Y es deber moral de los gobernantes ser sensibles a esta madurez alcanzada y favorecerla e inculcarla para evitar peligrosas reacciones. *Boz.*

BIBL. — C. MORANDI, *La politica dell'assolutismo*, Pavia, 1930; F. VALSECCHI, *L'assolutismo illuminato in Austria ed in Lombardia*, Bologna, 1931-1934, 2 vols.; E. CASSIER, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, 1935.

PATERNIDAD (Investigación de la). — 1. CONCEPTO JURÍDICO DE LA P. - Mientras que la maternidad es naturalmente un hecho documentable con medios directos, la p. es una presunción que se puede probar solamente por indicios. «Prácticamente —dice a este propósito Albertario— existen dos presunciones legales inspiradas en el *favor legitimitatis*: la de la p. del marido... y la del llamado período legal de la concepción, esto es, el intervalo de tiempo entre el maximum y el minimum de la gestación, comprendido entre los días 300 y 180 antes del nacimiento.»

2. INVESTIGACIÓN DE LA P. - No son raros los casos en que —por diversas razones— la legitimidad de un hijo puede ser impugnada o también sea necesario determinar la p. de un niño.

En estos casos se ponen en acción principalmente dos tipos de investigación, de los cuales vamos a decir algo brevemente.

a) Investigaciones morfológicas, para descubrir los caracteres físicos del niño y del supuesto padre. Estas indagaciones —basadas en cuidadosos datos antropométricos que han de ser siempre verificados por especialistas— permiten determinar a veces peculiares semejanzas entre dos individuos examinados hasta proporcionar con gran aproximación la certeza moral de una p. determinada. Esta aproximación aumenta si la investigación se centra en dos presuntos padres (uno de los cuales ha de ser el padre verdadero); en este caso, en efecto, el método antropométrico que se sigue generalmente hoy mediante el llamado «diagnóstico polisintomático», permite a menudo resolver el problema, dada la hereditariedad de muchos caracteres morfológicos.

b) Estudio de los grupos sanguíneos. En la voz *Grupos sanguíneos* pueden encontrarse las nociones elementales sobre este asunto, así como las reacciones de aglutinación con las cuales se determinan los diversos grupos. Aquí nos basta anotar que, como los grupos sanguíneos son hereditarios, según normas mendelianas bien definidas, su estudio sirve para el reconocimiento de la p. o —más exactamente— sirve para la exclusión de la p. misma. De hecho si el grupo sanguíneo del hijo es distinto del de la madre y del presunto padre, ciertamente este último no es el progenitor del niño.

Esta delicada reacción puede por lo tanto tomar el valor de prueba absolutamente cierta algunas veces en la investigación de la p. *Riz.*

3. DATOS MORALES Y JURÍDICOS. - Los métodos biológicos ordenados al reconocimiento de la p. se fundan, como hemos visto, en los estudios que han tratado de identificar las leyes con que se transmiten los caracteres hereditarios y el valor práctico de estas investigaciones es mayor en sentido negativo (exclusión de la p.) que en el positivo (reconocimiento de la p.).

Desde el punto de vista ético nada se opone a estos métodos de investigación ni a la finalidad que persiguen. Más aún, es opinión común que la investigación de la p. ha sido mantenida viva en la legislación eclesiástica, sobre todo en orden a los deberes esenciales de los progenitores, esto es, los alimentos y el nombre. Fué en el derecho napoleónico, para orillar el mal introducido en este campo por la Revolución francesa, donde se sancionó la prohibición de la investigación de la p., prohibición que ha ido aclarándose y modificándose poco a poco. Se ha de observar que, admitiendo la investigación de la p. se marcha de acuerdo con un postulado moral que requiere que tanto el hombre como la mujer respondan de su conducta. Se ha de excluir solamente un reconocimiento que venga en daño de la familia legítima, condenado por la moral y la decencia pública (v. *Legitimación*). *Pal.*

BIBL. — E. ALBERTARIO, *Paternità*, en EI, XXVI, 503; L. LATTES, *L'individualité du sang*, Paris, 1929; V M. PALMIERI, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello-Bari, 1946, p. 230 ss.; J. RODRÍGUEZ PEREIRA, *Declaración de la paternidad de los hijos ex-*

tramatrimoniales, Madrid, 1955; V. FAIRÉN Y GUILLÉN, *La investigación biológica de la paternidad y su valor desde el punto de vista procesal*, Madrid, 1955

PATOLOGÍA. — 1. DEFINICIÓN Y SUBDIVISIONES. - Es la disciplina biológica que estudia las alteraciones estructurales y funcionales de los organismos. Se subdivide en muchas ramas de las que las principales son: la *p. general*, que investiga las leyes según las cuales se desenvuelven las alteraciones citadas; la *p. especial médica* y la *p. especial quirúrgica*, que estudian las enfermedades necesitadas — respectivamente — de curas fisicomedicamentosas o de tratamiento quirúrgico y describe sus causas, su curso, su sintomatología y conclusión; la p. veterinaria, que estudia las enfermedades de los animales domésticos; la p. vegetal (fitopatología), que se ocupa de las enfermedades de las plantas útiles y de los cultivos agrícolas.

2. CONCEPTO DE LA ENFERMEDAD Y MODERNAS ORIENTACIONES DE LA P. - Hasta alrededor de mediados del s. XIX la enfermedad se consideraba como una entidad autónoma, un elemento extraño que invadía el cuerpo humano a guisa de parásito. En cuanto a la patogénesis de los procesos morbosos, Hipócrates juzgaba que toda enfermedad dependía de la mezcla irregular (o *crasis*) de los cuatro humores existentes en el organismo: la sangre, que proviene del corazón; el moco (o flema), que se deriva del cerebro; la bilis amarilla, que representa lo árido y es secretada por el hígado; la bilis negra (o atrabilis), que va del bazo al estómago y corresponde a lo húmedo. Esta extraña p. humoral de las discrasias a la que se llegó a dar fundamental importancia para definir el temperamento (que según los antiguos podía ser — respectivamente — sanguíneo, flemático, colérico y melancólico), dominó casi sin contradicción en las ciencias médicas hasta hace unos cien años.

Fué gran mérito de R. Virchow — artífice de la *p. celular* — poner sobre sólidas bases experimentales el estudio de las enfermedades, después de incansables investigaciones microscópicas y agudas observaciones sobre los más diversos tejidos, sanos o enfermos, de nuestro organismo. Pocos años más tarde, los estudios de Pasteur y de Koch dieron vivo impulso a las investigaciones bacteriológicas y más tarde a los complejos *fenómenos inmunitarios* que se desarrollan en los organismos atacados por los gérmenes patógenos.

Mucho más recientemente han tomado enorme importancia los estudios constitucionalistas, endocrinológicos (o de las glándulas de secreción interna) y vitamínicos que han representado un útil correctivo a la orientación excesivamente histológica y mecanicista de la escuela de Virchow: con lo cual se ha verificado una especie de neohipocratismo hasta ahora justamente en auge en el campo de las disciplinas médicas.

Hoy la orientación moderna de la p. es la de guardar un justo equilibrio entre las diversas tendencias citadas, indagando con el mismo interés la morfología patológica y la bacteriológica, los humores y las constituciones, la bioquímica y la fisiopatología, etc.: estudiando en una palabra tanto los agentes patógenos como el terreno orgánico en que ellos ejercitan su nociva influencia, a fin de precisar cada vez mejor el múltiple mecanismo de los procesos morbosos para poderlos combatir más eficazmente.

3. RECIENTES ADQUISICIONES DE LA P. - Sería demasiado largo y arduo el tratar de recordar todos los progresos realizados por la p. en estos últimos tiempos. Creemos necesario sin embargo citar al menos los más importantes, especialmente a objeto de la terapia y por lo tanto de la salud.

Mencionemos ante todo los estudios de H. Selye sobre la patogénesis de los procesos morbosos que, no obstante diversos puntos oscuros o controvertidos, representa la más fecunda hipótesis de trabajo en el campo de la moderna p. Hoy, siguiendo las huellas del endocrinólogo polacocanadiense, todos reconocen la importancia del *stress* (estado de sufrimiento derivado al organismo por cualquier estímulo morboso ambiental), del estado de alarma que sigue a éste, y del síndrome general de adaptación que constituye la reacción promovida por el diencéfalo y que se ejercita a través de la hipófisis sobre las suprarrenales y sobre otros órganos que procuran restablecer a ser posible el equilibrio trastornado por el agente morboso *stressante*.

Citemos además las investigaciones sobre la p. nuclear, iniciada después de los conocidos bombardeos de Hiroshima y Nagasaki, y que reflejan tanto los efectos patógenos de la bomba atómica sobre el organismo, como los diversos medios de protección, y la utilización de sus efectos para la cura de determinadas enfermedades por medio de bien dosificadas irradiaciones nucleares.

La p. de los antibióticos, la de las afecciones virales (que van tomando una difusión e importancia cada vez mayor) y sobre todo

los estudios sobre la poliomielitis (que han desembocado en el descubrimiento de la vacuna antipoliomielítica hecha por el Dr. Salk y de la cual se espera una eficaz protección contra el azote aterrador de la parálisis infantil: v. *Parálisis*), constituyen otros importantes temas de la p. contemporánea. *Riz.*

4. Datos morales. - La doctrina cristiana relativa a la armonía del compuesto humano no puede ser indiferente frente a estos progresos de la p., ya que se trata aquí no solamente de la restauración de la salud de las fuerzas físicas, sino también de la restauración de una capacidad de trabajo intelectual, de un equilibrio superior, del cual se puede esperar siempre con la gracia de Dios que la voluntad del hombre alcance una más elevada perfección y una más grande eficiencia para el bien (cfr. Alocución de S. S. Pío XII a los congresistas de las Sociedades nacionales de Gastroenterología, 26 abril 1952). *Pal.*

BIBL. — A. Lustig y G. Galeotti, *Trattato di patologia generale*, Milán, 1915; G. Vernoni, *Lezioni di patologia generale*, Roma, 1947; id., *Temperamento*, en EI, XXXIII, 461.

PATRIA. — 1. La idea de P. - No es fácil precisar la idea de P., aunque generalmente se intuye su sentido y se tiene conciencia de los deberes del patriotismo. A menudo se confunde e identifica la P. con el territorio del país nativo o con el pueblo, nación, estado a que se pertenece por nacimiento o adopción. Todos estos elementos no son extraños al concepto de P., pero ninguno de ellos la define. *País* es propiamente el suelo natal, pero se puede tener por P. un país distinto de aquel donde uno ha nacido. *Pueblo* es un determinado conglomerado social distribuído en un territorio determinado, pero puede existir un pueblo que viva en tierra extranjera y sin P. *Nación* (v.) es la comunión de origen de un pueblo que desciende de los mismos antepasados; es casi lo mismo que la P. y en muchos casos las dos nociones se funden en la misma realidad y no se distinguen más que conceptualmente, pero puede haber una nación sin suelo propio y por lo tanto sin P. (p. ej., una nación nómada), como puede existir una nación dividida en varios Estados. *Estado* es un territorio, un pueblo, una nación jurídicamente organizada que ha logrado su independencia política; el Estado es un organismo colectivo que perfecciona la P., en cuanto que puede dar una solución definitiva a todos los problemas de la vida asociada, pero también la supone, no pudiendo subsistir por largo tiempo si se funda sólo en la fuerza de las armas mientras que la coincidencia del Estado con la P. es garantía de estabilidad, fuerza y paz.

En conclusión la idea de P. es la síntesis de muchos elementos, es un complejo de vínculos geográficos, étnicos, políticos, de lengua, de instituciones domésticas y religiosas, de tradiciones, de costumbres, de intereses; y puede definirse como una sociedad intermedia entre la familia y la sociedad civil para procurar bienes que estas dos sociedades no pueden dar. Es por lo tanto una sociedad natural y necesaria; no pertenece a la libertad individual el aceptarla o el rechazarla ni sustraerse a los deberes para con ella.

2. Deberes para con la P. - Los deberes para con la P. son análogos a los que tenemos para con la familia de la que la P. es la extensión y el complemento. La familia es una sociedad imperfecta que necesita ser integrada por otra sociedad más amplia y más fuerte que asegura al individuo las condiciones indispensables a su desarrollo intelectual, moral, social y económico. La P. es madre y no sólo en sentido metafórico; por esta razón, según los moralistas cristianos (*Sum. Theol.*, II-II, q. 101), los deberes para con la P. pertenecen a la piedad (v. *Piedad*), esto es, a la virtud que nos liga a los principios de nuestro ser, a los autores de nuestra vida y de nuestra formación. La piedad implica deberes de amor, de asistencia, de defensa contra los enemigos internos y externos de la P., hasta el sacrificio propio (el sacrificio es la coronación del amor), de obediencia a sus leyes, de cooperación a su prosperidad y a su progreso religioso, moral, cultural, social y económico. «La ley natural nos manda amar con amor de predilección y de sacrificio el país donde hemos nacido y hemos sido educados hasta el punto de que el buen ciudadano no teme afrontar la muerte por su P.» (León XIII, Enc. *Sapientiæ Christianæ*, 10 enero 1890.)

3. Nacionalismo exagerado. - Contra toda virtud se puede pecar por exceso o por defecto. Peca por exceso de patriotismo el nacionalista exagerado. El nacionalismo es una palabra moderna usada con diversos significados y con relación a cuestiones diversas. Hay un nacionalismo justificado, sano y laudable que nos inclina a amar nuestra nación, esto es, el pueblo con el que tenemos comunidad de origen, de sangre, de lengua, de costumbres, de historia. Este nacionalismo

es pariente proximo del patriotismo; y en los casos en que P. y Nación forman una unidad social indivisible los dos sentimientos se funden prácticamente en un mismo amor. Pero junto a este nacionalismo razonable y obligatorio existe otro egoista y fanático que hace de la propia nación un bien absoluto, le sacrifica los valores universales y trascendentales del derecho, de la moral y de la religión, desprecia las demás naciones. es fuente de odio y de guerra entre los pueblos, rompe el vínculo sobrenatural que a todos nos debe unir como hijos de la misma Iglesia, como hermanos en Cristo, como herederos y fautores de la civilización cristiana. «Más difícil, por no decir imposible, es que dure la paz entre los pueblos y los Estados si en lugar del verdadero y genuino amor patrio reina un nacionalismo egoísta y duro que es odio y envidia en lugar del mutuo deseo de bien, desconfianza y suspicacia en lugar de fraterna confianza, competencia y lucha en lugar de cooperación concorde, ambición de hegemonía y predominio en lugar del respeto y tutela de todos los derechos, aun de los débiles y pequeños.» (Pío XI, *Alocución de Navidad*, 24 diciembre 1930.) «El amor de la P. se convierte en fuente de injusticias y de iniquidades múltiples cuando pasa los límites del derecho y se convierte en un amor exagerado a la nación. Los que ceden a él, olvidan que... todos los pueblos en cuanto son parte de la gran familia humana estan ligados entre sí por la fraternidad y que las demás naciones tienen también derecho a vivir y a aspirar a la prosperidad.» (Pío XI, Enc. *Urbi et Orbi*, 23 diciembre 1922.)

4. Cosmopolitismo. - Extremo opuesto del nacionalismo excesivo es un vago cosmopolitismo de origen muy antiguo y muy desarrollado en los tiempos modernos por causas diversas. Ya el estoicismo había negado la antigua concepción del patriotismo y afirmaba que nuestra P. es el mundo entero. La Revolución francesa difundió un humanitarismo antipatriótico. La masonería fué un disolvente oculto pero eficaz de la idea de P. El socialismo marxista predicó el internacionalismo obrero al servicio de la lucha de clases. Y muchos materialistas adoptaron la máxima: *Ubi bene, ibi Patria*. Aun filósofos y literatos de grande nombre fueron seducidos por la idea de una república universal o de los Estados Unidos del mundo para realizar entre todos los hombres el reino de la fraternidad, de la justicia y de la paz. «La humanidad no tiene P.» (Goethe.) «Yo escribo como ciudadano del mundo. Desde hace mucho tiempo he perdido mi P. para cambiarla por todo el amplio mundo.» (Schiller.) «La P. es un conjunto de prejuicios y de ideas retrasadas que la humanidad entera no puede aceptar.» (Renan.) «Etnológicamente hablando la palabra nacion no corresponde ya a nada. En el porvenir no habrá más que la especie humana; no habrá más que un pueblo humano.» (Tolstoi.)

La humanidad es muy numerosa y diversa y con necesidades e intereses muy divergentes y opuestos para poder fácilmente ser regida por un gobierno único. Ciertamente la humanidad es también una realidad en cuanto que todo Estado no se basta a sí mismo y tiene necesidad de la colaboración de otros Estados para su propio perfeccionamiento y para promover y garantizar el bien de toda la humanidad; pero estos intereses recíprocos y comunes pueden tambien ser protegidos por uniones, instituciones y sanciones internacionales, reguladas por el derecho, sin necesidad de una verdadera y propia organización única jerárquica o estatal. La humanidad es un concepto más amplio que la P., pero lo comprende, sin excluirlo, como el concepto de P. comprende el de la familia. «La socialidad creciente se extiende de la familia a la P., de la P. a la humanidad, y ninguna forma más amplia de unión modifica la precedente y la destruye.» (A. Conte.)

5. Conclusiones. - En conclusión el amor ordenado a la P. no excluye el amor a toda la humanidad: el corazón humano, a ejemplo de Jesucristo, es capaz de amar a todos los hombres, aun amando con amor de preferencia a su propia P. Por lo tanto, en la fraternidad universal de Dios y en la fraternidad universal en Jesucristo podemos ser buenos patriotas: el patriotismo es una fuerza espiritual necesaria e importante que protege a los individuos y a las familias, asegura el progreso y la grandeza de un pueblo y es fuente de heroicos sacrificios en los momentos más decisivos de su historia. *Mon.*

BIBL. — *Patria e patriotismo*, en *La civiltà cattolica* (1923), IV, 486 ss. (1924), I, 10 ss.; *Nazionalismo e amor di patria*, ibíd. (1915), I, 129 ss.; 421 ss.; *Patriotismo, nazionalismo, internazionalismo*, ibíd. (1938), IV, 497; I. Wright, *National Patriotism in papal teaching*, Boston, 1942; C. Márquez, *Deberes patrióticos*, Madrid, 1948; R. Ruiz Amado, *Nuestra patria*, Barcelona, 1930.

PATRIA POTESTAD. — 1. Noción. - Se llama así el conjunto de poderes-deberes que tienen los padres sobre el hijo menor de edad no emancipado. Estos poderes-deberes están

basados en el derecho natural, dado el vínculo de sangre y la relación recíproca de paternidad y filiación (v. *Padre*).

La ley positiva disciplina la p. potestad sobre todo en materia patrimonial y en interés del hijo.

2. Derecho canónico. - El derecho canónico afirmando los principios del derecho natural, sanciona que los menores están sujetos a la p. potestad y a falta de sus padres a la potestad del tutor (cáns. 89; 93, § 1).

Por lo que se refiere a la realización de actos patrimoniales o puramente civiles, la Iglesia no establece ninguna norma sobre el ejercicio de la p. potestad, reconociendo las leyes civiles.

En cambio, para algunos actos que se desarrollan en el ámbito de la organización canónica, alguna norma especial exonera de la p. potestad al menor que ha llegado a cierta edad, p. ej., para la elección de la iglesia funerante o del lugar de sepultura (cáns. 1223-1224), y para presentarse en juicio en causas relativas a materia espiritual o en causas anejas a ella (can. 1648, § 3).

3. Derecho civil español. - Para evitar los inconvenientes que pudieran derivarse (especialmente en caso de desacuerdo) de la existencia de dos titulares de la p. potestad, el CCE determina que sea ejercitada por el padre y en su defecto por la madre (art. 154). A falta de ambos progenitores al hijo menor de edad no emancipado se le señala un tutor (v. *Tutor y curador*).

La p. potestad implica un notable poder disciplinar sobre el hijo y atribuye al padre la representación legal del hijo en todos los actos civiles y la administración de los bienes del mismo. Los poderes de representación y de administración encuentran sin embargo sus límites en la necesidad de obtener la autorización del juez del domicilio con audiencia del ministerio fiscal para enajenar los bienes inmuebles del hijo en que le corresponda el usufructo o la administración o gravarlos, siempre por causas justificadas de utilidad o necesidad (art. 164).

Siempre que en algún asunto el padre o la madre tengan un interés opuesto al de los hijos no emancipados se nombrará a éstos un defensor que los represente en juicio y fuera de él. El juez a petición del padre o de la madre, del mismo menor, del ministerio fiscal o de cualquiera persona capaz para comparecer, el juicio conferirá el nombramiento de defensor al pariente del menor a quien en su caso correspondería la tutela legítima y a falta de éste a otro pariente o a un extraño (art. 165). El padre, o en su defecto la madre, son los administradores legales de los bienes de los hijos que están bajo su potestad. Son usufructuarios de los bienes adquiridos por el hijo no emancipado correspondiendo la propiedad de los mismos al hijo a no ser que el hijo con consentimiento de sus padres viviere independiente de éstos, en cuyo caso tendrá sobre los bienes adquiridos por él el dominio, usufructo y administración (arts. 158-160).

Cuando un menor es adoptado la p. potestad sobre él corresponde al adoptante, pero en este caso los padres adoptivos (lo mismo se ha de decir de los que reconocieron un hijo natural) no adquieren el usufructo de los bienes de los hijos adoptivos (o reconocidos) ni tendrán tampoco la administración, si no aseguran con fianza sus resultas a satisfacción del juez del domicilio del menor o de las personas que deban concurrir a la adopción (art. 166).

La p. potestad cesa cuando el hijo alcanza la mayor edad o es emancipado, o cuando un tribunal imponga por sentencia firme la pérdida de la p. potestad sobre los hijos al padre, o en su caso a la madre, como pena o se declare así en pleito de divorcio mientras duren los efectos de la sentencia (art. 169). Pierde igualmente la p. potestad la madre que pasa a segundas nupcias a no ser que el marido difunto, padre de los hijos de ella, lo haya previsto expresamente en su testamento ordenando que si su viuda contrajera matrimonio conservase y ejerciese la p. potestad sobre sus hijos. Si volviera a enviudar recobraría desde este momento su potestad sobre todos los hijos no emancipados (arts. 168 y 172).

Se suspende la p. potestad por incapacidad o ausencia del padre o de la madre declaradas judicialmente y también por la interdicción civil (art. 170). Los tribunales podrán privar a los padres de la p. potestad o suspender el ejercicio de ésta si trataren a sus hijos con dureza excesiva o si les dieran órdenes, consejos o ejemplos corruptores. En estos casos podrán asimismo privar a los padres total o parcialmente del usufructo de los bienes del hijo o adoptar las providencias que estimen convenientes a los intereses de éste (art. 171).

Para los deberes morales de los hijos para con el padre y la madre, v. *Hijos*. *Cip.-Tr.*

BIBL. — C. Grassetti, *Della patria potestà*, en *Commentario del Codice civile*, I, Firenze, 1940, p. 616 ss.; A. Cicu, *La filiazione*, en *Trattato di*

diritto civile italiano, III, Torino, 1951, p. 282 ss.; F. HERNÁNDEZ TEJERO, *Sobre el concepto de «potestas»*. Madrid, 1955; D. ESPÍN CÁNOVAS, *Manual de derecho civil español*, vol. IV, *Familia*, Madrid, 1954.

PATRIMONIO. — 1. EN GENERAL. - Es el conjunto de derechos y obligaciones, de relaciones jurídicas activas o pasivas pertenecientes a una persona o a una familia y susceptible de valoración pecuniaria.

Hay, por lo tanto, un p. personal y un p. familiar.

En el sentido indicado es p. incluso aquello en que la suma de los activos es inferior a la suma de los pasivos y que, por lo tanto, no constituye una riqueza en sentido económico, como puede ocurrir en la herencia.

2. PATRIMONIO NACIONAL. - Tiene esta expresión dos sentidos: uno genérico en economía política y otro particular en la legislación española. En el primer sentido dícese patrimonio nacional el conjunto de bienes, fuentes de riqueza y medios materiales de promoverla que forman la base de la economía de una nación. En la estimación de este patrimonio entran también, en la mayoría de los casos, otros elementos más espirituales, ya que el aprovechamiento mayor o menor de esas energías o fuentes de riqueza depende generalmente de la capacidad de trabajo, habilidad, ingenio, constancia, etc., de las gentes que las poseen. Tiene igualmente este concepto una referencia muy notable a la estimación comparativa con los bienes de otras naciones, es decir, a la capacidad adquisitiva en el comercio exterior. En un sentido más particular se da el nombre oficial de Patrimonio Nacional en España al conjunto de bienes que en otros tiempos estuvieron asignados al Rey como propios no de su persona, sino de su dignidad. Durante la República se dió diversas aplicaciones a estos bienes, los cuales en gran parte volvieron a constituirse en un conjunto indivisible bajo el nombre dicho por las leyes de 15 junio 1939 y 7 marzo 1940.

Merece igualmente siquiera sea una breve mención al Patrimonio o Tesoro artístico nacional, que es el conjunto de bienes muebles e inmuebles que por su extraordinario valor artístico, cultural e histórico, y para evitar su desaparición, ruina o venta al extranjero, el Estado español ha tomado bajo su tutela y defensa. Es de notar que el Estado no se arroga la propiedad de estos monumentos, cuando lo son de particulares u otras entidades, como en el caso de los templos propiedad de la Iglesia declarados Monumentos Nacionales, aunque sí se reserva el derecho de adquisición en caso de venta. Sin autorización del Ministerio de Educación Nacional no puede ser exportado ninguno de estos monumentos. *Tr.*

3. P. COMO TÍTULO PARA LA SDA. ORDENACIÓN. En el derecho canónico existe el p. como título supletorio de la Sda. Ordenación, y es el conjunto de bienes que deben asegurar al clérigo su honesta sustentación (v. *Título de ordenación*).

4. BIENES PATRIMONIALES DE LOS CLÉRIGOS. Son *patrimoniales* los bienes que provienen a los clérigos de cualquier título profano, p. ej., de una herencia, de una donación, o son fruto de una profesión civil. Los que les provienen del ejercicio del sagrado ministerio, como son los estipendios de Misas, funciones sagradas o cualquier oficio eclesiástico, se dicen más bien *cuasipatrimoniales;* mientras que se llaman bienes eclesiásticos los que provienen de un beneficio eclesiástico propiamente dicho, o sea, los frutos beneficiales (v. *Bienes de los clérigos*).

Para p. eclesiástico, v. *Bienes eclesiásticos (Administración de los)*. Para p. de San Pedro, v. *Papa* y *Estado Ciudad del Vaticano*. *M. d. G.*

BIBL. — V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 164-169; A. C., *Le titre patrimonial dans l'ordination des clercs*, en *Le canon.*, 47 (1925), 408-414; S. D'ANGELO, *De titulo ad sacram ordinarionem*, en *Apollinaris*, 1 (1928), 182-186.

PATRONATO (Derecho de). — Es un conjunto de privilegios con ciertas cargas, que por concesión de la Iglesia corresponden a los fundadores católicos de una iglesia, capilla o beneficio o también a sus causahabientes (can. 1448).

1. PRIVILEGIOS PRINCIPALES DE LOS PATRONOS. - Son: *a*) derecho de presentación. Vacante el beneficio se notifica ésta al patrono, el cual en el plazo de cuatro meses, si la ley de fundación o la costumbre no lo establece más corto, ha de presentar un clérigo (canon 1457) que ha de encontrarse en posesión de las cualidades requeridas por el derecho común y particular para ser admitido por el Obispo (can. 1463);

b) el derecho, salvo el cumplimiento de las cargas y la honesta sustentación del beneficiado, de obtener por razón de equidad de las rentas de la iglesia o del beneficio, si quedaren algunas, para su alimentación siempre que sin culpa suya se encontrara el patrono reducido a la indigencia, y esto aun en el caso de que hubiese renunciado al patronato en favor de la Iglesia o la pensión que

se hubiera reservado en el acto de la fundación fuera insuficiente para aliviar su necesidad (can. 1455);

c) el derecho de poner en la iglesia del p. el escudo de su linaje o familia, la precedencia a todos los demás seglares en las procesiones y funciones similares y el de ocupar un sitio distinguido en la iglesia fuera del presbiterio y sin baldaquino, todo esto si lo permiten las costumbres locales legítimas (can. 1455).

2. Diversas formas de p. - Por razón de su origen pueden existir diversas formas de p.: a) si el patronato va inherente a una cosa inmueble de manera que la posesión del inmueble confiera automáticamente también la posesión del p. se llama *real;* en cambio, si va ligado a una persona se llama *personal;* b) si pertenece a una persona eclesiástica por razón de su oficio sacro o a una asociación religiosa o a una entidad de carácter eclesiástico, se llama *eclesiástico;* por el contrario, será laical aunque lo posea un eclesiástico en cuanto persona particular. Si con el elemento eclesiástico concurre un elemento laical se dice mixto, p. ej., el párroco y una familia; c) si se transmite por sucesión legítima o testamentaria de manera que pueda pasar aun a los extraños a la familia, se llama hereditario; pero si ha de quedar en la familia del testador, es familiar; si se transmite dentro del ámbito del linaje, es gentilicio; si han de concurrir las cualidades de heredero y de miembro de la familia o linaje, se llama mixto.

3. El derecho vigente contrario al p. La triste experiencia de las luchas entre los patronos, los manejos simoniacos, las presentaciones no infrecuentes de personas indignas, las intromisiones de los patronos en las funciones sagradas han movido a la Iglesia a no admitir nuevos patronatos y a limitar los ya existentes. Por esta razón:

a) no puede constituirse ningún nuevo patronato (can. 1450) y los títulos por los que se adquiría en el pasado dejan de producir este efecto. Se da facultad al Obispo para conceder temporalmente o a perpetuidad sufragios espirituales; el Obispo puede todo lo más admitir la condición de que la primera colación del beneficio se haga al clérigo fundador o a otro clérigo presentado por él (can. 1450);

b) han de procurar los Ordinarios ir eliminando gradualmente los patronatos existentes, proponiendo a los patronos que acepten en lugar del derecho de presentación sufragios, aun perpetuos, para sí y para los suyos (can. 1451);

c) si el derecho de presentación corresponde al pueblo de una ciudad o parroquia por elección, ésta se limita a tres clérigos designados por el Ordinario (can. 1452).

4. Títulos de transmisión del p. - Son de dos especies:

a) *originarios*, que hacen surgir un patronato que no existía; entre éstos son *ordinarios* la dotación, construcción, donación del terreno para la iglesia o capilla; *extraordinarios*, el privilegio y la prescripción adquisitiva en relación con una iglesia o beneficio no vinculado;

b) *derivados*, que suponen un título originario transmitido, y son: 1) la prescripción contra un patrono anterior, la cual era en el derecho precedente de cuarenta años, si el patrono era un monasterio o una entidad piadosa o una iglesia; de diez años *inter præsentes;* de veinte años *inter absentes* con título colorado (v. *Prescripción*), o de treinta años *inter absentes* sin título colorado si se trataba de un particular; 2) la *sucesión*, que puede ocurrir en el ámbito familiar o gentilicio o por disposición testamentaria; quedan siempre excluidas las personas no pertenecientes a la Iglesia o adscritas a sociedades secretas, condenadas por la Iglesia; 3) la *enajenación* que puede suceder por donación *inter vivos* del patronato personal o por permuta con otro patronato personal o por la cesión a los copatronos de la parte propia del derecho personal.

Cualquier forma de transmisión para que sea válida necesita el consentimiento del Ordinario (can. 1453).

5. Extinción y suspensión del p. - El patronato puede extinguirse o puede suspenderse su ejercicio.

Se extingue el derecho de patronato: a) con la *renuncia*, la cual sin embargo no afecta a los copatronos y si llevara anejas cargas particulares no puede hacerse sin consentimiento del superior; b) por *revocación* del derecho por parte de la Sta. Sede y con la *supresión* de la iglesia o del beneficio; c) por *prescripción* legítima; d) por *faltar* a la reconstrucción, reparación o nueva dotación de la iglesia dentro del término fijado como perentorio por el Ordinario para la extinción del patronato; e) por la *extinción de la familia*, estirpe o línea a la que se había reservado el patronato personal (can. 1470); f) por atentar la *transmisión simoníaca* del patronato; g) por la *declaración de apostasía*,

herejía o cisma contra el patrono; h) por la *usurpación* o detención injusta de los bienes de la iglesia o del beneficio; i) por la *muerte* o mutilación del rector o de otro clérigo adscrito a la iglesia o del beneficiario perpetrada personalmente por el patrono o por medio de otros: en este último caso el p. se pierde aun para los herederos, mientras que en los casos f) g) h) lo pierde sólo el patrono.

Se *suspende* el derecho, o sea, el ejercicio del p.: *a*) si la iglesia se halla derruída o precisa reparaciones o faltan las rentas, en tanto que provea el patrono (can. 1469); *b*) si el derecho pasa a un infiel, a un apóstata público de la fe, hereje, cismático, adscrito a una sociedad secreta condenada o a un excomulgado por sentencia declaratoria o condenatoria (can. 1453); *c*) si el patrono es menor de edad y sus padres o tutores son acatólicos (can. 1456); *d*) si el patrono fué sancionado con censura o *infamia iuris*, mientras dura la condena; *e*) si cometió un delito sancionado con la privación del derecho de ejercer actos legítimos eclesiásticos (cánones 2294, 2353, 2363, 2375, 2385). *M.d.G.*

BIBL. — R. BIDAGOR, *La iglesia propia medieval en España*, en *Razón y Fe*, 90 (1930), 481-499; J. B. FERRERES, *El derecho de p. según el código canónico*, ibíd., 50 (1918), 224-234; C. BADII, *Osservazioni sul diritto di patronato nel Codice di diritto canonico*, en *Il dir. eccl.*, 38 (1927), 168-174; P. VITO, *Diritto di patronato popolare*, en *Pal. del clero*, 10 (1931), 75-77.

PATRONO. — 1. NOCIÓN. - P. (*patronus* = protector) es el que tiene el dominio, o el que tiene gente a su servicio. En este segundo sentido es como se toma aquí el vocablo, en orden a la determinación de los deberes del p. en relación con sus dependientes. Los deberes pueden tener una doble fuente: la justicia o la caridad.

2. DEBERES DE JUSTICIA. - a) *Deberes libres*. Ante todo las partes, patronos y dependientes, pueden ponerse de acuerdo en el contrato de trabajo acerca de las circunstancias de tiempo, lugar, modo, etc., extrañas a las obligaciones naturales y positivas, siempre que no sean contrarias al derecho natural. Contra la ley positiva se puede por razones proporcionadas determinar un acuerdo sólo cuando ella no refleje directamente la ley natural o sea simplemente dispositiva, y no obligante.

Todos estos deberes de origen libre obligan al p. por justicia conmutativa, ya que son objeto de contrato.

En la práctica actualmente con frecuencia esta función la desarrollan los sindicatos o asociaciones obreras, mediante los contratos colectivos.

b) *Deberes positivos*. Fuera del caso de libre convención y de imposibilidad, el p. está obligado a cumplir respecto del trabajador todo lo que la ley civil, aunque sea puramente positiva, impone. Pero en este último caso si el objeto de la ley no ha entrado en el contrato de un modo explícito o implícito la obligación es sólo de justicia legal.

c) *Deberes naturales*. Se pueden resumir en estas palabras: «respetar (en los obreros) la dignidad de la persona humana, ennoblecida por el carácter cristiano» (*Rerum novarum*, n. 16). El trabajo es el medio ordinario de sustentación y elevación en cuanto pone en acto la capacidad creativa, inventiva y productiva del sujeto. Éste sirve a la producción, pero no debe convertirse en esclavo de la producción. A los deberes naturales se han de añadir en particular los deberes religiosos, morales, físicos y económicos.

d) *Deberes religiosos*. El dueño debe dejar al obrero la posibilidad, la libertad, el tiempo y la oportunidad de satisfacer a sus deberes religiosos, los cuales por ser fundamentales y principales, no han de ser obstaculizados por razón ninguna. Por este motivo no sólo no puede impedir la observancia de las prácticas religiosas obligatorias por medio de la propaganda o con un horario incompatible con ella, sino que debe facilitarla.

En lo que se refiere a las relaciones entre empresario y trabajadores indiferentes, no católicos o no practicantes se debe tener presente que aunque sea cosa laudable que trabaje por su conversión, no está sin embargo obligado a hacerlo sino por caridad y con tacto, respetando siempre su libertad.

Los deberes religiosos se refieren especialmente al descanso dominical y festivo. Si el trabajo ha de ser continuo, de modo que la suspensión implique un daño relativamente grave, el empresario puede hacer trabajar en día de fiesta, pero tiene la obligación de establecer turnos de trabajo de manera que todo trabajador tenga un número discreto de días festivos libre del trabajo. En cambio, la obligación existe si el daño es de poca importancia o no guarda proporción. También se permite el trabajo festivo, pero de un modo excepcional cuando se trata de casos de utilidades extraordinarias.

e) *Deberes morales individuales*. Además de los deberes para con Dios el hombre tiene también deberes para consigo y para con su familia. Con relación a los deberes morales

individuales del operario, el empresario tiene la obligación de no exponerle a seducciones corruptoras y a peligros de escándalo. Debe cuidar de que el ambiente sea moralmente sano, bien evitando lo que pudiera ser ocasión de pecado y de perversión moral, bien usando todos los medios para eliminar o alejar los peligros que existieran, bien impidiendo a los mismos dependientes actos que puedan ocasionar daño a la moralidad individual y común de los demás empleados. En particular en el trabajo mixto debe cuidar de que los hombres estén separados de las mujeres; por lo menos, si esto no es posible, organizar y disciplinar el trabajo y en general el ambiente de modo que los peligros queden alejados.

f) *Deberes morales sociales.* Se refieren especialmente a los trabajadores casados. El trabajo no debe ser tal que haga imposible el cumplimiento de los deberes que el padre tiene para con la mujer y los hijos. Debe respetar la realización del triple fin del matrimonio: la procreación y la educación de los hijos, el remedio de la concupiscencia, la ayuda y el amor mutuo. El p. debe pensar en todo esto y debe hacer de modo, en cuanto de él depende, que pueda vencer las dificultades que se le presenten. De otra manera pudieran derivarse consecuencias peligrosas y deletéreas para la santidad del matrimonio, la unidad de la familia, el porvenir moral y económico de la misma.

g) *Deberes para con el cuerpo.* En relación a los deberes para con el cuerpo, el empresario no puede imponer al trabajador «trabajos superiores a sus fuerzas e inconvenientes a su edad y sexo» (*Rerum novarum*, n. 16; can. 1524).

Preséntanse aquí dos cuestiones: la de la duración y la de la cualidad del trabajo.

En cuanto a la duración, el principio general dictado por la ley natural es «que la suma del descanso necesario al obrero debe ser proporcionada a la suma de las fuerzas consumidas en el trabajo, ya que las fuerzas consumidas con el uso deben restaurarse con el descanso» (*Rerum novarum*, n. 33). La determinación práctica de las horas de trabajo y su reparto está en relación con la cualidad del trabajo, las condiciones de los obreros, las circunstancias temporales y locales. No puede por lo tanto existir una solución unívoca. Este es un punto en que el Estado tiene el poder y a veces el deber imperioso de intervenir incluso directamente. Adviértase además que con la expresión «restaurar las fuerzas» no se pretende sólo lo que es necesario estricta y exclusivamente para la readquisición de las fuerzas físicas perdidas, sino que se refiere a todo lo que según las costumbres y exigencias del tiempo es necesario para la eficiencia y la armonía de la psique y del cuerpo.

En cuanto a la cualidad, el dador de trabajo tiene la obligación de hacer lo posible porque el trabajo no sea gravemente nocivo a la salud. La obligación se limita a los peligros que están bajo el control del empresario y éstos no de un modo absoluto. En otras palabras, el p. no tiene el deber de eliminarlos del todo y a toda costa, sino sólo de usar las precauciones y medios requeridos a fin de que en lo posible desaparezcan los peligros ligeros, que no sean despreciables o que de algún modo puedan ser evitados por la prudencia y vigilancia ordinaria y común de los obreros, y los peligros próximos y graves se conviertan al menos en remotos y ligeros. Por este motivo aquí, a diferencia de los peligros de orden moral, se permite al patrono emplear a sus dependientes en trabajos graves y próximamente peligrosos no sólo en sus circunstancias, sino en sí mismos, siempre que se adopten todos los medios que la técnica emplea para evitar el daño. En este caso el bien común permite exponer a grave peligro la vida física.

Es evidente que la peligrosidad debe ser conocida por el obrero en el acto de estipular el contrato, bajo pena de ilicitud por parte del patrono y de invalidez por ambas partes. Además el peligro debe ser recompensado con un salario proporcionalmente más alto y con los seguros que prescriben las leyes positivas.

El empresario está obligado además a resarcir al obrero los daños producidos durante el trabajo o a causa de él. No está obligado sin embargo, al menos por justicia natural, por los producidos por incuria o imprudencia del obrero, o precisamente pretendidos por él, para percibir, p. ej., la indemnización del seguro. Más aún, en este último caso el p. tiene derecho a hacerse resarcir los daños que se le han ocasionado.

Prácticamente en la actual ordenación sindical los detalles referentes a la duración y cualidades del trabajo están establecidos en parte por los sindicatos y aprobados en general e impuestos en bloque o en detalle por el Estado, y determinados en parte por la misma autoridad civil.

Por este motivo el dador de trabajo debe

atenerse a estas leyes, aun cuando impongan cargas a las cuales de suyo no obliga la ley natural dispuesto a pasar adelante si éstas no comprenden todas las obligaciones derivadas de la naturaleza.

Así en conciencia no puede someter a trabajos superiores a sus fuerzas, prolongar el trabajo mas del tiempo establecido, recompensar el trabajo extraordinario como el ordinario, emplear niños antes de la edad legal para los trabajos prohibidos, inconvenientes o no adecuados a sus años, etc.

Una palabra en particular merece la categoría femenina.

Según su cualidad, las diversas formas de trabajo se pueden dividir en general en pesadas y no pesadas. Las primeras son más a propósito para los hombres, las segundas pueden ser ejercitadas también por las mujeres. Se comprende que un trabajo concreto puede ser más o menos pesado y por lo tanto más o menos adecuado para una u otra categoría.

En nuestros días la dignidad y las exigencias de la mujer trabajadora están defendidas en todas las naciones civilizadas.

h) *Deberes económicos*. El obrero tiene el deber de procurarse los medios de subsistencia, los cuales ordinariamente se los procura mediante el trabajo. Consideremos dos hechos: el despido o *cierre* y el *salario* (v.).

2. Deberes de caridad. - a) *Individuales*. El p. no debe considerar a los trabajadores como siervos, sino como semejantes a él en la naturaleza, como asociados a él de algún modo en la empresa, en cuanto que le prestan un elemento esencial para el funcionamiento y el éxito de la misma. El patrono cristiano debe considerarlos como hermanos en la visión sobrenatural del cuerpo místico de Cristo. Por este motivo las relaciones con los obreros deben caracterizarse por el respeto, la confianza, la benevolencia y comprensión, que han de expresarse en el modo de tratar con ellos, en la forma de acoger sus peticiones. Los obreros deben de encontrar en la fábrica un clima tranquilo y sereno, reproducción de la paz y serenidad de su familia.

Hace algún tiempo se viene difundiendo cada vez más la iniciativa americana de las «Relaciones humanas» (cfr. *Aggiornamenti sociali*, n. 1 [1955], 7-20, Ph. Laurent). Dirigiendo su mirada sobre el hombre antes que sobre el trabajo, lo considera como un ser individual y social, con un nombre, una familia, deseos y necesidades afectivas y psicológicas a satisfacer y trata de afirmar su primacía sobre la materia e integrarlo en la sociedad trabajadora, sirviéndose también de los medios de la psicología y psicotécnica.

La iniciativa es buena y recomendable. Es preciso, sin embargo, evitar un doble peligro: 1) dar de lado a los problemas de justicia con el pretexto del mejoramiento del clima social: la justicia debe ser el fundamento, el punto de partida; 2) considerar al hombre como un factor de producción, que se ha de cuidar y perfeccionar con miras a un mejor rendimiento y aumento de la productividad.

b) *Sociales*. El empresario debe favorecer y promover todas aquellas iniciativas que tienden a la elevación social, cultural, moral de los obreros y de sus familias: cursos de especialización, escuelas, colonias, obras de asistencia espiritual, moral y material, etc. *Pal.*

BIBL. — J. Joubert, *Les problèmes de direction du personel*. *Association nationale des directeurs et chefs de personnel*, Paris, 1946; M. Dirier, *Comment être un vrai chef*, en *Bulletin social des industriels* (1948), 261 ss.; J. Azpiazu, *Deberes de los patronos*, Madrid, 1935.

PAUPERISMO. — 1. Noción. - P. no quiere decir pobreza en sentido común, sino miseria (v.) como estado permanente con todos los desórdenes que la acompañan (mendicidad, prostitución, etc.) y de la cual no es posible sustraerse con los medios normales de trabajo. La palabra p. es de origen inglés (*pauperism*) y denotaba la clase inferior. Hoy designa la multitud expuesta a la miseria como efecto del desordenado desarrollo industrial del s. xix, entendido en el sentido social, económico y moral. El p. es en cierto modo síntoma concomitante de la proletarización de las masas trabajadoras (v. *Proletariado*). Un autor inglés dijo que la manufactura fué la invención que produjo el algodón y los pobres. Los dos pontífices Leon XIII y Pío XI, en sus respectivas encíclicas sociales, describen la triste realidad de la sociedad moderna en la cual se encuentran de una parte unos pocos riquísimos y de otra la multitud miserable.

2. Algunos datos sobre la evolución del p. - Schmoller, en sus estudios sobre el p. en Inglaterra, llegó a los siguientes resultados: el número de los pobres socorridos fué ya en el s. xvi extraordinariamente elevado, subió aún más en la segunda mitad del s. xvii, llegó a ser preocupante especial-

mente en la segunda mitad del s. XVIII. El año 1815 el 15 % de la población se encontraba en el p. Hacia la mitad del s. XIX este índice bajó al 8 %, el año 1906 descendió a 2,7 %. Schmoller sostiene que a principios de nuestro siglo sólo el 2,5 % de la población se encontraba en este estado en los países capitalistas. Hay que aceptar, pues, con reserva la interdependencia entre el p. y el capitalismo sostenida fuertemente por los marxistas. Sin embargo, las dos últimas guerras y la grave crisis económica verificada entre ellas han reducido a clases y regiones enteras del mundo a un verdadero p.

3. Causas del p. - Son de dos especies: Unas de orden social, y otras de orden individual. De orden social son: la aglomeración en los centros industriales y en los suburbios de las grandes ciudades, las viviendas insalubres, los salarios de hambre, la vida atomizada después de la destrucción del orden corporativo, las enfermedades sociales, el ateísmo y la educación sin religión, la libertad absoluta, la disolución de la vida familiar y de la economía doméstica, las incitaciones de los lugares de placer, etc. De orden individual son: la pérdida del sentido de economía, especialmente a causa del trabajo de la mujer fuera de casa, la pereza, la embriaguez, la vida desarreglada y todos los vicios que representan siempre un campo fecundo para la difusión del p.

4. Remedios. - Como primero y capital remedio se impone la reforma en el orden socialeconómico. Es cierto que en este mundo habrá siempre ricos y pobres, pero el dinamismo de la reforma social debe reducir lo más posible las distancias entre los hombres y debe eliminar precisamente la *miseria immeritata* (enc. *Rerum novarum*), esto es, que todos los que trabajan honestamente tengan asegurada una vida digna del hombre. La enc. *Quadragesimo anno* está consagrada toda ella a la «restauración del orden social de conformidad plena con las normas de la ley evangélica». El problema central de la encíclica gira sobre dos cuestiones fundamentales: la reforma de las instituciones y la enmienda de las costumbres.

El segundo remedio es la doctrina cristiana de la caridad. Esta suple y da espíritu a la justicia. El cristianismo no enseña sólo el amor al trabajo y a la templanza, sino que impone a todos el grave deber de amarse como hermanos y señala especialmente a las clases acomodadas el deber de socorrer a los necesitados, los cuales representan al mismo Salvador. La filantropía moderna ha deshonrado en efecto la caridad, porque no llega a tocar el corazón del pobre, no tiene en cuenta la dignidad humana como hace la verdadera caridad cristiana. Donde no basta la caridad incumbe al Estado el deber grave de socorrer a los pobres bien ayudando las instituciones privadas de caridad, bien organizando la asistencia pública (v.). *Per.*

BIBL. — G. M. de Gerando, *De la bienfaisance publique*, vol. 4, 1839; L. M. Mareau Christophe, *Du problème de la misère et de sa solution chez les peuples anciens et modernes*, 1851; G. C. Giglioli, *L'assistenza pubblica nella storia e nelle legislazioni*, 1891; E. Loning, *Assistenza pubblica*, 1892; Munsterberg, *Bibliographie des armenwesens*, 1900; E. Floriani y G. Cavaglieri, *I vagabondi*, vol. 2, 1897-1900; B. K. Gray, *History of English philantropy*, 1905; Bowley y A. R. Burnett-Hurst, *Livelihood and poverty*, 1919; G. del Vecchio, *Diritto ed economia*, Roma, 1954; S. de Sta. Teresa, *El precepto del amor*, Burgos, 1940; Bádenes-Temple, *Legislación de beneficencia particular*, Barcelona, 1948.

PAZ (interna). — 1. Naturaleza. - La p. interna es la quietud del alma, que no puede nacer sino de la conciencia de estar en gracia de Dios y del dominio del espíritu sobre los sentidos y sobre todo lo que perturba el alma. Esta quietud cuya posesión y mantenimiento forman el objeto del augurio de Cristo a sus discípulos y del augurio mutuo de los cristianos: *la p. sea con vosotros*, la contrapone el Señor como verdadera y suya a la aparente quietud de los que buscan la felicidad en los bienes de la tierra y viven alejados de Dios (Jn. 14, 27).

2. Características. - Aquí en la tierra la sumisión de los sentidos al espíritu no será jamás totalmente perfecta. Y habrá siempre contrariedades, pero el alma puede estar tan sumisa y unida a Dios que nada pueda turbarla internamente. *Man.*

BIBL. — E. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, V, Torino, 1936, p. 33-49; G. Foch, *Pace e gioia*, Torino, 1939.

PECADO (actual). — 1. Noción. - El p. actual, esto es, cometido por cada uno de los hombres, es un acto humano contra la ley divina. El acto puede ser *pensamiento*, *palabra*, *acción*, *omisión*. De aquí nace la conocida clasificación de los pecados.

Siendo un acto humano el p. supone siempre el conocimiento y la libertad en el sujeto y por lo tanto siempre algún grado de malicia; por esta razón la distinción de los pecados de ignorancia, de fragilidad, de malicia, no se ha de entender de modo que en las dos primeras clases falte absolutamente

o el conocimiento de lo que se hace o la posibilidad de resistir a la tentación, porque entonces no serían ya p.; se ha de entender en cambio de manera que la ignorancia o la debilidad del sujeto sean tan graves que excusen *en parte* su p. Si fuesen tales que lo excusaran totalmente tendríamos lo que los moralistas llaman p. *material*, pero no *formal*, esto es, una violación objetiva, pero no imputable de la ley moral.

La ley divina es natural o positiva. Es cierto que la ley humana puede obligar en conciencia, por lo tanto su violación puede constituir p., pero la ley humana no tiene este poder sino en cuanto nace de la divina, la cual ordena obedecer a las autoridades legítimamente legislantes, por lo tanto se puede decir que la transgresión de la ley humana constituye también p., en cuanto que se refunde en la divina. No hay p. sino frente a Dios.

2. Especies de pecados. - La oposición a la ley divina tiene un doble grado y en esta duplicidad se funda la distinción de p. mortal y venial, que se llama también la especie teológica del p. Es *mortal* el p. que nos priva de la gracia santificante y nos hace merecedores del infierno; *venial* el p. que no produce estos graves efectos si bien debilita en nosotros la acción de la gracia y nos merece penas temporales (purgatorio). Adentrándonos más en la naturaleza de estas dos especies de pecados los teólogos dicen que el mortal es contra nuestro último fin, en cuanto que destruye el mismo orden hacia aquel fin, mientras que el venial no quebranta este orden por ser sólo dirigido contra medios que no son precisamente indispensables para la consecución de aquel fin. El mortal es una desviación completa; el venial es un retardarse en el camino.

3. P. mortal. - Para que una acción u omisión constituya un p. mortal son precisos tres elementos o condiciones: materia grave, plena advertencia, perfecto consentimiento.

a) En cuanto a la *materia* es difícil formular el criterio universal que determine su gravedad. Los moralistas lo formulan solamente en cada uno de los preceptos o pecados. Puede, sin embargo, notarse que ciertos objetos son siempre graves, mientras que otros pueden ser graves o leves según la mayor o menor cuantidad de la materia. Entre los primeros se cuentan los actos directamente ofensivos de los atributos divinos, como son el odio de Dios, la blasfemia, etc.; entre los segundos están los que son contrarios a la convivencia humana, como son el hurto, la murmuración, etc.

b) A propósito de la *advertencia* se ha de observar que para ser plena en el sentido que aquí entendemos no es necesario que sea refleja y largamente meditada. Basta la que un sujeto normal, no distraído, suele poner en los asuntos de importancia ordinaria. No es tampoco necesario que exista atención explícita y mucho menos la intención explícita de ofender a Dios; esta advertencia va siempre implícita en la conciencia del que advierte la inmoralidad de su acto.

c) El *consentimiento* es perfecto cuando se da con el grado ordinario de libertad que tenemos; cuando, aunque estemos bajo el impulso de alguna pasión, ejercemos sin embargo todavía el dominio de nuestras deliberaciones. La existencia de este tercer elemento es a menudo la más difícil de constatar, especialmente en los pecados internos y en los pecados pasionales. Las disposiciones habituales del sujeto, unidas a las circunstancias de la situación, ayudan para formar un juicio que tenga la mayor probabilidad de acercarse a la verdad.

4. P. venial. - El p. venial existe cuando al acto inmoral le falta al menos una de las tres condiciones requeridas para el p. mortal; esto es, cuando falta la gravedad de la materia o la perfección de la advertencia o la plenitud del consentimiento.

5. Efectos del p. - Los efectos del p., llamado también p. *habitual*, son el conjunto de las consecuencias dejadas por el p. en el alma del pecador. Se pueden resumir en dos capítulos, que son: el *reato de culpa*, o sea la privación de la gracia santificante (para el p. mortal) o la disminución de su fervor (para el p. venial); el *reato de pena*, o sea, además de las eventuales penas que se han de sufrir en la tierra, la condenación al infierno (por el mortal) o al purgatorio (por el venial).

Todo lo que llevamos dicho se refiere al p. personal, del cual distinguen los teólogos el p. *original* (v.). V. también *Número de los pecados* (distinción numérica de los pecados), *Remisión de los pecados, Pecado (Especies del). Gra.*

BIBL. — Laumonier, *La therapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922; L. Billot, *De personali et originali peccato*, Roma, 1925; B. A. Brown, *The numerical distinction of sins according to the Franciscan School of the seventeenth and eighteenth centuries*, Washington, 1948; H. L. Matry, *The concept of mortal sin in early christianity*, ibid., 1920.

PECADO (Causas del). — 1. CAUSAS INTERNAS. - El amor desordenado de uno mismo es el principio de todo pecado, más aún, constituye su alma; y este amor es juntamente ignorancia, concupiscencia, malicia. Sin embargo, según que uno de estos tres elementos, prevaleciendo sobre los demás, desarrolle una eficacia particular en la determinación de la culpa, se tendrán respectivamente los pecados de ignorancia, de concupiscencia, de malicia.

En los pecados de *ignorancia* el error como causa de la culpa no afecta sólo al juicio práctico relativo a la oportunidad de la acción, sino tambien al juicio teórico relativo a determinados conocimientos que debiera uno tener.

En cambio, los pecados de *concupiscencia* tienen su origen en las pasiones y los pecados de *malicia* tienen su raíz en la mala voluntad. Estos últimos pecados son tanto más graves y peligrosos que los demás cuanto mayor es su voluntariedad y más tenaz su persistencia en el ánimo.

2. CAUSAS EXTERNAS O REMOTAS. - A las causas internas es necesario añadir las causas *externas* e indirectas (el demonio, el escándalo, la cooperación), y las *remotas* (el hábito, la privación de la gracia, etc.).

Remota es la causalidad de los pecados capitales (soberbia, avaricia, lujuria, guía, ira, envidia, acidia), llamados así no porque sean necesariamente más graves que los otros, sino porque estimulando más los apetitos disponen e inducen más fácilmente la voluntad a otras culpas. *Pal.*

BIBL. — J. LAUMONNIER, *La thérapeutique des péchés capitaux*, París, 1922; J. DE BLIC, *Erreur et péché d'après St. Thomas*, en *Rev. de philos.*, 29 (1929), 310-313; T. DEMAN, *Le peché de sensualité*, en *Mélanges Madonnet*, I, París, 1930, p. 265-283; H. D. NOBLE, *La responsabilité passionnelle*, en *Rev. de sciences philos. et théol.*, 18 (1929), 432-448; íd., *La vie pécheresse*, París, 1937; R. BERNARD, *Le péché*, 1930; R. BROUILLARD, *Tentation*, en DTC, XV, 116-127; L. BEIRNAERT, *Sens chrétien du péché et sentiment de pécheresse*, París, 1937; R. BERNARD, *Le péché*, 1930; *causas del pecado*, en *Oriente* (Ávila) (1952), 11-16.

PECADO (Especie del). — 1. CONCEPTO. - Los pecados no son todos de la misma especie. Se dividen en especies o clases teológicas y morales. La especie teológica nace de la distinción de los pecados mortales y veniales; se llama teológica porque se deduce inmediatamente de la relación del pecado con Dios. La especie moral, en cambio, se deduce de la estructura ética especial del acto en que consiste el pecado: esto es, la da la malicia particular que se encuentra en aquel acto determinado. Como esta malicia se adhiere fundamentalmente al objeto del acto pecaminoso, se suele decir que la especie moral de los pecados la da su objeto. Algunos moralistas prefieren decir que la da la virtud a que el pecado se opone, o también la ley que se quebranta con el pecado. Pero esta diversidad de fórmulas es más bien una sutileza doctrinal que no una verdadera divergencia de doctrinas: porque tanto las virtudes como las leyes son a su vez especificadas por sus objetos.

2. REGLAS Y NORMAS. - A propósito de la primera fórmula (que indica el criterio distributivo fundamental) puede crear alguna dificultad el lenguaje común, que habla de circunstancias que mudan la especie del pecado, esto es, dan ellas mismas una especie moral propia al pecado. Pero la dificultad se supera observando que estas circunstancias, hablando con propiedad y desde el verdadero punto de vista moral, no son circunstancias, sino que son el objeto (v. *Circunstancias*).

Pasando de la regla general a las reglas detalladas con que se determina la especie de los pecados, los moralistas suelen utilizar el criterio de las virtudes, como más fácil de entender; y establecen que son pecados de especie moral diversa los actos que se oponen: *a*) a diversas virtudes o también a una virtud, pero de un modo; *b*) contrario; *c*) o simplemente diverso. Así son pecados de especie diversa el hurto y la fornicación, porque el primero es opuesto a la justicia, el segundo a la castidad. La desesperación y la presunción de salvarse sin la ayuda de Dios son pecados opuestos a la misma virtud (esperanza); pero son de diversa especie porque son sus opuestos de un modo contrario, el primero por defecto, el segundo por exceso. La blasfemia y la inobservancia de un voto son dos pecados contra la religión; pero tienen diversa especie moral, porque ofenden esta virtud en sus diversos oficios.

A estas reglas añaden algunos otra diciendo que son pecados de especie moral diversa las transgresiones de preceptos (leyes) formalmente diversas. Pero ésta no parece añadir nada nuevo, ya que la diversidad formal de los preceptos la dan las virtudes en que ellos se inspiran.

Se ha de notar que malicias específicamente diversas pueden acumularse en un mismo acto; lo cual sucede cada vez que este único acto es mandado (o prohibido) por diversas virtudes (o preceptos leyes) formalmente di-

versas. Así en el adulterio encontramos la doble malicia de la lujuria y de la injusticia; en la provocación a la blasfemia se tienen dos especies morales (pecaminosas): el escándalo y la irreligiosidad. *Gra.*

BIBL. — E. CARTON DE WIART, *Tractatus de peccatis et vitiis*, Mechliniæ, 1932, p. 25 ss.; B. BROWN, *The numerical distinction of sins according to the Franciscan School of the seventeenth and eighteenth centuries*, Washington, 1948.

PECADO CAPITAL. — 1. NATURALEZA. - Se llaman pecados capitales aquellos que son fuente de otras numerosas faltas y a los cuales es muy proclive la naturaleza caída del hombre, sin que este apelativo signifique que cada uno de ellos sea necesariamente culpa mortal. Bajo el nombre de pecados capitales se entienden también con frecuencia las tendencias a estos pecados: en este sentido conviene hablar sin embargo más bien de defectos o vicios capitales.

2. NÚMERO. - Ya los Padres y los antiguos escritores eclesiásticos trataron de los pecados capitales de los que señalaron mayor o menor número hasta que la autoridad de S. Gregorio Magno hizo común el uso de numerar siete pecados capitales: la soberbia, la avaricia, la lujuria, la envidia, la gula la ira, la acidia o pereza.

Sto. Tomás (*Sum. Theol.*, I-II, q. 84, a. 3 y 4) justifica este número teniendo en cuenta los bienes a que el hombre caído aspira principalmente y los males de que huye. En efecto, son tres los bienes creados a los cuales es más proclive la naturaleza humana después del pecado: la excelencia propia, de donde viene la *soberbia*; los placeres de los sentidos, de donde vienen la *gula* y la *lujuria*; las riquezas, de donde viene la *avaricia*. Por otra parte, son dos los males que principalmente huye la naturaleza caída: la disminución de la excelencia propia, de aquí la *envidia*; la privación de la tranquilidad propia y el dolor, de aquí la *acidia* y la *ira*.

En la Sda. Escritura (Ecle., 9, 15), la soberbia se llama principio de todos los demás pecados; en efecto, éste fué el pecado de los ángeles caídos y de Adán y por su naturaleza puede conducir a cualquier pecado.

3. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Es de necesidad absoluta para la salvación del alma y para el progreso espiritual huir los pecados capitales y combatir las tendencias que nos llevan a ellos. Esta lucha restablece en nosotros el orden quebrantado por el pecado y da una paz profunda. *Man.*

BIBL. — E. DEMAN, *Péché*, en DTC, XII, 210-212; J. LAUMONIER, *La thérapeutique des péchés capitaux*, París, 1922; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 818-898; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 347 ss., 373; M. BARGUÑÓ, *Los pecados capitales*, Barcelona, 1935.

PECADO CONTRA EL ESPÍRITU SANTO. — 1. NATURALEZA. - La expresión p. contra el Espíritu Santo se deriva de textos de la Sda. Escritura (Mat., 12, 31; Marc., 3, 29; Luc., 12, 10). Y en la Escritura con la expresión «hablar o blasfemar contra el Espíritu Santo» se indica la oposición sistemática a cualquier influjo de la gracia por parte de los fariseos, los cuales por malicia atribuían al diablo las obras milagrosas que hacía Cristo para confirmar su divina misión y salvar a los hombres.

Los Padres y los Escolásticos extendieron el término, p. contra el Espíritu Santo, a todos los pecados que consisten en el desprecio y en la repulsión, por mala voluntad, de los medios concedidos por la divina bondad al hombre, a fin de sacarlo del pecado y proporcionarle la salvación: esta repulsa, en efecto, es una ofensa muy particular contra el Espíritu Santo, al cual se atribuyen las obras divinas de la santificación. El p. contra el Espíritu Santo supone siempre la ausencia de cualquier circunstancia que atenúe la gravedad de la culpa.

2. NOCIÓN. - Desde el tiempo de Pedro Lombardo se enumeran seis pecados contra el Espíritu Santo: la desesperación de la salvación propia; la presunción de conseguir la salvación eterna sin méritos ni penitencia; la impugnación, o sea la negación de la verdad cristiana, conocida como revelada por Dios; la envidia del bien sobrenatural del prójimo; la obstinación en el mal, o sea la voluntad de persistir en el pecado; el propósito de no arrepentirse, o sea de resistir hasta la muerte a los impulsos de la gracia.

Cada uno de estos pecados implica, en efecto, la repulsa de un medio de salvación: el que desespera rehusa apoyarse en la divina misericordia que es causa de salud; el presuntuoso no hace caso ninguno de la justicia divina, cuya consideración lleva al temor y a la huida del pecado; el que combate la verdad conocida como manifestada por Dios rehusa el don de la revelación; el envidioso de los bienes salvíficos del prójimo se opone a la obra de la gracia en las almas; el obstinado no quiere considerar lo que le podría llevar a detestar su culpa; el impenitente, finalmente, no hace caso del desorden y de la

torpeza del pecado que debiera inducirle al arrepentimiento.

Hay otros pecados que podrían llamarse contra el Espíritu Santo, p. ej., contra la Sma. Trinidad o contra la persona del Espíritu Santo, y los pecados mortales cometidos por pura malicia.

3. Irremisibilidad. - El Señor ha dicho que al que hable contra el Espíritu Santo no se le perdonará ni en este mundo ni el futuro (Mat., 12, 32). Al pronunciar estas palabras no aludía el Señor a todos los pecados designados hoy con el nombre de pecados contra el Espíritu Santo, sino sólo al pecado cometido por los fariseos, y estas palabras las dijo el Señor no porque Dios no podía o no quería perdonar la blasfemia de los fariseos contra el Espíritu Santo, sino porque preveía su resistencia pertinaz a la verdad y a la gracia hasta la muerte. El que comete un pecado contra el Espíritu Santo pone en grandísimo peligro la salvación de su alma, porque combate contra la misma bondad de Dios, de la cual son un don la conversión y la penitencia; sin embargo, todavía sigue siendo cierta para él la palabra de Dios que ha dicho que no quiere la muerte del pecador, sino su conversión: puede volver a Dios con la ayuda de la gracia que a todos se les da en medida suficiente. *Man.*

BIBL. — E. Déman, *Péché*, en DTC, XII, 199; M. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, París, 1923, p. 244-245; R. Galtier, *De pœnitentia, tractatus dogmatico-historicus*, París, 1931, n. 198-199.

PECADO QUE CLAMA VENGANZA ANTE DIOS. — I. Naturaleza. - Desde el s. xvi se han venido llamando «pecados que claman venganza ante Dios», a ciertas culpas que quebrantan gravemente el orden social, y de las cuales se dice expresamente en la Sagrada Escritura que claman ante el Señor, o sea que invocan el castigo de Dios sobre aquellos que los cometen.

2. Número. - Son cuatro: el homicidio (Gén., 4, 10); la sodomía (Gén., 19, 13); la opresión de la viudas y de los huérfanos (Éx., 22, 22 ss.); negar el salario debido a los obreros o criados (Deut., 24, 14 ss.; Sant., 5, 4). *Man.*

BIBL. — B. Merkelbach, *Summa theol. mor.*, I, París, 1938, n. 445.

PECADOR PÚBLICO. — 1. Noción. - Son pecadores públicos aquellos cuyo estado de permanencia en la culpa grave se hace conocido por medio de una sentencia de condenación o se conoce de hecho por una gran parte de los habitantes de un lugar o de los miembros de una comunidad. Se han de considerar pecadores públicos también aquellos cuyo reato grave, aunque no esté divulgado, lo será sin embargo muy pronto y los que se encuentran manifiestamente en estado de pecado mortal, p. ej., los que se embriagan totalmente o visten de un modo verdaderamente escandaloso.

Entre los pecadores públicos se han de contar entre otros: los que con repetidos actos de embriaguez o de blasfemia dan grave escándalo; los nominalmente excomulgados o entredichos; los manifiestamente infames; los concubinarios y las mujeres públicas, conocidos de muchos como tales; aquellos que notoriamente ejercen una profesión ilícita o libre y públicamente forman parte de una asociación prohibida, p. ej., de la masonería, del partido comunista, o de otras sociedades del mismo género.

2. Obligaciones. - Es evidente que para poder ser absuelto el pecador público debe arrepentirse sinceramente de sus pecados y tener la voluntad firme de reparar en la medida de lo posible y cuanto antes pueda el escándalo dado.

En el lugar donde alguno es conocido públicamente como pecador no está permitido darle en presencia de todos la Santa Comunión (o el Viático o la Extremaunción) antes de que se haya conocido su enmienda y haya sido reparado el escándalo dado (can. 855; Ritual Romano, tít. 4, c. 1, n. 9). En ciertos casos bastará para ello acercarse públicamente al tribunal de la penitencia y con devoción a la Sta. Comunión; pero cuando hubiera una causa externa y permanente de escándalo se debe suprimir antes ésta, p. ej., separándose del cómplice, abandonando un lugar de mala fama, haciendo la retractación de las falsas doctrinas defendidas, abandonando una profesión ilícita, cortando toda relación y vínculo con una asociación prohibida: y esto se debe hacer de modo que pueda ser divulgado en poco tiempo, p. ej., en peligro de muerte, ante dos testigos dignos de fe, que den a conocer la retractación o la ruptura.

A un pecador público enmendado, que se encuentra en la imposibilidad de reparar inmediatamente el escándalo dado, se le puede administrar la Sta. Comunión (o el Viático) de modo oculto y hasta públicamente donde no fué conocido como pecador.

Para evitar males más graves la Iglesia permite el matrimonio de pecadores públicos.

Los pecadores públicos que no han dado ningún signo de penitencia antes de la muerte deben ser privados de la sepultura eclesiástica (can. 1240, n. 6). *Man.*

BIBL. — B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 89, 277, 705, 871; M. PRUEMMER, *Manuale theologiæ moralis*, III, Friburgi B., 1940, n. 79, 503.

PELIGRO DE MUERTE. — 1. NOCIÓN. - P. de muerte es la circunstancia del que está cercano a la muerte. Existe desde el momento en que la muerte se juzga, por las particulares circunstancias del caso, gravemente probable. Supone por lo tanto una seria probabilidad de muerte, que puede proceder de causas internas a la persona, como son enfermedades, o de causas externas, como son la inminencia de una batalla, una incursión aérea actual, atravesar un campo sembrado de minas, etc. Se distingue generalmente del artículo de muerte, que existe en el momento en que la muerte se juzga cierta e inevitable y que por lo tanto supone no sólo una seria probabilidad, sino la certeza moral de la muerte.

2. ACEPCIÓN EN LAS FUENTES CANÓNICAS. En las fuentes del Derecho canónico antiguas se distingue entre artículo y p. de muerte (C. 17, 4, 29; X, 5, 39, 5; Conc. Tridentino, Ses. XIV, c. 7) dando lugar a diversas interpretaciones. Finalmente, se terminó juzgando que se podían usar indistintamente las dos expresiones, artículo y p. de muerte, y el CIC ha acogido esta equiparación. En la vigente disciplina quedan sólo dos casos en que la expresión *artículo de muerte* se interpreta estrictamente: a) para la bendición apostólica (v.) con indulgencia plenaria *in articulo mortis;* b) para la profesión religiosa del novicio *in articulo mortis*. En todas las demás materias peligro y artículo de muerte producen las mismas consecuencias jurídicas.

En efecto, en estos casos el legislador eclesiástico suele ampliar las facultades de dispensa respectivamente de los Ordinarios, de los párrocos y de los confesores para un mayor bien de las almas y ampliar igualmente la posibilidad de acercarse a las fuentes de la gracia, los sacramentos. Por lo que se refiere a la administración del Sacramento de la Penitencia, v. *Absolución, Penitencia*; por lo que se refiere a la absolución de censuras, v. *Censura*; por lo que se refiere a la recepción de la Sda. Eucaristía, v. *Viático*; de la Extremaunción, v. esta voz; por lo que se refiere a la regularización del matrimonio, v. *Impedimentos matrimoniales (Dispensa de los)*.

Pero el p. de muerte antes aún que problemas jurídicos lleva consigo algunos problemas morales sobre la licitud o no licitud de desear o querer este peligro.

3. QUERER DIRECTAMENTE EL P. DE MUERTE. El quinto precepto que prohibe el suicidio y obliga a conservar la vida, prohibe por consiguiente exponerse al p. de muerte. El hombre puede de diversas maneras querer ponerse en p. de muerte.

Busca directamente el p. de muerte el que quiere el peligro mismo, al menos como medio para alcanzar un fin. Este caso se verifica cuando el hombre realiza un acto precisamente porque es peligroso y lo considera casi como de ningún valor si no lleva anejo el peligro. Así se conducen los que realizan actos peligrosos para presumir de valor o para satisfacer el deseo de los espectadores, los que gustan de experimentar sensaciones fuertes y además naturalmente los que aspiran a ganar dinero. Querer directamente el p. de esta manera es siempre un pecado (grave, si se trata de peligro grave).

4. QUERER INDIRECTAMENTE EL P. DE MUERTE. Se pone en este peligro el hombre que quiere o realiza un acto voluntariamente, aun cuando con este acto va unido el peligro de perder la vida, p. ej., combatir al enemigo en la guerra, salvar a un niño en una casa que está para caer en ruinas; administrar los sacramentos a los heridos durante un bombardeo. Realizar un acto al que va unido el p. de muerte no es lícito sin más, ni tampoco siempre ilícito. Es lícito cuando el acto, sea por sí, sea por sus efectos buenos, tiene tanto valor que establece una justa proporción entre el bien, esto es, el valor del acto, y el mal, esto es, el peligro de la vida.

En otras palabras, el acto es lícito si hay razón suficiente que justifica exponerse al p. de muerte. Es evidente que la razon debe ser tanto más grave cuanto el peligro sea mayor. La grandeza del peligro podemos conocerla o considerando el acto y sus circunstancias o por la experiencia de otros hechos semejantes en circunstancias análogas. Lo que con cierta frecuencia da ocasión de perder una vida humana constituye un caso de peligro de la vida, tanto más grande cuanto más elevado es el porcentaje de casos que terminan con la muerte. V. también la voz *Deportes peligrosos*.

En virtud del mismo quinto precepto está prohibido exponer al peligro la vida del próji-

mo, o sea causar peligro para la vida ajena. Aquí valen las mismas normas que acabamos de dar.

De suyo es pecado exponer al prójimo a un peligro de perder su vida. Pero si el peligro no es querido directamente, o sea, si queremos realizar el acto peligroso por otro, no porque sea peligroso, sino por otras razones, las cuales son graves en proporción a la gravedad del peligro y al número de las personas que se han de encontrar en peligro, entonces el acto puede ser lícito. Sin embargo, es obligatorio hacer todo lo que sea prácticamente posible para disminuir el peligro. La vida moderna con todas sus industrias y sus medios de transportes y de tráfico ha obligado a las autoridades civiles a establecer prohibiciones especiales para proteger la vida de los hombres y especialmente de los obreros. La transgresión de estas leyes puede llegar a constituir una culpa moral. *Den.*

BIBL. — D. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, II, p. 108-109, n. 113-155.

PELIGRO DE PECADO. — 1. NOCIÓN. - P. de pecado es la circunstancia en que y por que puede ser uno inducido al pecado. El peligro, lo mismo que la tentación, puede tener una causa interna o externa. Ésta es la que constituye la ocasión de la culpa.

El peligro se dice próximo si no puede ser superado sin grave dificultad; de otra suerte es remoto. Y puede ser tal en sentido absoluto (mejor se diría general), teniendo en cuenta lo que suele ocurrir comúnmente, o en sentido relativo, teniendo en cuenta las especiales condiciones del sujeto. Además se encuentra a veces en conexión con una ocasión necesaria, tal que no pueda ser evitada de ningún modo (necesidad física) o que no pueda ser evitada sin un grave proporcionado incómodo (necesidad moral); otras veces, por el contrario, depende de una ocasión voluntaria o libre.

2. OBLIGACIÓN DE EVITAR EL P. DE PECADO. El deber de evitar el peligro está expresado por el mismo Jesús en forma que no deja lugar a dudas: «si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y arrójalo de ti... y si tu mano diestra te escandaliza, córtala y arrójala de ti» (Mat., 18, 6 ss.).

El que pudiendo no evita el peligro, no tiene suficiente cuidado del orden y por lo tanto de su bienestar espiritual: por este motivo peca. Pero su pecado es violación, no ya del precepto negativo: no hacer el mal; sino del precepto positivo: cuida de tu bien y del orden. Por eso su deber está limitado por sus posibilidades. Y las posibilidades las fijan las circunstancias.

Por lo tanto, el que sin un grave y proporcionado incómodo puede huir el peligro (ocasión voluntaria), está obligado a hacerlo, de otra manera peca, grave o levemente según la naturaleza del pecado (próximo o remoto) y del pecado previsto. Siempre, sin embargo, que el peligro no pueda ser evitado sin un grave y proporcionado incómodo (ocasión necesaria), se puede esperar legítimamente de Dios la ayuda necesaria para superarlo; pero existe la obligación de ponerse en las condiciones de recibir esta ayuda (oración, sacramentos, etc.) y de favorecer su obra (precauciones naturales contra la culpa). De otra manera no se satisface a la obligación de que tratamos.

En cuanto a las razones que hacen lícita la permisión del peligro deben ser proporcionadas a la naturaleza del mismo, de manera que para permitir el peligro de un pecado leve o el peligro remoto de un pecado grave, basta cualquier motivo razonable. Si no fuese así la vida se haría imposible.

Sin embargo, también en estos casos es necesario obrar con espíritu de sinceridad, valorando los diversos valores según la verdad. *Pal.*

BIBL. — A. BERARDI, *De recidivis et occasionariis*, Placentia, 1909; F. TER HAAR, *De occasionariis et recidivis*, Torino-Roma, 1927; P. NAPHOLE, *De vera proximæ occasionis peccati notione*, en *Periodica de re morali*..., 21 (1932), 1-34, 129-157; M. FÁBREGAS, *De obligatione vitandi probabile periculum peccandi*, ibíd., 30 (1940), 20-45.

PENA. — 1. LA P. EN EL ORDEN MORAL. - En el estado actual de la ciencia penal el concepto de p. se complica a menudo por algunas sobrestructuras, que ocultan su forma originaria. En el orden moral la ley traza al hombre el camino para alcanzar su propio fin, que es el bien, y se impone a la acción humana y la normaliza. Pero el hombre, por ser libre, puede uniformarse a la voluntad de la ley y obrar el bien o puede oponerse a ella por seguir su propia voluntad y obrar el mal. Partimos del presupuesto de la libertad, porque sin ella no es posible la concepción de una ley ética y mucho menos la transgresión de la misma. La p. en este orden es una retorsión o una reacción contra el mal y está contenida, implícita o explícitamente, en la ley, la cual, al tiempo que prescribe el camino a seguir en la tendencia natural hacia el bien, prohibe las desviaciones y deslices, conminando con una sanción penal y tendien-

do a la restitución del orden perturbado. Porque, cualquiera que sea la definición que se quiera dar a la violación de la ley, esto es, al pecado-mal, se opone siempre al desorden. Pero el desorden es como la ruptura del equilibrio y la razón de la p. consiste en la restauración del orden violado. Así la p., que es también un mal físico, esto es, un daño, se emplea para la reparación de otro mal que es el pecado, producido por la violación de la ley, como un remedio diametralmente opuesto y contrario.

2. La p. en el orden jurídico. - En el orden jurídico penal la acción antijurídica que se opone al derecho como ley normativa es el delito. Y como el derecho tiene en sí una fuerza ética de garantía contra la infracción, nace la realidad de la p. como afirmación suprema y restauración del orden jurídico, como victoria del derecho contra la violencia. Así el derecho con la p. se reafirma en su integridad; y en tanto que la fuerza delictiva quebrantando el derecho aparece como fuerza dispersora, la fuerza ética del derecho en su función penal se presenta como fuerza limitadora. La p., por lo tanto, en el hecho y en el ámbito del orden jurídico no es otra cosa que la limitación de una fuerza dispersora y el restablecimiento del orden al sustraer al delincuente miembro del consorcio social, ciertos bienes como compensación de la acción criminal, reintegrando de esta suerte en los demás la confianza en la seguridad de sus derechos que de otra manera se vería quebrantada por la amenaza de la impunidad de las injurias. Que ésta sea la función de la p. se deduce racionalmente de la existencia de una ley que liga al delito la p. y empíricamente lo confirma la tranquilidad que experimentan los hombres por la p. expiada por los que han cometido el delito. En efecto, la turbación del orden provoca en nosotros un desasosiego y su restablecimiento en cambio, eliminando este desasosiego, satisface una necesidad.

3. Finalidad de la p. - De estos principios se deduce y se desenvuelve el triple fin de la p., la cual en tanto que es correctiva para el delincuente con la expiación, repara el orden público, reconstituyendo el equilibrio social y aparta con el ejemplo a los miembros de la comunidad de eventuales futuras infracciones. La p., según los filósofos, debe ante todo mirar directamente al bien externo de la sociedad, después al del ofendido, resarciéndolo por el mal sufrido, y, finalmente, al del delincuente curándole y corrigiéndole. Por eso la proporción de la p. en su entidad humana y social está más en relación con la peligrosidad del mal ejemplo que el delito tiene sobre el mundo externo social, que no con su reato moral intrínseco. En realidad no todos los delitos pueden ser castigados por la ley de la sociedad humana, sino sólo los que turban más el orden externo de la convivencia, mientras que ninguno de ellos huye al control de la justicia absoluta de Dios en el campo del orden moral. De aquí la definición de la p. en su entidad metafísica y práctica social: una privación de bienes infligida según la norma de la ley para la tutela jurídica del orden social violado por el delito.

Es preciso tener presente en la escala de los fines, que si lo que se ha hecho, está hecho, y no puede ser que no haya sido hecho, la p. podrá ciertamente impedir un nuevo hecho, pero no eliminar el que ya ha sucedido. Por lo tanto, junto al fin represivo hay también un fin preventivo de la p., pero si el daño como hecho material no puede ser cancelado, el delito como hecho espiritual puede ser siempre eliminado. Por lo tanto, el primer fin de la p. no es el impedir que otros delitos se realicen, sino obtener que el delito cometido se cancele. Esto porque la p. no es una simple medida de seguridad, aun cuando la contenga.

4. Fundamento de la p. y teorías relativas. - La necesidad de tutelar la convivencia social de los trastornos eventuales confiere al poder público el derecho de obligar coactivamente a la observancia de la ley natural o positiva en cuanto sea necesaria a la conservación del orden social. La represión tiene precisamente, como ya hemos indicado, el fin de restaurar o de asegurar el orden jurídico público cuando sea violado o puesto en peligro. Esta teoría, de expresión científica de las tradiciones morales del género humano, sobre las huellas del concepto jurídico romano, se ha desarrollado en la atmósfera del pensamiento cristiano, el cual emparejó felizmente con ella la finalidad de la enmienda del delincuente en correspondencia a la expiación redentora, fundiendo junto con la romana la tradición jurídica germánica y las exigencias de la sociedad con los intereses del individuo.

A esta teoría, llamada jurídica y clásica, se opone la llamada escuela criminológica positivista, la cual, fundándose sobre el falso supuesto del determinismo, consideró el fenómeno del delito como producto natural de

factores exentos de toda imputabilidad moral, despojó el derecho penal de todo contenido ético y jurídico y lo redujo a un puro expediente de profilaxia social. Entre estas dos tendencias opuestas las pretensiones conciliadoras del idealismo no resisten un examen lógico objtivo que se apoye sobre el hecho inequívoco del delito. *Pug.*

5. La p. en el sistema jurídico español. En el ámbito del sistema jurídico español (para el Derecho canónico, v. *Penas eclesiásticas*) la p. es la imposición que el Estado ejerce sobre los culpables de delito limitando su libertad o haciéndoles desembolsar una suma, para que se reintegre el respeto a la ley, en defensa de la libertad y de la seguridad de los ciudadanos y se ejerza de esta suerte un freno y control sobre la delincuencia.

El CPE divide las penas en graves, leves, comunes y accesorias (art. 27). Son *graves* las penas de muerte, reclusión mayor y menor, presidio mayor, prisión mayor, presidio menor, prisión menor, arresto mayor, extrañamiento, confinamiento, destierro, reprensión pública, pérdida de la nacionalidad española, inhabilitación absoluta, inhabilitación especial para cargos públicos, derecho de sufragio activo y pasivo, profesión u oficio, suspensión de cargos públicos, derecho de sufragio activo y pasivo, profesión u oficio. Son penas *leves* el arresto menor y la reprensión privada. *Comunes*, a unas y otras, la multa y la caución. *Accesorias*, la interdicción civil y la pérdida o comiso de los instrumentos y efectos del delito.

Las penas temporales tienen un máximo y un mínimo, así, p. ej., la de reclusión mayor de veinte años y un día a treinta años (CPE, art. 30). Dentro de los límites de cada grado los Tribunales determinarán la cuantía de la pena en consideración al número y entidad de las circunstancias agravantes y atenuantes y a la mayor o menor extensión del mal producido por el delito (art. 61, 7.°). *Tr.*

BIBL. — Florian, *Trattato di diritto penale*, II, Milano, 1934; F. Carnelutti, *El problema de la pena*, Buenos Aires, 1947; F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1941.

PENAS ECLESIÁSTICAS. — 1. El derecho penal eclesiástico. - El derecho penal canónico distingue claramente el campo moral del campo jurídico social externo. El primero se deja al control directo de Dios y de la Iglesia en la esfera del foro interno sacramental o extrasacramental; en cambio, el segundo pertenece a la actividad social, jurisdiccional o disciplinar de la Iglesia. Precisamente en el campo jurídico social externo nace y se actúa el derecho penal canónico, en cuya base están los principios fundamentales formulados por la doctrina a través de las Decretales y recogidos hoy en la vigente legislación. Éstos parten de la afirmación de la libertad humana, al contrario de la escuela criminológica que tiene como postulado el determinismo y desarrollan la teoría de la responsabilidad, por la cual el delito es siempre un hecho humano y por lo tanto libre, sin rechazar por otra parte los resultados ciertos de la antropología criminal y de la psicología descriptiva para la valoración del perfil constitucional y moral del delincuente y de los factores históricos y ambientales del hecho criminal. La visión integral de todos los aspectos del delito orientan prácticamente la aplicación de la ley canónica de modo que alcance la finalidad que éstas se propone. Un delito implica siempre un pecado; pero un pecado no siempre constituye reato, si falta la sanción jurídica como característica de la norma penal.

2. La pena eclesiástica. - Aun en el derecho canónico la pena es la privación de algún bien, infligida según la norma de la ley para la tutela jurídica del orden social violado por el delito y para la enmienda del delincuente. La naturaleza específica espiritual de muchas penas canónicas les confiere mayor riqueza de recursos para obtener uno de los fines encerrados en el concepto de la pena, es decir, la enmienda del delincuente. Por esta razón aun cuando la pena conserva siempre su carácter expiatorio y vindicativo, el derecho canónico penal, a diferencia del derecho estatal, acentúa preferentemente el carácter medicinal y enmendativo, haciéndola servir al delincuente para su corrección y a los demás para advertencia para que no quebranten el orden jurídico en interés de la sociedad eclesiástica, y secundariamente, como penitencia, para la reeducación del individuo y el restablecimiento en la sociedad y en el delincuente del equilibrio social y moral que había sido turbado. Además la ley penal canónica puede valer no sólo respecto del individuo, sino también respecto de un cuerpo moral, y una *communitas*, p. ej., con el entredicho, mientras que las leyes puramente eclesiásticas no obligan más que a los bautizados (can. 12).

3. Carácter de las penas canónicas. - Las penas eclesiásticas en comparación de las

penas estatales en los diversos siglos se han distinguido siempre por un sentido comprensible de lenidad y espiritualidad, incluso en ocasiones en que fueron totalmente corporales; la misma prisión punitiva, desconocida por los romanos, representaba el correctivo cristiano de las penas mucho más graves del destierro y la proscripcion.

Más aún, el sentido de medida con que se infligian las penas en el ámbito de la Iglesia tuvo un influjo beneficioso incluso en el foro laical. La cárcel punitiva existe todavía ennoblecida en la reclusión en un monasterio (*reclusio in monasterium:* can. 2301).

Por lo demás, el cuadro moderno de las sanciones penales refleja las condiciones del momento histórico, en el cual la autoridad eclesiástica impone a la conciencia de los fieles un respeto suficiente para tutelar el orden incluso con el solo subsidio de penas de contenido preferentemente espiritual. De las penas pecuniarias hoy no queda más que la multa, la cesación de la pensión y la decadencia de un beneficio eclesiástico. Y la única restricción de la libertad personal se tiene solamente en la prescripción o prohibición para los eclesiásticos de establecerse en un lugar determinado (monasterio, casa religiosa, casa de penitencia).

4. Sistema de las p. eclesiásticas. - Prácticamente las penas canónicas vigentes son de tres especies: a) *medicinales* o censuras con acentuado carácter enmendativo (excomunión, entredicho, suspensión); b) *vindicativas*, dirigidas sobre todo a la expiación (can. 2291); c) *remedios penales* y penitencias.

Las penas medicinales o vindicativas son *determinadas* si se fijan de un modo taxativo; *indeterminadas* si se dejan a la prudencia del juez. Se puede incurrir en ellas apenas cometido el delito, automáticamente, o también por medio de una intervención del Superior. Finalmente, pueden estar contenidas en la misma ley, o determinadas en un precepto peculiar o en una sentencia de condenación.

Estas penas admiten correctivos y aumentos con criterio de profunda equidad, porque la ley penal eclesiástica, frente al elemento subjetivo de la imputabilidad, procede con la sensibilidad propia de un poder espiritual, no sólo teniendo en cuenta los extremos del delito, sino también graduando la pena según la voluntariedad del acto.

Es también axioma filosófico y jurídico que la pena debe ser proporcionada al delito (can. 2218), y la proporción debe inspirarse en un principio informador de equidad, entendida no en el sentido originario de igualdad o en el sentido específico romano de una corrección a la legalidad, sino más bien en el significado de un criterio comprensivo que recoja, value y confronte todas las emergencias subjetivas y objetivas del delito.

5. Sustitutivos penales, medidas disciplinares y condena condicional. - Al lado de las penas se encuentran en el ámbito canónico los sustitutivos de ella. El código les destina un título especial, subdividiéndolas en remedios penales y penitencias: aquéllos como medidas preventivas, éstas como suavizamientos de las penas y medio de condonación, pero siempre con la intención de llegar a la reparación del escándalo y a la enmienda de los culpables.

Al margen del derecho penal eclesiástico hay también medidas disciplinares, que no tienen carácter de punición represiva, sino que consisten en procedimientos que garantizan el decoro eclesiástico y de la vida litúrgica; como, p. ej., la prohibición de acercarse públicamente a la comunión, de no ascender a los órdenes sagrados, de no ejercer el ministerio y otros semejantes.

Finalmente, el derecho canónico penal ha acogido también la institución moderna de la condena condicional (can. 2288), por la cual el reo que no tiene precedentes penales puede ver suspendida su pena por el término fijo y uniforme de tres años según el prudente discernimiento del juez. *Pug.*

6. Las sanciones eclesiásticas en el derecho español. - El Estado español acepta en dos lugares del Concordato como firmes en las materias de su competencia las sentencias de los Tribunales de la Iglesia: en el art. XVI, n. 3, en que se afirma que contra las sentencias de estos tribunales no procederá recurso ninguno ante las autoridades civiles, y en el XXIV en que después de reconocer la competencia exclusiva de la Iglesia en las causas matrimoniales de sus fieles, agrega en el n. 4: En general todas las sentencias, decisiones en vía administrativa y decretos emanados de las autoridades eclesiásticas en cualquier materia dentro del ámbito de su competencia, tendrán también efecto en el orden civil cuando hubieren sido comunicados a las competentes autoridades del Estado, las cuales prestarán además el apoyo necesario para su ejecución. *Tr.*

BIBL. — G. OAVIGIOLI, *Manuale di diritto canonico*, Torino, 1939; M. FALCO, *Introduzione allo studio del Codex iuris canonici*, Torino, 1925; G. LATINI, *Iuris criminalis philosophici summa lineamenta*, Torino, 1924; A. GEMELLI, *Le dottrine moderne della delinquenza*, Milano, 1920; G. DELITALA, *Pena relativamente determinante e liberamente condizionale*, en *Studi dedicati alla memoria di P. P. Zanzucchi*, Milano, 1927; VACANDARD, *La nature du pouvoir coercitif de l'Église*, en *Études de critique et d'histoire religieuse*, II, París, 1910; F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1941; *Casus conscientiæ. II, De censuris* (Felici, Lio, Lumbreras, Palazzini, Visser), curante P. PALAZZINI, Roma, 1956.

PENITENCIA (Sacramento). — 1. NATURALEZA. - El Sacramento de la p. es un rito sensible de índole judicial, en el cual el sacerdote, en nombre de Dios, concede el perdón al que sinceramente arrepentido de sus pecados se confiesa de ellos y acepta la satisfacción condigna.

2. MATERIA Y FORMA. - Son elementos constitutivos del sacramento la sentencia absolutoria del sacerdote *(forma)* y los tres actos del penitente: la contrición, la voluntad de satisfacer y la acusación de los pecados *(materia próxima)*; la contrición y la voluntad de satisfacer forman parte del sacramento, manifestadas de modo sensible.

Para más detalles acerca de estos actos del penitente, v. *Confesión, Contrición, Propósito, Satisfacción*. Estos actos suponen la materia remota, constituida por los pecados cometidos después del bautismo. Los pecados mortales, cometidos después del bautismo, no perdonados aún directamente por la potestad de las llaves de la Iglesia (can. 901), constituyen la materia remota necesaria del sacramento, mientras que los pecados veniales, cometidos después del bautismo (confesados o no confesados), lo mismo que los pecados mortales, ya confesados indirectamente remitidos son materia remota libre y suficiente (can. 902). Los pecados cometidos antes del bautismo y las imperfecciones que no suponen culpa constituyen materia insuficiente; los pecados dudosos son materia dudosa: con sola esta materia el sacramento es nulo o dudosamente válido.

Los pecados se dicen materia remota *(materia circa quam)*, por cuanto a ella se refieren los actos del penitente que hemos citado y que constituyen la materia próxima y también la sentencia absolutoria.

3. SUJETO. - Todos los que después del bautismo han cometido pecados, veniales o mortales, aunque estos hayan sido ya perdonados en el rito sacramental de la p., pueden recibir válidamente el sacramento de la penitencia.

Existe el precepto divino de confesar todos los pecados mortales, cometidos después del bautismo (v. *Confesión*). Hay obligación de confesar una vez al año y con más frecuencia cuando la confesión es necesaria para evitar nuevas culpas graves, e igualmente en peligro de muerte. La confesión está prescrita también para el que tiene conciencia de estar en pecado mortal y quiere acercarse a la Sda. Mesa. Para todos, sin embargo, será muy útil acercarse con frecuencia, más aún, todas las semanas, al sacramento de la p.

La administración de este sacramento encuentra en la práctica algunas dificultades, principalmente respecto de los moribundos privados de los sentidos y de los herejes. En cuanto a los primeros, si el moribundo, privado de sentidos, dió antes señales de arrepentimiento al sacerdote, o pidió que viniera el sacerdote, debe ser absuelto sin más; si no pudo dar señales de arrepentimiento debe ser absuelto bajo condición, aunque haya llevado una vida no muy cristiana, siempre que no haya rechazado hasta el último momento la asistencia del sacerdote. En este último caso, aunque, según algunos, pudiera ser absuelto condicionalmente, en la suposición de un cambio de voluntad, no se está obligado a hacerlo. Como no se puede excluir la posibilidad de un estado de vida latente que se prolonga por un breve espacio de tiempo después de cesar la respiración, se puede absolver, pero siempre bajo condición y en todo caso no más allá de media hora, si la muerte fué precedida de enfermedad, o de dos horas si fué violenta o repentina, a una persona muerta aparentemente. Se puede absolver en las condiciones expuestas incluso en la duda de que se trate de un acatólico.

Los herejes y los cismáticos fuera del peligro de muerte no pueden ser absueltos, si antes no se reconcilian con la Iglesia (canon 731, § 2); en peligro de muerte puede darse algún caso en que puedan ser absueltos bajo condición, aun cuando no haya sido posible una reconciliación formal con la Iglesia.

4. DISPOSICIONES. - Para la validez del sacramento de la p. son necesarios por parte del penitente: la confesión, la contrición con el propósito y la voluntad de satisfacer. Aunque la Iglesia, como madre piadosa, solícita por la salvación de las almas, permite como hemos visto que se dé la absolución condicionalmente a los moribundos privados del uso de los sentidos, la validez de esta absolución queda sin embargo bastante incierta.

Para que el sacramento pueda producir sus efectos, que son la remisión de la culpa y la gracia, la contrición debe extenderse al menos a todos los pecados aun no remitidos o que deben confesarse en la confesión actual; y debe ser tal que el pecado sea detestado más que ningún otro mal que pudiera concurrir con el pecado de manera que se excluya toda voluntad de renovar el pecado.

Se discute la cuestión de si el sacramento de la p. pueda al mismo tiempo ser válido e informe, o sea, privado del efecto que es la remisión de las culpas y la gracia. Algunos teólogos admiten esta posibilidad, cuando sin conocimiento ni culpa del penitente su contrición, aunque sobrenatural por razón de su motivo, no tiene sin embargo las demás cualidades necesarias para que el sacramento pueda causar la remisión de las culpas y la gracia.

El que se acerca al tribunal de la p. con el conocimiento de no tener las disposiciones necesarias a fin de que el sacramento pueda remitir sus pecados, o con una seria duda acerca de la existencia de estas disposiciones, debida a un descuido grave en procurárselas, comete un grave sacrilegio; lo mismo que el que en la acusación de sus culpas falta a la integridad debida o no ha hecho con la debida diligencia el examen de conciencia de manera que pueda encontrarse en serio peligro de omitir algún pecado grave.

5. **Efectos.** - En los que están suficientemente dispuestos el sacramento de la p. produce la gracia santificante, con las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, o un aumento de la gracia y de los hábitos que la coronan. La gracia causada por el sacramento de la p. procede de un acto de perdón, de parte de Dios, de la ofensa que se le infirió con el pecado, y destruye por lo mismo el reato, o sea, la mancha que el acto pecaminoso dejó tras de sí en el alma, a no ser que haya sido ya cancelado; en este caso existe sin embargo por parte de Dios todavía una remisión reiterada, o sea, una renuncia repetida al derecho que el pecado había dado al Señor de tener lejos de su gracia al pecador o de convivir menos íntimamente con él. El perdón divino y la destrucción del reato remanente en el alma del pecador se extienden siempre a todos los pecados mortales aunque no se tenga recuerdo de ellos; sin embargo, no se extiende necesariamente a los pecados veniales o a todos los pecados veniales.

El sacramento de la p. causa además un derecho constante a recibir, en el momento oportuno, especiales gracias actuales, para no recaer en los pecados ya perdonados, más aún, según una tesis bien fundada, produce también en el alma un vigor especial y permanente que cura las llagas causadas por los pecados remitidos.

Cuando el sacramento da la gracia al que estaba privado de ella causa también la reviviscencia de los méritos, devolviendo a las obras meritorias, hechas antes del estado de pecado, la eficacia perdida en orden a la vida eterna.

Los teólogos no están de acuerdo en si el pecador recobra siempre la gracia en grado igual o mayor a aquel que tenía antes de su caída: la opinión que lo niega apoya sus razones en serios motivos y concuerda perfectamente con la doctrina del Concilio de Trento (Denz. n. 799). A medida que las disposiciones del penitente son más perfectas, el sacramento produce frutos más abundantes.

Si el sacramento de la p. fuese informe, produciría sólo un título al perdón y a la gracia, que sería concedido apenas se verificasen las condiciones que faltaban. Más aún, según una opinión bien fundada, el primer efecto del sacramento de la p. es siempre este título.

6. **Ministro.** - El Ministro del Sacramento es sólo el sacerdote, dotado de poder jurisdiccional, en el foro interno y sacramental, sobre el penitente (Conc. de Trento: Denz. n. 902, 903; CIC, cáns. 871, 872). Este poder es distinto de la potestad de orden, conferida con la ordenación sacerdotal, y se divide en *ordinario*, o sea, unido a un oficio, y *delegado*, esto es, concedido por comisión del que tiene jurisdicción ordinaria. Los cánones sagrados indican quiénes son los que gozan de jurisdicción ordinaria y quiénes pueden delegar. En peligro de muerte cualquier sacerdote tiene jurisdicción. La absolución de determinadas censuras y de ciertos pecados de especial gravedad queda reservada al Obispo o a la Santa Sede; en peligro de muerte cesa toda limitación de la jurisdicción (can. 882).

Gozan de jurisdicción ordinaria aquellos a cuyo oficio va unida por el derecho la cura de almas, p. ej., los Obispos residenciales, los párrocos y los equiparados a los mismos, el Canónigo penitenciario de la Iglesia Catedral y de las Colegiatas, los Superiores de una religión clerical exenta, según la norma de las constituciones. Para estos últimos la jurisdicción se limita a sus súbditos, mientras que para los demás la jurisdicción comprende

todo el territorio confiado a ellos y allí lo pueden ejercitar sobre súbditos y no súbditos; fuera del territorio unos y otros pueden absolver solamente a sus súbditos (can. 881, § 1). En orden a la confesión son súbditos de una religión clerical exenta no sólo los profesos y los novicios, sino también los domésticos, los alumnos y los huéspedes, siempre que moren en la casa religiosa (cánones 514, § 1; 875).

Esta jurisdicción ordinaria para las confesiones cesa al perder el oficio, por la excomunión o el entredicho o la suspensión del oficio después de la sentencia declaratoria o condenatoria (can. 873, § 3).

La jurisdicción delegada puede serlo por una persona que tiene esta facultad *(ab homine)* o por la misma ley *(a iure)*. Son competentes para delegar la jurisdicción los Ordinarios de lugar (can. 874) y los Superiores de las religiones clericales exentas, designados por las constituciones (can. 875), en cambio no pueden delegar, aunque tiene jurisdicción ordinaria, el canónigo penitenciario (can. 401) y el párroco. Para recibir válidamente la confesión de las religiosas o de sus novicias es necesaria una jurisdicción especial conferida solamente por el Ordinario del lugar en que se encuentra la casa religiosa (can. 876).

Solamente los cardenales pueden recibir por derecho común en cualquier lugar las confesiones, incluso de religiosas (can. 239, § 1, n. 1). Los confesores de religiosas, que necesitan especial jurisdicción son los confesores ordinarios (cáns. 520, § 1; 524, § 2), extraordinarios (cáns. 521; 524, § 2), designados (can. 521, § 2), especiales (can. 520, § 2), no los confesores ocasionales.

La facultad delegada para las confesiones ha de ser transmitida expresamente de palabra o por escrito (can. 879, § 1) y no se puede presumir; tampoco se ha de conferir sino a quien tiene las necesarias cualidades de prudencia y de ciencia, esta última se ha de demostrar por medio de un examen (canon 877).

La jurisdicción delegada puede ser limitada a determinados lugares, a determinados grupos de personas o ser dada por cierto tiempo (can. 199, § 1); en todo caso en su ámbito no puede sobrepasar, si la da el Ordinario de un lugar, los confines de su territorio, y si la da el Superior de una religión exenta el conjunto de sus súbditos. Esta jurisdicción cesa con la revocación por parte del delegante o por expirar el tiempo de la concesión o al completarse el número de casos; con la renuncia del delegado aceptada por el delegante; cesando la causa motiva, en tanto que no cesa generalmente al salir del cargo el delegante, a no ser que haya sido dada con cláusulas especiales (can. 207).

La ley hace además directamente algunas delegaciones de facultades en circunstancias especiales que son las siguientes:

a) en peligro de muerte, como hemos dicho;

b) en caso de error común o de olvido de haber cesado la facultad o de duda positiva o probable. En estos casos la jurisdicción se extiende a todos los sacerdotes y para todos los penitentes, siempre que se verifiquen las condiciones de la ley;

c) en los viajes marítimos los sacerdotes que toman parte en ellos si están aprobados por el Ordinario propio o por el Ordinario del lugar de embarque o de un lugar intermedio pueden siempre absolver a sus compañeros de viaje; en caso de detenerse la nave pueden absolver a cualquier fiel, que suba a bordo, o que se encuentre en tierra, por un período de tres días (después de este período se debe acudir al Ordinario del lugar para pedir la jurisdicción). Esta facultad comienza al iniciarse el viaje y cesa a su término (can. 883).

Las mismas facultades existen en caso de viaje en avión (Motu proprio de Pío XII, 16 diciembre 1947: AAS, 40 [1948], 17).

Más que una colación de facultades se tiene en este caso una extensión de las mismas. Lo mismo se ha de decir en los casos que siguen.

d) Si bien, como hemos visto para la confesión de las religiosas, se requiere una jurisdicción especial *(ad hoc)*, sin embargo cualquier religiosa en caso de grave enfermedad, puede llamar para su confesión a cualquier sacerdote aprobado para oír confesiones de mujeres (can. 523); e incluso fuera del caso de grave enfermedad cuando lo juzgue necesario o útil para la tranquilidad de su conciencia puede, dada y obtenida la ocasión propicia, hacer su confesión a cualquier confesor aprobado para las mujeres en iglesia, oratorio público o semipúblico o en cualquier lugar designado para la confesión de las mujeres y en caso de enfermedad o de otra necesidad verdadera, aun en otro lugar (can. 522; declaración de la Com. para la interpretación del Código, 24 noviembre 1920; 12 febrero 1935).

La jurisdicción tanto ordinaria como delegada puede ser limitada por la llamada reservación (v. *Reservación de pecados, Reservación de censuras*). Acerca del ministro, su misión y sus cualidades, v. *Confesor* y *Absolución*. Sobre los abusos eventuales posibles en el ministerio de la confesión por parte del ministro, v. *Confesión, Solicitación*. Sobre las confesiones de los habitudinarios, ocasionarios y reincidentes o recidivos, v. *Habitudinario, Consuetudinario, Reincidente*. Sobre la obligación del sigilo sacramental, v. esta voz.

7. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Es de gran provecho para la vida espiritual acercarse a menudo, si es posible cada semana, al sacramento de la p., poniendo gran cuidado en tener las disposiciones debidas. Es también muy útil acusarse nuevamente de algún pecado de la vida pasada aunque ya esté perdonado. Por lo que se refiere a la conducta del médico para con los enfermos a los que debe aconsejar la recepción de los sacramentos, v. *Sacramentos (Conducta del médico respecto a los)*. *Man.*

BIBL. — A. MICHEL, *Pénitence*, en DTC, XII, 748-1127; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 262-269; V. COUCKE, *De potestate ad validam absolutionem necessaria*, en *Collationes brugenses*, 34 (1934), 357-362; P. CRETIEN, *De pœnitentia*, Metis, 1935; B. H. MERKELBACH, *Quæstiones de variis pœnitentium categoriis. Quæstiones de pœnitentiæ ministro eiusque officis. Quæstiones de partibus pœnitentiæ. Quæstiones de variis peccatis in sacramentali confessione medendis*, Liège, 1927-1935; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 469 ss.; V. HEYLEN, *De pœnitentia*, Malines, 1946; G. RUS, *De munere sacramenti pœnitentiæ in ædificando Corpore Christi mystico*, Roma, 1944; S. GONZÁLEZ RIVAS, *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Madrid, 1949.

PENITENCIA (virtud). — 1. NATURALEZA. La p., entendida como virtud, es un hábito que dispone a reparar la ofensa hecha a Dios con el pecado; perfecciona la voluntad, y tiene una semejanza especial con la virtud de la justicia, por ser la satisfacción de una deuda estricta; difiere de ella sin embargo porque no puede dar una reparación adecuada por el pecado mortal.

2. DISTINCIONES. - Se debe distinguir en la p. la virtud infusa y la virtud adquirida. La p. como virtud infusa es un hábito sobrenatural; existe en todos los que viven en gracia y que pueden y han podido pecar y da poder para poner con la ayuda de una gracia actual actos sobrenaturales de p. La p., como virtud adquirida, es una propensión firme a hacer actos de p.; es un efecto de la frecuente repetición de estos actos; da una facilidad especial para realizar estos mismos actos.

3. OBJETO. - El objeto formal de la virtud de la p. es la conveniencia de la reparación debida a Dios por la injuria que se le hizo con el pecado, con una exigencia especial de nuestra naturaleza sea en sí misma, sea elevada por la gracia. Su objeto material son todos los actos que tienden a dar una compensación digna al Señor, ofendido por la culpa. Se deben distinguir el acto elícito de la virtud de la p. (voluntad de reparar la ofensa hecha a Dios con el pecado), y los actos imperados: contrición (v.), propósito (v.) de no pecar más, confesión (v.) de los pecados y satisfacción (v.), que consiste en privarse de cosas agradables y sufrir las desagradables. Para poner estos actos imperados la virtud de la p. hace uso de otras virtudes cuyos actos pueden ser dirigidos al fin de la p. La virtud misma de la p. va movida por las virtudes teológicas, especialmente por la virtud infusa de la caridad.

4. OBLIGACIÓN. - La p., a la cual inclina nuestra naturaleza y que la ley natural ordena, es objeto de un precepto especial. La satisfacción de valor infinito que dió Jesucristo sobre la cruz no quita en efecto al hombre la necesidad de la p., sino que lo pone en condiciones de ofrecer una reparación acepta a Dios y provechosa al mismo hombre. Tampoco dispensa de las obras de p. la misma institución del sacramento de la p. *Man.*

BIBL. — B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 394-414, 455; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 705-750; A. MEYNARD, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 38-41; E. K. DIETRICH, *Die Umkehr im A. T. u. im Judentum*, Stuttgart, 1936.

PENITENCIA CANÓNICA. — 1. NOCIÓN. - Es una carga impuesta al reo (que sin embargo la acepta libremente para redimirse), a fin de que éste pueda huir la pena que de otra manera hubiera merecido, u obtener la absolución o la dispensa de la pena ya infligida (can. 2312, § 1).

No se trata por lo tanto de prácticas de mortificación que el cristiano se impone a sí mismo o de penitencia sacramental impuesta por el confesor para dar a Dios satisfacción por los pecados (v. *Satisfacción*), sino de penitencia impuesta en el foro externo.

2. FIN Y MODOS DE APLICARLAS. - El fin específico de la p. canónica es el de inducir a la penitencia. El Superior utiliza estas penitencias más que como sustitutivos de penas canónicas cuando existe atenuante de respon-

sabilidad en el culpable, como medio de enmienda, en lo cual colabora el mismo reo, aceptando una forma de expiación que tiene un valor perfectivo. El Superior provee igualmente a las exigencias de la justicia infligiendo una p. canónica, porque el ejemplo de un reo que busca en la penitencia su redención aprovecha grandemente al bien espiritual de la Iglesia.

Por esta razón en la elección de las diversas penitencias el Superior más que a la condición de culpabilidad ha de mirar sobre todo a las disposiciones últimas del penitente, teniendo en cuenta las cualidades de las personas y las circunstancias concretas del delito (can. 1312, § 3). No se pueden aplicar penitencias públicas por un delito oculto (can. 2312, § 2).

El legislador no ha dado reglas determinadas que permitan al Superior valorar la oportunidad de esta o de la otra penitencia.

Así el can. 2313, § 2, permite en caso de necesidad añadir una penitencia a los remedios penales (v.) de la admonición (v.) y de la corrección. Este modo de obrar, además de la ventaja principal de obtener la colaboración del reo en su redención, exime al culpable de sufrir una censura y da al Superior la ventaja de manifestar la mansedumbre evangélica, que debe inspirar todo el ejercicio de su poder coercitivo.

3. Enumeración de las penitencias canónicas. - La hace el can. 2313 : *a*) el rezo de determinadas oraciones; *b*) el hacer una peregrinación u otras obras de piedad; *c*) practicar un ayuno; *d*) entregar limosnas para fines piadosos; *e*) hacer los ejercicios espirituales en alguna casa piadosa o religiosa, durante algunos días. La enumeración evidentemente no es taxativa. *Pal.*

BIBL. — F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1940, p. 265; J. Brys, *Iuris canonici compendium*, II, Brugis, 1949, p. 499-500; S. R. Adam, *Le pouvoir coercitif de l'évêque*, Quebec, 1940, p. 153-154.

PENITENCIARÍA APOSTÓLICA. — 1. Noción. - La Sda. P. Apostólica es en la Curia Romana el primer tribunal.

Es un tribunal de misericordia, de perdón, de redención, como un apéndice del Sacramento de la Penitencia para los casos más difíciles o sujetos a reserva de la Sta. Sede.

Su competencia es vastísima : el Código de derecho canónico dice a este respecto : «este Sto. Tribunal para sólo el foro interno concede gracias, absoluciones, dispensas, conmutaciones, sanaciones, condonaciones; además examina cuestiones de conciencia y las resuelve» (can. 258, § 2).

Se dice «para sólo el foro interno», porque para el foro externo proveen los demás Dicasterios de la Sta. Sede. Sólo de modo excepcional las providencias de este Sdo. Tribunal tienen valor también para el foro externo (cfr. CIC, cáns. 1047 y 2251, y la Constitución apostólica *Quæ divinitus*, 25 marzo 1935 : AAS, 27 [1935], 97-113).

Al Tribunal de la Sda. P. Apostólica va anejo desde el tiempo del papa Benedicto XV (25 abril 1917) el Oficio de las Indulgencias, de manera «que le corresponde también juzgar de todo lo que se refiere al uso y a la concesión de las indulgencias, salvo el derecho del Sto. Oficio en lo que se refiere a la parte doctrinal de las indulgencias y a la disciplina de las nuevas devociones» (canon cit., § 2).

2. Organización y funcionamiento. - La Sda. P. Apostólica fué reorganizada por el papa Pío XI con la ya citada Const. apostólica *Quæ divinitus*.

Antes, por casi dos siglos, había estado ordenada por la Const. ap. *In Apostolicæ* del papa Benedicto XIV (13 abril 1744).

En ésta se dice (y lo repite la Const. *Quæ divinitus*) que los Sumos Pontífices «quisieron desde los tiempos más remotos que hubiese en la Curia Romana, como fuente abierta a los fieles para la ablución de sus pecados, el Oficio de la P. Apostólica, al cual todos los fieles, de todas las regiones del orbe católico, pudieran recurrir con seguridad —sea personalmente, sea por carta cerrada suprimiendo incluso su propio nombre— para encontrar conveniente, gratuito y pronto remedio a sus males espirituales».

La Sda. P. Apostólica tiene dos secciones : Tribunal e Indulgencias (can. 258).

La rige el Cardenal Penitenciario Mayor (v.) auxiliado por un Prelado Superior, llamado Regente.

El oficio de la Secretaría comprende, además del Regente, un Secretario, dos Sustitutos —uno para el Tribunal y otro para las Indulgencias— y otros diez Oficiales (Constitución ap. *Quæ divinitus*, n. 1 y 2, Anuario Pontificio, 1956, Ciudad del Vaticano, 1956, p. 932 s.).

Forma parte además de la Sda. P. Apostólica una asamblea de Prelados, los cuales se reúnen periódicamente, bajo la presidencia del Cardenal Penitenciario Mayor, del cual forman el Consejo en la llamada *Signatura Sacræ Penitentiariæ Apostolicæ*. En esta se tratan

los casos más complicados y más graves (Const. cit., n. 5 y 6 d).

Todos los demás casos se tratan en los Congresos por el Regente y por el Secretario con el Sustituto de la sección respectiva. De las resoluciones acordadas en Congreso los tres Oficiales que participan en él son responsables *in solido* ante el Cardenal Penitenciario Mayor, el cual puede reservarse, si lo cree oportuno, la aprobación definitiva de todas las resoluciones tomadas en Congreso (Constitución cit., n. 6 a).

Los casos más importantes tanto de la Signatura como del Congreso los refiere y somete más tarde el Cardenal Penitenciario Mayor al Sto. Padre en las Audiencias periódicas (Const. cit., n. 6 c).

3. CÓMO RECURRIR A LA SDA. P. APOSTÓLICA. El recurso de la Sda. P. Apostólica puede hacerse directamente por la persona interesada o por expreso encargo de la misma a su confesor (cfr. cáns. 2252, 2254 y 2290). Prácticamente es mejor que recurra el confesor. El caso se ha de exponer sin nombres o con nombres ficticios (Ticio, Ticia, Cayo, Caya y similares), brevemente, pero con todas las circunstancias necesarias o útiles para un más exacto juicio del mismo caso. La exposición puede hacerse en lengua vulgar; pero mejor —siempre que no falle la claridad y la precisión— será hacerla en latín. No se omitan nunca el lugar y la fecha; al pie de la carta se ha de indicar claramente la dirección completa para la respuesta.

En el sobre se ha de escribir: *All'Eminentissimo Cardinale Penitenziere Maggiore* (o también: *Alla Sacra Penitenzieria Apostolica*). Diríjase a: *Città del Vaticano*, o a: *Roma - Via della Conciliazione, n. 34*. *Ses.*

BIBL. — A. BOUDINHON, *A propos de l'histoire de la Pénitentierie*, en *Can. contempor.* (1909), 73-91; J. SIMIER, *La Pénitentierie Apostolique*, en *Rev. augustinienne* (1909), 751-759; E. GÖLLER, *Die päpstliche Pœnitentiarie von Eugen IV. bis Pius IV.*, 1911; íd., *Das alte Archiv der päpstlichen Pœnitentiarie*, en *Festgabe Anton de Waal, Römische Quartalschrift*, Supplementheft, 20 (1913), 1-19; P. CHONET, *Pénitentierie Apostolique*, en DTC, XII, 1138-60; íd., *Pénitentierie Apostolique*, París, 1908; A. VILLIEN, *La Pénitentierie*, en *Can. contempor.* (1915), 486-512; 583-593 (1916), 19-30; 116-128; 209-218; V. MARTIN, *Les Cardinaux et la Curie*, París, 1930, p. 56-72; A. CANESTRI, *De novissima Pœnitentiariæ Apostolicæ reformatione*, en *Apollinaris*, 8 (1935), 569-590.

PENITENCIARIO (Canónigo). — 1. NOCIÓN. Es el canónigo que en el cabildo (v.) tiene por oficio el ministerio de las confesiones.

Según el Código de derecho canónico, en ninguna iglesia catedral debe faltar el canónigo p. (can. 398, § 1). En las mismas iglesias colegiales puede establecerse un canónigo p. (can. 398, § 2).

Para este oficio se requieren especiales dotes de ciencia y de prudencia. Conviene también que el elegido tenga al menos 30 años de edad; éste no puede además aceptar o ejercer en la diócesis ningún oficio que implique jurisdicción en el foro externo (canon 399).

El canónigo p., sea en la iglesia catedral, sea en la colegiata, tiene por el derecho la facultad ordinaria, que sin embargo no puede subdelegar, de absolver incluso de los pecados o de las censuras reservadas al Obispo. Esta facultad puede ejercitarla fuera de los límites de la diócesis con los fieles de su diócesis; en los confines de su diócesis puede ejercitarla también con los extraños (can. 400, § 1).

Además de la facultad ordinaria citada, el canónigo p. tiene frecuentemente la facultad delegada de absolver algunas censuras reservadas a la Sta. Sede. Puede obtener esta facultad de la Sta. Sede con la recomendación de su Ordinario; o también de su mismo Ordinario para las facultades subdelegables de las cuales por derecho o por especial concesión de la Sta. Sede está dotado.

El canónigo p. debe estar a disposición de los fieles en el confesonario destinado a él en la iglesia catedral y colegiata en el tiempo más oportuno a juicio del Obispo; estando en el confesonario, si es necesario, incluso durante el tiempo del oficio coral (can. 401, § 2). *Ses.*

BIBL. — A. BERNAREGGI, *La presenza corale del canonico penitenziario*, en *Rivista del clero ital.*, 6 (1925), 760-761; M. CONTE A CORONATA, *Esenzione del canonico penitenziario dal servizio dell'altare*, en *Perfice munus*, 8 (1933), 363-365.

PENITENCIARIO MAYOR (Cardenal). — 1. NOCIÓN Y ATRIBUCIONES. - P. Mayor es el Cardenal que preside la Sda. Penitenciaría Apostólica (v.); su título oficial es: *SS. DD. Nostri Papæ et S. Sedis Apostolicæ Maior Pœnitentiarius*, es decir, P. Mayor del Smo. Señor Nuestro el Papa y de la Sta. Sede Apostólica. P. Mayor ante todo del Papa y por lo tanto le corresponde a él asistir en su muerte al Sto. Padre. P. Mayor también de la Sede Apostólica y como tal gobierna la Sda. Penitenciaría Apostólica con poderes amplísimos respecto de todos los fieles para los casos de conciencia y para la concesión de indulgencias (Const. ap. *Quæ divinitus* de 25 marzo 1935: AAS, 27 [1935], 97-113).

Dependen exclusivamente de él en lo que

se refiere a la facultad de jurisdicción en orden a la confesión las cuatro Basílicas Patriarcales de Roma (S. Juan de Letrán, San Pedro del Vaticano, Sta. María la Mayor, S. Pablo Extramuros) y las Basílicas de Italia sujetas inmediatamente al Papa (como la de S. Francisco de Asís y la de S. Antonio de Padua), donde nombra para el ministerio de las confesiones a los Penitenciarios Menores (v.). A éstos les concede también especiales facultades para absolver de censuras y para dispensar de votos, de irregularidades o de impedimentos. Estas mismas facultades las puede conceder también a otros confesores en todo el mundo.

El oficio de P. Mayor es tan importante que en caso de *Sede vacante*, no sólo conserva todas sus facultades, sino que también puede — en los casos de grave y urgente necesidad — hacer lo que de ordinario está reservado personalmente al Papa (Const. ap. *Quæ divinitus*, n. 12; cfr. Const. ap. *Vacantis Apostolicæ Sedis* de 8 diciembre 1945, n. 17: AAS, 38 [1946], 72).

Durante el Conclave se permite al P. Mayor comunicar con la Sda. Penitenciaría; y las cartas salidas o recibidas, que lleven el sello de este Oficio, no están sujetas al examen prescrito para la demás correspondencia (Const. ap. *Quæ divinitus*, n. 12; cfr. Constitución ap. *Vacantis Apostolicæ Sedis*, n. 17).

Si durante la vacación de la Sta. Sede muriese el P. Mayor, los Cardenales deben reunirse cuanto antes para nombrar al Cardenal que durante la vacación habrá de desempeñar el cargo de P. Mayor (Const. ap. *Vacantis Apostolicæ Sedis*, n. 14).

2. El P. Mayor en algunas ceremonias sagradas. - Todos los años en Semana Santa, el P. Mayor acompañado de los Prelados de la Sda. Penitenciaría Apostólica visita las cuatro Basílicas Patriarcales. El Domingo de Ramos la de S. Juan de Letrán, el Miércoles Santo la de Sta. María la Mayor, el Jueves Santo S. Pedro del Vaticano, el Viernes Santo S. Pablo Extramuros.

En S. Juan de Letrán es recibido por una representación del Cabildo Lateranense y por el colegio de Penitenciarios Menores Lateranenses. Después de visitar el Smo. Sacramento, el P. Mayor se dirige a su cátedra erigida en la nave izquierda y después de recibir del Regente de la Sda. Penitenciaría la caña o vara, toca con ella la cabeza a éste y a los demás Prelados, a los Penitenciarios Menores (v.) y a los fieles que se presentan. A este acto de humildad está concedida la indulgencia de siete años (AAS, 24 [1942], 239).

De modo semejante se realiza esta ceremonia en las otras tres Basílicas Patriarcales.

En el Jubileo el P. Mayor tiene no sólo una parte importantísima en la preparación de las Constituciones Apostólicas y de las Instrucciones relativas, sino también en las ceremonias de la apertura y clausura de la Puerta Santa. Para la apertura de la Puerta Santa el P. Mayor presenta el martillo de plata con que el Sto. Padre golpea tres veces la Puerta para que se abra (cfr. *Ritus servandus in apertitione Portæ Sanctæ*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1949, 4 s.). Para la clausura de la Puerta Santa el P. Mayor presenta la paleta de plata con que el Sto. Padre pone tres veces cal en medio del dintel de la Puerta. Recibida la paleta el P. Mayor presenta al Papa uno después de otro tres ladrillos dorados. Después él con la paleta de plata pone la cal a la derecha y a la izquierda de los tres ladrillos dorados y en la misma línea de estos tres coloca otros dos de plata a la derecha y uno a la izquierda. El muro lo continúan después los cuatro Penitenciarios Menores y los albañiles (cfr. *Ritus servandus in clausura Portæ Sanctæ*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, p. 6-8).

3. Los Cardenales Penitenciarios en la historia. - La noticia más antigua referente al oficio y al título de Cardenal Penitenciario la tenemos a fines del s. XII. En tiempos anteriores se tiene noticia de Penitenciarios (*presbyteri pænitentium*), pero no de un Cardenal Penitenciario.

Entre los Cardenales Penitenciarios son dignos de especial mención: 1) S. Raimundo de Peñafort, dominico, autor de las Decretales, Penitenciario del papa Gregorio IX de 1230 a 1234; 2) el Bto. Pedro de Tarantasia, dominico, que en 1276 fué elegido Papa con el nombre de Inocencio V; 3) el Bto. Nicolás Albergati, cartujo, † 1443; 4) Domingo Capranica, fundador del colegio capranicense, † 1458; 5) Juliano de la Rovère, que en 1503 fué elegido Papa con el nombre de Julio II; 6) S. Carlos Borromeo, que, ocupado en Milán, tuvo durante algunos años un Vice-Penitenciario Mayor, hasta que en 1572 renunció a este oficio; 7) Hipólito Aldobrandini, más tarde papa Clemente VIII (1592); 8) Francisco Javier Castiglioni, más tarde papa Pío VIII (1829). *Ses.*

BIBL. — Véase *Penitenciaría Apostólica.*

PENITENCIARIOS MENORES. — 1. Noción. P. Menores son los religiosos confesores de las cuatro Basílicas Patriarcales de S. Juan de Letrán, de S. Pedro del Vaticano, de Santa María la Mayor y de S. Pablo Extramuros.

2. Oficio. - Los P. Menores dependen del Cardenal Penitenciario Mayor del cual reciben la jurisdicción y algunas facultades especiales, pero no forman parte del tribunal de la Sda. Penitenciaría Apostólica. Atienden al ministerio de las confesiones; además a los fieles que se presentan ante su confesonario les imponen la vara o caña penitencial a cuyo toque va aneja, para quien lo recibe con «sentimientos de cristiana humildad y de sincera confrición», la indulgencia de trescientos días que se pueden lucrar una vez al día (AAS, 24 [1942], 239).

Los P. Menores de S. Juan de Letrán son de la Orden de los Frailes Menores; los de S. Pedro, a la izquierda del Altar de la Confesión, de la Orden de Frailes Menores Conventuales, mientras que los que están a la derecha del mismo altar pertenecen a diversas Órdenes o Congregaciones religiosas, como se indica en cada uno de los confesonarios; los P. Menores de Sta. María la Mayor son de la Orden de los Predicadores (dominicos), y los de S. Pablo, de la Orden Benedictina. Además de la lengua italiana, común a todos, algunos P. Menores confiesan también en las lenguas indicadas en los diversos confesonarios (p. ej., *Pro lingua anglica, Pro lingua gallica, Pro lingua germanica, Pro lingua hispánica,* etc.).

Para el Jubileo, en la ceremonia de la apertura de la Puerta Santa, después que ésta ha sido retirada, los P. Menores lavan el dintel y las jambas con agua bendita (cfr. *Ritus servandus in aperitione Portæ Sanctæ,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1949). En la ceremonia de la clausura de la Puerta Santa, una vez que el Sto. Padre y el Cardenal Penitenciario Mayor colocan los primeros seis ladrillos, los P. Menores Vaticanos, con ayuda de los albañiles, completan el muro. Los P. Menores de las otras tres Basílicas Patriarcales completan del mismo modo el muro comenzado por el Cardenal Legado.

Durante el año jubilar los P. Menores gozan de extraordinarias facultades, establecidas en cada año jubilar por la Constitución Apostólica correspondiente.

P. Menores, semejantes a los de Roma, son también los confesores de las Basílicas de Italia directamente sujetas al Papa (como Asís, Padua). Éstos también reciben su jurisdicción y facultades especiales del Penitenciario Mayor. *Ses.*

BIBL. — Véase *Penitenciaria Apostólica.*

PENSAMIENTO (Pecados de). — 1. Acepción de la voz p. - P. se entiende aquí en sentido muy amplio y vulgar de modo que comprende todos los actos internos. Es cosa fácil de entender que se puede pecar con sólo un acto de p., reflexionando sobre la interioridad de la ley moral y sobre la omnisciencia divina. El progreso de la práctica y de la ciencia ética lleva consigo el reconocimiento de un peso cada vez mayor del aspecto interior en la valoración del bien y del mal.

2. Diversas formas de pecado de p. - Limitándonos ahora al mal (pecado), observamos que el elemento interno puede encontrarse en cuatro diversas posiciones en relación con el externo: a saber, puede acompañarlo, precederlo, seguirlo, ser independiente de él.

Concomitante es el elemento interno (advertencia, consentimiento), en el cual no existe (en el sujeto) ningún acto verdaderamente pecaminoso. Pero en esta primera figura el elemento interior no constituye un pecado de p. distinto del de obra, sino que es absorbido como elemento constitutivo en el único pecado, que tendrá dos lados: interno y externo.

Antecedente es el acto interno que se refiere a un acto externo a realizar. En esta segunda hipótesis constituye un pecado por sí mismo y se llama pecado de deseo (véase *Deseo*).

Consiguiente es el acto interno que tiene por objeto un acto externo ya realizado. También en este tercer caso el acto interior constituye un pecado por sí mismo, que se llama pecado de gozo (v. *Gozo*).

Se ha de observar que la concomitancia, la antecedencia y la consecuencia se han de entender de un modo moral y no con la exactitud cronológica material. El acto interno suele preceder al externo y prolongarse sobre éste de modo que lo envuelve completamente. Pero cuando todo esto ocurre con la acostumbrada continuidad psicológica los moralistas no ven rota la concomitancia. Para pasar de ésta a la antecedencia o consecuencia exigen que entre el acto interno y el externo medie un notable lapso de tiempo, o también que existan tales actos psíquicos que rompan la continuidad del proceso volitivo (arrepentimiento, retractación, etc.).

La *independencia* existe en los actos inter-

nos que no se refieren a actos externos ni por realizar ni ya realizados. Así pueden cometerse, p. ej., pecados de soberbia, de herejía, de odio, de juicios temerarios..., el pecado de p. que se llama *complacencia voluntaria* reviste esta cuarta figura, cuando el objeto es una pura ficción, jamás realizada ni a realizar por el sujeto; pero puede también revestir la segunda y la tercera figura y va acompañada por el recuerdo o por el propósito de la acción. *Gra.*

BIBL. — S. TOMMASO, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. 15, a. 4; F. SUÁREZ, *De peccatis*, disp. 5, sect. 7; B. OJETTI, *Cogitatio*, en *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Roma, 1912, col. 959.

PENSIÓN ECLESIÁSTICA. — 1. CONCEPTO. La p. eclesiástica consiste en el derecho concedido a un clérigo por la competente autoridad eclesiástica por justa causa, a percibir en determinados períodos o anualmente, una parte de los frutos de un beneficio, cuyo titular sea persona distinta del pensionista. La justa causa es generalmente el ejercicio de un oficio eclesiástico, cuando éste no es beneficial o con beneficio insuficiente, o más frecuentemente cuando el pensionista es inhábil o de algún modo está necesitado, o ha sido removido de un beneficio (cáns. 2154, § 1; 2161, § 2).

Evidentemente la pensión no es beneficio, por faltar los requisitos de la erección en título, de la perpetuidad objetiva, así como el oficio esencialmente unido con el beneficio (can. 1412, n. 4; v. *Beneficio*); salvo que la pensión (derecho a la renta) sea dada junto con un oficio con constitución perpetua (por ej., si se constituye una vicaria perpetua en una parroquia sacando la pensión de las rentas del beneficio parroquial).

2. DIVERSOS MODOS DE IMPONERLA. - La autoridad eclesiástica competente en relación con la naturaleza de la pensión puede disponer que ésta: *a*) coincida con la vida del beneficiado; *b*) con la vida del pensionado; c) quede constituida perpetuamente (can. 1429).

En el primer caso el derecho del pensionado se resuelve en una carga personal del beneficiado y por lo tanto se extingue con la muerte de éste; en el segundo caso se trata de una carga real, ya que es impuesta al beneficio y se transmite por lo tanto a todos los titulares del beneficio, mientras dure la vida del pensionado (perpetuidad relativa); en el tercer caso, además de tratarse de una carga real, su extinción no se verifica a la muerte del pensionado, sino que el mismo derecho se transmite a otro pensionado (perpetuidad absoluta).

La extinción o suspensión de la pensión puede verificarse a consecuencia de providencia penal en que se pronuncie la extinción o suspensión de la misma (cáns. 2291, n. 7; 2298, n. 6; 2299, § 3: p. ej., en los casos del can. 2336, § 1) o cuando el pensionado comete un delito que importe la degradación o deposición (después de la sentencia: cáns. 2303-2305). El clérigo es incapaz de conseguir una pensión fuera de los casos de los cáns. 2203-2305, si ha incurrido en infamia de derecho (can. 2244), o ha sido excomulgado, suspendido o entredicho con sentencia (cáns. 2265, § 1, n. 2 y § 2; 2275, n. 3; 2283).

3. PODER DEL ORDINARIO. - El Sumo Pontífice tiene competencia para constituir cualquier pensión tanto temporal como perpetua (cáns. 1439, § 3; 1518; 1439, § 2). La pensión, sin embargo, tiene el disfavor del derecho (p. ej., c. 21, X, 5; c. 3, 4, X, III, 6) porque se puede prestar a abusos lamentados ya por el Conc. de Trento (Ses. XXIV, c. 13), por lo que el poder de los Ordinarios, en sus territorios, está coartado por el can. 1440 (que tiene precisamente su origen en aquellas leyes restrictivas) con el cual se prohibe a los mismos conferir beneficios con disminución de rentas; por lo tanto, toda su competencia se ha de deducir de disposiciones expresas del legislador derogando aquel principio. Estas disposiciones son las siguientes:

1) en la provisión de beneficios no parroquiales, por justa causa que se ha de expresar en el mismo acto de la colación, los Ordinarios pueden imponer pensiones temporales duraderas mientras viva el beneficiado, dejándole a éste la conveniente porción (can. 1429, § 1);

2) si se trata de beneficios parroquiales los Ordinarios pueden imponer pensiones sobre los mismos sólo a favor del párroco o vicario de la misma parroquia que deja el oficio y durante la vida de éste, siempre que no excedan la tercera parte de las rentas netas del beneficio (can. 1429, § 2).

Estas disposiciones (recientemente integradas, al menos directamente, por disposiciones especiales de la Sda. Congregación del Concilio; v. *Bienes eclesiásticos*) son suficientes para que los Ordinarios puedan proveer a dignos sacerdotes que han desarrollado a veces un ministerio de grandísima importancia (profesores, educadores, investigadores, etc.), pero con insuficiente retribución. *Vio.*

BIBL. — G. STOCCHIERO, *Enti e beni ecclesiastici in Italia dopo il Concordato*, Vicenza, 1937, p. 59, 96, 119, 124, 241; M. PISTOCCHI, *De re beneficiali*, Torino, 1928, p. 146 ss.; S. D'ANGELO, *Tasse e pensioni nel Codice di diritto canonico*, Torino, 1927.

PENTECOSTÉS. — 1. HISTORIA. - Como la Pascua, igualmente la P. (el día 50 después de la Pascua) tuvo un origen judaico en su fecha, no en su significado: en efecto, era la fiesta de las cosechas y de las primicias (Éx., 23, 16) y la fiesta de las semanas (Éx., 36, 22; Deut., 16, 10), y también la fiesta de la ley que Dios había promulgado en el Sinaí 50 días después de la liberación de Egipto (Pascua Judaica). Por estos motivos era la segunda de las tres grandes fiestas de los judíos. Pronto tuvo, junto con la Pascua, la primacía incluso en las fiestas litúrgicas cristianas. Los Apóstoles y los primeros cristianos procedentes del judaísmo, que celebraban la P. según la costumbre de sus padres, comenzaron a conmemorar juntamente la venida del Espíritu Santo, ocurrida en aquel día; cuanto más se manifesaba en la actividad de los Apóstoles la virtud del Espíritu Santo, tanto más profundamente se había de imprimir en la mente de los fieles la idea de la P. cristiana, haciendo que fuera desapareciendo poco a poco la del Antiguo Testamento.

2. SIGNIFICADO. - Con la nueva P. comienza la cosecha evangélica y las primicias de la difusión del evangelio. Bajo la inspiración del Espíritu Santo, S. Pedro promulgó la Ley nueva, 50 días después de la Pascua de la Redención, esto es, de la verdadera liberación del pueblo de Dios. Las analogías y comparaciones se presentaban naturalmente a los Stos. Padres, los cuales explicaban a los fieles su significado. Tertuliano (*De Corona milit.*, 3; *De Bapt.*, 19) habla de esta fiesta como de un gran día en que se celebran ritos especiales; Orígenes (*Contra Celsum*, 8, 23) explica también su significado; el Conc. de Elvira (c. 300) recuerda el deber de celebrarla como fiesta. En la segunda mitad del s. III aparece ya en otros lugares como una fiesta solemnísima junto a la de la Pascua. Los Padres hablan de ella como de una fiesta antiquísima y las Constituciones apostólicas (5, 20) ordenan prolongar su celebración por una semana (VIII). La *Peregrinatio Ætheriæ (Silviæ)* describe minuciosamente cómo se celebraba a fines del s. IV en Jerusalén. En Occidente fué acogida con fervor y poco a poco se fué asimilando a la Pascua, convirtiéndose en la segunda fiesta bautismal con los mismos ritos que la Semana Pascual. De Tertuliano (*De Bapt.*, 19) se deduce que el bautismo se administraba no sólo en la vigilia de Pascua y de P., sino también durante todo el periodo de 50 días, en tanto que a fines del s. IV (S. Jerónimo, *In Zach.*, 14, 8), junto a la vigilia de Pascua, para el bautismo, se fijaba sólo el último día de este período, la vigilia de P.

3. PARTICULARIDADES. - La liturgia de las dos vigilias era y es muy similar la una a la otra. Lo mismo que el Sábado Santo los catecúmenos se recogían antiguamente la tarde de la vigilia de P. para recibir la última catequesis: lecturas de la Biblia, pero en número menor, oraciones, bendición de la fuente bautismal, después el rito del bautismo y finalmente, después de la confirmación, la Misa.

En algunas iglesias se quiso imitar el Sábado Santo incluso con la bendición y exposición del cirio y con el canto del Exultet algún tanto modificado. En la Edad Media la fiesta de P. se enriqueció con otros detalles, queriéndose hacer sensible el milagro sucedido en el Cenáculo, con el soplo del viento y las lenguas de fuego: el rumor del viento era imitado con el sonido de trompetas, las lenguas de fuego con una lluvia de rosas, lo cual valió a esta fiesta el nombre de Pascua rosada. En otras partes se dejaba volar una paloma en la iglesia como símbolo del Espíritu Santo y durante la Misa siete sacerdotes, en figura de los siete dones del Espíritu Santo, agitaban incensarios en torno al altar.

4. DEBERES DE LOS CRISTIANOS. - Según la enseñanza de Pío XII (Enc. *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947), en el tiempo de P. la Iglesia nos exhorta con sus preceptos y su ejemplo a ofrecernos dócilmente a la acción del Espíritu Santo, el cual quiere inflamar nuestros corazones de caridad divina para que progresemos cada día en la virtud con mayor empeño y nos santifiquemos al ejemplo de Cristo nuestro Señor y de su Padre celestial. *Opp.*

BIBL. — L. EISENHOFER, *Compendio de liturgia católica*; Barcelona, 1955.

PERCEPCIÓN. — 1. DEFINICIÓN Y CONCEPTO. Significa el acto de la mente por el cual se tiene conocimiento de un objeto del mundo sensible, actualmente presente. Se trata por lo tanto de un proceso psíquico —en gran parte reflexivo o mejor integrativo— que utiliza una o más sensaciones y les da un

significado, llevando a sí a la formacion de las imágenes y de las representaciones del mundo. Asi, p. ej., las sensaciones de luz y de color nos son proporcionadas por el sentido de la vista, mientras que el reconocimiento de la forma de los objetos y de su significado depende de un proceso de p. En el concepto de p. se halla por lo tanto implícito el reconocimiento de lo que ha herido nuestro sentido. En otros términos, las percepciones no son un fenómeno sensitivo-sensorial puro y simple, sino el producto de un proceso psíquico de elaboración de las sensaciones, confrontadas con las trazas nemónicas preexistentes de la experiencia individual.

2. Presuntas sinonimias. - Para algunos —siguiendo a Leibniz— la p. corresponde a nuestra sensación y la *apercepción* a nuestra p.; pero se trata de una definición caida en desuso. Otros identifican la p. con la sensación, pero el análisis psicológico ha demostrado que en la p. hay —además del hecho sensitivo o sensorial— una actividad del espíritu, de manera que los dos términos se han de considerar distintos. En efecto, se puede sentir sin percibir, como ocurre cuando se está distraído, o tambièn en casos patológicos de sordera o ceguera psíquica, en que se tiene la sensación del sonido o del color, pero no se reconoce el objeto de donde proviene aquel sonido o al que pertenece aquel color. *Riz.*

El psicólogo se encuentra actualmente convencido de que entre las sensaciones y la p. hay una diferencia más profunda. Si a la luz de una lámpara eléctrica ordinaria se mira un trozo de tela que parece negra, a la luz del sol puede muy bien resultar violácea. Este tratamiento se ha de hacer también con los términos filosóficos. Hay, en efecto, sensaciones inconscientes, pero no hay percepciones inconscientes, igualmente en las percepciones no está solo el dato, sino que hay siempre una parte intelectiva.

Según Rosmini «la p. intelectiva de las cosas corpóreas es un juicio, mediante el cual el espíritu afirma subsistente alguna cosa percibida por los sentidos» (*Nuovo Saggio*, n. 337), y en otra parte (*Psicología*, p. I, p. 3, c. 2, a. 4) aclara: «*conviene para explicar la unión del alma con el cuerpo admitir que el alma racional tiene una p. primitiva natural y continua del sentido fundamental animal*, porque siendo ella racional no puede unirse a este sentido sino con un acto racional y de todos los actos racionales el primero, el que comunica inmediatamente con la realidad del ente, es la p.».

3. En la filosofía escolástica. - Nosotros, que explicamos la unión del alma con el cuerpo aplicando la teoría de la materia y de la forma, no podemos participar totalmente de la idea de este insigne filósofo, pero debemos afirmar con él que la p. es un juicio.

No es difícil encontrar en los libros de filosofía una definición, expresa o sintética, equivalente a ésta: la p. es el juicio por el cual la inteligencia afirma la existencia y la cualidad de los objetos externos. La sensación tiene como objeto una cualidad sensible concreta. Veo una cosa con este y este color, oigo un sonido de esta intensidad y tono; la p., en cambio, tiene por objeto una cosa de la cual afirmo la existencia y ciertas cualidades; esta cosa es blanca, gustosa, tiene tal extensión, etc. De aquí se ve que la sensación es a la p. como la simple aprensión al juicio, y como la verdad no se encuentra propiamente en la simple aprensión, sino sólo en el juicio, así la verdad no se encuentra propiamente en la sensación, sino en la p. El hombre normal ve, p. ej., rojo, el daltonista verde, el ictérico amarillo; un palo sumergido parcialmente en el agua se ve truncado. Ticio siente caliente lo que Cayo siente frío, etc. Aquí no hay falsedad, el senciente siente realmente así; la falsedad existiría cuando el hombre, siendo racional, quisiera objetivar, o sea, atribuir al objeto el dato de la sensación. Los errores en la p. pueden provenir de la atención insuficiente, de las ilusiones, de las alucinaciones y de localizaciones erróneas.

Pero nos hemos de persuadir de que estamos en un campo en que existen aún demasiadas controversias y que tiene necesidad de muchas aclaraciones.

4. En moral. - En moral la p. toma gran importancia para la formación de una conciencia no sólo cierta, sino verdadera. Sabemos, en efecto, que es necesario seguir siempre la conciencia cierta aunque sea errónea. Para llegar al dictamen de la conciencia, o sea, al juicio último-práctico en función de la bondad o malicia de la acción se requiere un silogismo, la mayor del cual enuncia la ley, la menor una acción bien determinada con un objeto bien determinado el cual debe ser bien conocido para poder juzgar si está sometido y en cuánto está sometido a la ley. A todo esto no es extraña la p., o sea, el conocimiento de los objetos del mundo sensible actualmente dados para servir después direc-

ta o consecuentemente cuando se presente la ocasión. *Ver.*

BIBL. — E. BANDIN, *Corso di psicologia*, Firenze; G. SORTAIS, *Traité de philosophie*, I, *Psychologie-Logique*, París; P. LETHIELLEUX y P. CH. LAHR, *Cours de philosophie*, I, *Psychologie-Logique*, París, 1929; M. GOZZANO, *Lezioni di psicologia*, Cagliari, 1940; A. ALIOTTA, *Percezione*, en EI, XXVI, 715.

PÉRDIDA. — 1. CONCEPTO. - Es el acto del que pierde un objeto por casualidad u olvido, por lo tanto sin voluntad de renunciar al dominio sobre él (el poseedor o el detentor se equiparan en este caso al propietario). El que encuentra un objeto perdido está obligado a restituirlo a su propietario; si no lo conoce ha de conservar la cosa o si ésta no se puede conservar debe venderla y conservar el precio en depósito hasta que haya posibilidad de encontrar al dueño. A falta de esta esperanza afirman algunos moralistas que el precio se ha de emplear en usos caritativos; en cambio, otros lo atribuyen al que lo encuentra.

2. DISPOSICIONES CIVILES. - Establece el CCE que el que encontrare una cosa mueble, que no sea tesoro, debe restituirla a su anterior poseedor. Si éste no fuere conocido deberá consignarla inmediatamente en poder del alcalde del pueblo donde se hubiese verificado el hallazgo. El alcalde hará publicar éste en la forma acostumbrada dos domingos consecutivos. Si la cosa mueble no pudiere conservarse sin deterioro o sin hacer gastos que disminuyan notablemente su valor se venderá en pública subasta luego que hubiesen pasado ocho días desde el segundo anuncio sin haberse presentado el dueño, y se depositará su precio. Pasados dos años a contar desde el día de la segunda publicación sin haberse presentado el dueño se adjudicará la cosa encontrada o su valor al que la hubiese hallado. Tanto éste como el propietario estarán obligados cada cual en su caso a satisfacer los gastos.

Si se presentare a tiempo el propietario, estará obligado a abonar a título de premio, al que hubiese hecho el hallazgo, la décima parte de la suma o del precio de la cosa encontrada. Cuando el valor del hallazgo excediese de 2.000 pesetas el premio se reducirá a la vigésima parte en cuanto al exceso (arts. 615, 616).

3. VALORACIÓN MORAL. - No es lícito enriquecerse con la propiedad ajena; *res clamat ad dominum:* el objeto reclama a su propietario (dueño). Cuando la cosa perdida llega a materia grave, retenerla ilegítimamente es culpa grave; en materia ligera es pecado venial, salvo que se trate de un valor (tanto material como artístico o científico) casi insignificante. Si el dueño no aparece, con tranquila conciencia se pueden seguir las disposiciones del código civil. *Sir.-Tr.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 66, a. 5; TH. JORIO, *Theologia moralis*, II, Napoli, 1946, n. 626, p. 379; n. 627, p. 380.

PEREGRINACIÓN. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - Este término viene del latín *peregrinus* = viajero por países extraños. Según la verdadera etimología debiera significar cualquier viaje, pero generalmente su significado se restringe para indicar solamente los viajes que se hacen por motivo de devoción, de piedad o de penitencia o para visitar lugares santos o donde se veneran cuerpos o reliquias insignes de los santos.

En todos los pueblos antiguos se encuentran peregrinaciones a los santuarios famosos de los dioses o de los héroes mitológicos, o a lugares donde se creía que habían sucedido hechos famosos. Tanto la antigüedad profana como la cristiana juzgaron siempre las peregrinaciones como obras buenas y meritorias.

Las peregrinaciones cristianas de devoción y de penitencia comenzaron en la época constantiniana y se desarrollaron plenamente en el período de las Cruzadas, cuando los fieles (privada o colectivamente) concurrían a visitar Jerusalén, Belén, Roma y otros santuarios célebres. A esto contribuyó también la cesación de las penitencias públicas que fueron sustituídas precisamente con peregrinaciones. La Iglesia protegió estas formas de devoción y concedió a los peregrinos indulgencias y bendiciones especiales con cartas comendaticias para que éstos fuesen bien acogidos en los conventos o refugios creados expresamente en los mismos santuarios o a lo largo del recorrido. Fué en este período cuando nacieron las diversas y principales Órdenes de Caballería que tenían por fin la protección de los peregrinos y de los lugares santos.

2. ABUSOS. - Sin embargo el gusto y el uso de andar en p. pasó la medida convirtiéndose en un verdadero abuso, de manera que San Agustín repetía: «el Señor no dijo: *vete a Oriente a buscar la justicia;* y amando, no navegando, se llega a Aquel que está en todas partes»; y S. Gregorio Niseno desaprobaba que las mujeres y los eclesiásticos abandonasen sus deberes con peligro para la honestidad; mientras que otros pensaban que con esto sin más quedaban reconciliados con Dios.

En el s. VI hubo herejes que negaron la utilidad de las peregrinaciones porque veían en ellas (como desgraciadamente era cierto para algunos) únicamente una forma de vagabundear.

La Sta. Iglesia en los s. VII y VIII y aun después tuvo que intervenir para regular esta forma de devoción de la cual podían nacer desórdenes particulares. Muchos sínodos, especialmente de Francia y de España, prescribieron que ningún fiel podía ostentar el título de peregrino o iniciar peregrinaciones colectivas sin haber recibido cartas credenciales de su Obispo, y la bendición del mismo (o de un delegado suyo). Esta disposición se lee todavía en el actual Ritual Romano (cfr. Título IX, c. 4, n. 1-2, 9).

Si las peregrinaciones se hacen por simple curiosidad, por espíritu de aventura, por cierta intranquilidad moral, con la falsa persuasión de obtener gracias o favores celestiales, etc., ciertamente dejan de ser una forma de devoción.

3. PRESCRIPCIONES LITÚRGICAS Y DISCIPLINALES. - El fiel que se dispone a iniciar una p. de piedad y devoción no debe olvidar lo que la Sta. Iglesia prescribe en su Ritual (l. c.), esto es: «Los peregrinos antes de partir, según el uso antiguo, provéanse de cartas credenciales de su Obispo o párroco. Hecha la confesión de sus pecados oigan la Santa Misa y reciban la Sta. Comunión; terminada la Sta. Misa reciban la bendición del sacerdote, etc.» Por lo tanto, la p. se debe entender como una ocasión para reavivar la fe y como estímulo para corregir la vida cristiana propia y no como un viaje deportivo semirreligioso.

La Sda. Congr. del Conc. ha dado normas precisas para que las peregrinaciones sean aprobadas por la autoridad eclesiástica competente y sean dirigidas por laicos probos y de vida cristiana ejemplar y asistidas en su parte espiritual por un sacerdote. *Tar.*

BIBL. — P. LAZARI, *De sacra veterum christianorum peregrinatione*, Roma, 1774, vol. 4; G. MORONI, *Dizionario storico-ecclesiastico*, Venezia, 1851; v. *Peregrino*; L. HUIDOBRO, *Las peregrinaciones jacobeas*, Madrid, 1952.

PEREGRINO. — 1. EL P. Y LAS LEYES ECLESIÁSTICAS EN GENERAL. - P. es aquel que se encuentra fuera del lugar en que tiene su domicilio o cuasidomicilio. El p. no está obligado a observar las leyes particulares de su territorio mientras está ausente de él, salvo que su transgresión perjudique en el propio territorio o las leyes sean personales; igualmente el p. no está obligado a las leyes particulares del territorio donde se encuentra, por no ser súbdito en él, salvo que dichas leyes se refieran al mantenimiento del orden público o determinen la solemnidad de los actos. Está obligado sin embargo a las leyes generales, aunque éstas no estén vigentes en su propio territorio; pero está dispensado de ellas si no tienen vigencia en el territorio de su actual permanencia (can. 14, § 1, n. 1-3).

2. P. Y LA ADMINISTRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS. - En lo que se refiere al bautismo el p. por lo regular debe ser bautizado por el párroco propio (esto es, de su domicilio o cuasidomicilio), si esto se puede hacer sin dificultad ni demora; de otra manera puede ser bautizado solemnemente por cualquier párroco en su territorio (can. 738, § 2). El p. puede recibir la absolución sacramental de cualquier sacerdote aprobado en la diócesis en que se encuentra: igualmente puede lucrar las indulgencias concedidas por el Obispo del territorio en que se encuentra.

3. EL P. Y EL FORO ROMANO. - Establece finalmente el can. 1562 que el que se encuentra p. en Roma, aunque sea por tiempo brevísimo, puede ser citado por el tribunal local eclesiástico, conservando sin embargo el derecho a volver a su casa, esto es, de pedir ser remitido a su propio Ordinario. *Fel.*

BIBL. — P. GASPARRI, *De domicilio et quasi domicilio*, Roma, 1897; I. ALBERTI, *De domicilio ecclesiastico acquirendo et amittendo, deque eius effectibus relate ad leges, sacramenta, pœnas, disputationes, privilegia*, Roma, 1908; CH. LEFEBURE, *La théorie du domicile et l'equité canonique*, Bruges, 1947.

PERFECCIÓN CRISTIANA. — 1. NATURALEZA. - La perfección (del latín *perfectio*) significa actuación plena. En sentido absoluto, un ser perfecto, cuando es completo en su género, o sea, cuando no le falta nada de lo que le conviene (*Sum. Theol.*, II-II, q. 184, a. 1). Sin embargo, hay también una perfección relativa que consiste en acercarse lo más posible a la perfección absoluta.

La p. absoluta del hombre está reservada a la vida futura: se alcanza cuando el hombre entra en la posesión perpetua de Dios con la visión beatífica. La perfección relativa del hombre sobre esta tierra consiste en acercarse lo más posible a la condición de los bienaventurados en el paraíso, o sea, en pleno desarrollo de la vida de la gracia, inicio de la vida del cielo: se le da el nombre de p. cristiana.

Esta perfección junto con grande amor de Dios comprende la observancia de todo lo que es materia de precepto, así como las

obras supererogatorias de virtud y el ejercicio de los dones del Espíritu Santo; sin embargo, puede existir sin el ejercicio efectivo de los consejos evangélicos, pero no sin vivir al menos según el espíritu de estos consejos. Es evidente que todo esto implica mortificación.

Entre las acciones que constituyen la p. cristiana existe un orden jerárquico. En primer lugar la perfección en esta vida consiste en amar a Dios lo más posible: esto puede deducirse de la Sda. Escritura (Mat., 22, 39 ss.; Luc., 10, 25 ss.; Jn., 14, 23; Rom., 13, 10; I Jn., 4, 10); y de la misma naturaleza del amor de Dios que entre todos los actos buenos es el acto que une más estrictamente al hombre con el Señor aquí abajo. Después del amor de Dios ocupan un puesto de honor el amor al prójimo por Dios y el ejercicio efectivo de la caridad fraterna.

Hay límites que no se pueden traspasar; aquí abajo la contemplación y el amor de Dios no pueden ser ininterrumpidos, ni es posible tampoco obrar siempre haciendo plena abstracción del bienestar propio (Inocencio XII, *Condenación del semiquietismo*, Denz. n. 1327); en las condiciones presentes es también imposible sin la ayuda totalmente extraordinaria de Dios evitar todos los pecados veniales de pura fragilidad (Conc. de Vienne, Denz. n. 471; Conc. Tridentino, Denz. n. 833). La vida de los santos demuestra sin embargo a qué alturas se puede llegar a condición de cooperar generosamente a la gracia del Señor.

La perfecta p. cristiana requiere que el hombre ame a Dios de modo que evite cualquier pecado venial plenamente deliberado — lo cual no excluye alguna culpa venial de fragilidad, inmediata y vivamente detestada — y de modo que evite también cualquier imperfección plenamente querida, o sea, de modo que se esfuerce por glorificar en toda circunstancia a Dios en la medida más alta posible. Con este amor de Dios va unida necesariamente una profunda rectitud habitual de la voluntad por respeto al Sumo Bien y a todos los bienes creados (y por lo tanto la ausencia de apego desordenado a cualquier cosa creada por mínima que sea), y un gran dominio de la voluntad sobre las facultades sensitivas: sólo es perfecto aquel que habitualmente está dispuesto de modo que pueda pasar de la tierra al cielo sin tener que detenerse en el purgatorio. Este estado no puede ser más que un efecto de largas y duras luchas consigo mismo y de dolorosas purificaciones pasivas soportadas con gran generosidad. La p. cristiana no excluye sin embargo el deseo y la esperanza de la bienaventuranza propia, que más bien forman parte de la perfección en esta tierra.

2. Deber de tender a la perfección. - No hay obligación de ser perfectos, pero para todos existe la obligación de hacer esfuerzos por progresar, y por lo tanto de tender cada uno según su propia condición a la perfección. La Sda. Escritura insiste tanto sobre la santidad y predica tan abiertamente a todos la necesidad de una gran renuncia y de una elevada caridad que para todo hombre imparcial surge inmediatamente la convicción de que la perfección es objeto no sólo de consejo, sino de precepto (Mat., 5, 48, 10, 37 ss.; Luc., 14, 26 ss.; Ep. 1, 4; 4, 13; I Ped., 1, 15; Apc., 22, 11). Los Padres insisten también en la necesidad de progresar siempre en el camino de la salvación y por lo tanto de tender a la perfección. Pío XI, en su encíclica en el centenario de la muerte de S. Francisco de Sales, resumiendo la enseñanza tradicional dice que todos los cristianos sin excepción deben tender a la santidad (AAS, 15 [1923], 50).

Toda vida cuando cesa de crecer comienza también a decaer porque en todo viviente hay fuerzas disgregativas que cuando no son frenadas terminan produciendo la enfermedad y la muerte. Lo mismo sucede en la vida espiritual: al lado de las tendencias que nos llevan al bien hay otras que nos arrastran al mal; si desistimos de hacer esfuerzos para progresar nuestros defectos toman fuerza, las tentaciones nos asaltan con más vigor y frecuencia y si no sacudimos nuestra pereza llega un momento en que de debilidad en debilidad caemos en pecado mortal.

Es de grande importancia tener desde el principio la voluntad firme de llegar a la perfección: en efecto, es ley psicológica que no se hace por largo tiempo un camino difícil sin el deseo vivo de llegar a la meta a que conduce; y tender a la perfección es cosa difícil. *Man.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 295-366; J. De Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1937, p. 38-118; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 165 ss.; G. Schryvers, *Principios de la vida espiritual*, Madrid, 1947; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, 1954.

PERIODISMO. — 1. Noción. - Servicio social de información, que consiste en la reproducción e interpretación de la vida de cada

día en simultaneidad con los acontecimientos, y se realiza en el periódico *escrito* (periódico diario propiamente dicho y semanario de gran información), en el *hablado* (radio-diario) y en el *visual* (crónicas cinematográficas y televisadas). El periódico escrito se compone de cuatro elementos: noticias, artículos, ilustraciones, publicidad, que se pueden reducir esencialmente al primero. En efecto, el artículo más propiamente periodístico (excluidos los dedicados a la reseña literaria, artística y de variedades incluida en el diario) puede considerarse una noticia difusa y comentada; la ilustración es una noticia visualizada; la publicidad es la noticia de las mercancías o servicios a disposición del público. Las notas características del p. moderno son: la *cantidad* extensísima y la *rapidez* de las informaciones que llegan al periódico de todas las partes del mundo; la brevedad del ciclo productivo —es decir, del tiempo empleado en escribir y componer tipográficamente— que en la parte más importante del periódico se reduce solamente a cuatro o cinco horas en cada edición. Es innegable, aunque tampoco ha de ser sobrestimada, la influencia que tiene el periódico sobre la opinión pública a cuya formación y dirección contribuye tanto con la parte propiamente informativa, por la cantidad y calidad de las noticias que divulga y por el modo con que están redactadas, como con la parte formativa por la interpretación y valoración de los sucesos del día que sugiere al lector, aun al que está dotado de un sentido crítico propio, y que en cierto modo impone al lector desprovisto de él.

2. Responsabilidad del p. y del periodista. En esta influencia está la raíz de la responsabilidad de este conjunto de actividades que se llama comúnmente «la prensa» y especialmente de la prensa de periodicidad estricta (diaria y semanal); responsabilidad que debe ser con todo medida dentro de los límites de las características citadas, las cuales se imponen al periodista; en cuanto la técnica profesional condiciona en este caso la posibilidad de elegir y valorar el grado de moralidad de cada hecho. Considerado el p. como un *servicio social* da a quien lo ejerce ciertos derechos, pero le impone también especiales obligaciones tanto cuando pretende formar la opinión pública, como cuando —lo que parece más justo— se pone al servicio de la opinión pública (Pío XII, discurso a los periodistas católicos en «L'Osservatore Romano», 18 febrero 1950).

Una especie de código abreviado de la moral profesional del periodista lo encontramos en unas palabras de la enc. *Rerum omnium* del Sumo Pontífice Pío XI (AAS, 25 [1923], p. 49), con la que constituyó a S. Francisco de Sales patrono de «todos aquellos católicos que con la publicación de periódicos u otros escritos ilustran, promueven y defienden la doctrina cristiana». El pasaje citado dice así: «Ante todo estudien (los periodistas) con suma diligencia y se esfuercen, en cuanto puedan, por poseer la doctrina católica; guárdense de negar la verdad, ni so color de evitar la ofensa de los contrarios la atenúen o disimulen; cuiden de la misma manera de decir y procuren expresar sus pensamientos con la claridad y elegancia en las palabras que haga que los lectores se deleiten en la verdad; si llegara el caso de combatir a los adversarios, sepan ciertamente refutar los errores y resistir a la malicia de los perversos, pero de manera que den a conocer que están animados del espíritu de la rectitud y sobre todo movidos por la caridad.» Estas normas están dictadas directamente para los periodistas católicos, pero analógicamente pueden referirse a todos. Si el estudio de la doctrina católica es especialmente necesario a aquéllos, ningún periodista podrá ejercer honestamente su profesión si no tiene una cultura general y particular adecuada al periódico en que presta su servicio; especialmente cuando el carácter ideológico y no sólo informativo del periódico requiere el conocimiento de una determinada doctrina religiosa, política, social, económica, etc. En ningún país se requiere un título académico para el ejercicio de esta profesión, a la que se llega con las más dispares preparaciones culturales; en algunos países se requiere solamente, bajo determinadas garantías morales y culturales, la inscripción en un álbum profesional, así en España, donde se requiere estar inscrito en el Registro Oficial de Periodistas; pero la variedad casi infinita de asuntos de los que ha de ocuparse un periodista requiere para el recto ejercicio de la profesión una preparación cultural más bien amplia que profunda. Es indispensable además el conocimiento de la técnica periodista, tanto para la parte de redacción, como, aunque en menor escala, para la parte tipográfica. Se incluye en este sector igualmente el deber profesional de cuidar en el escrito la propiedad de la forma; una noticia o un comentario difícilmente podrán ser escritos de modo que suscite la admiración por su elegancia literaria; pero siempre el que escribe habrá de huir de los

lugares comunes, de la ramploneria estilística y de la inobservancia de aquella normas que la experiencia enseña ser capaces de hacer más fácil o más grata la lectura del periódico; no se ha de olvidar que éste se escribe para ser leído, y para ser leído por aquella categoría particular de lectores a los cuales lo destina su editor. Esto, finalmente, constituye una forma de respeto a la profesión por parte del periodista, indispensable para obtener el respeto a la profesión por parte de los demás.

Pero los deberes principales del periodista son los que se refieren a la verdad. Éste es el sector de la deontología periodística en el cual nos encontramos más faltos de fórmulas precisas, más aún de estudios adecuados, de suerte que más bien hemos de juzgar de *jure condendo* que de *jure condito*. Razonando por analogía con otras profesiones que tienen aspectos comunes (las profesiones jurídica, de escritor o de artista) puédese decir que la verdad que el periodista tiene obligación de buscar es tambien la verdad periodística; es decir, una verdad no absoluta, sino limitada, racional, probable; limitada especialmente por el tiempo siempre escaso que tiene el periodista a su disposición para el control de las fuentes. Si hay tiempo y modo de controlar una noticia o una afirmación dudosa, el periodista tiene la obligación moral de hacer todo lo posible para cerciorarse bien. No debe confiarse a la posibilidad de un desmentido o de una rectificación posterior, ya que no puede estar moralmente cierto de que el desmentido o la rectificación llegarán a conocimiento de todos los que se enteraron de la noticia desmentida o rectificada, por lo que debe controlarse hasta los límites extremos posibles. Pero puesto en la alternativa, no infrecuente, de faltar probablemente al propio deber profesional no publicando una noticia de la que le es imposible contrastar inmediatamente la verdad (p. ej., durante el trabajo nocturno) o de faltar al deber moral publicándola, cuando teme que pueda ser imprecisa, falsa, calumniosa o escandalosa, el periodista no puede hacer otra cosa que remitirse al juicio de la conciencia propia, la cual por lo tanto habrá de ser rectamente educada y convenientemente iluminada.

El periodista tiene especiales deberes con relación al respeto a la persona humana, a la familia y a la sociedad, especialmente en lo que se refiere a noticias y comentarios sobre sucesos escandalosos, homicidios, suicidios, adulterios y, más en general, a los acontecimientos que conmueven la opinión pública como la paz y la guerra, la relación entre las clases sociales, etc. La dignidad de la vida cristiana, que es norma de la vida civil, los derechos de la justicia y del amor, deben prevalecer sobre el derecho de información y de crónica; los derechos de la oposición y de la crítica no pueden violar el derecho de los poderes públicos a exigir de todo individuo y de la comunidad el cumplimiento de las obligaciones exigidas por el bien común.

En casos análogos a aquellos por los que se discute de la moralidad en el arte, el periodista ha de tener presente que a menudo la moralidad e inmoralidad no están tanto en las cosas como en el modo de verlas y expresarlas; por lo tanto, en tales casos moralidad no significa ignorar el mal, sino hablar de él sin justificarlo, sin exaltarlo, sin complacerse en él. Dar cuenta del mal no es reprobable cuando así se consigue el bien; callarlo es un deber cuando de sólo el hecho de darlo a conocer se sigue su exaltación.

Todo esto se refiere por igual a los cuatro elementos que componen el periódico, es decir, que vale igualmente para las noticias y para los artículos de cualquier género (políticos, literarios, artísticos, científicos, etc.) tanto para las ilustraciones como para la publicidad, sin excepción ninguna.

3. P. Y POLÉMICA. - Un sector en el que el periodista puede faltar además de a los deberes de la moral, también a los de la caridad, es la polémica; ésta habrá de ser mantenida siempre en el plano de las ideas y aun en el uso de los medios que le son propios no podrá olvidar nunca que se ha de dirigir a convencer al adversario tratándole como a un hermano; puede servirse de la ironía o del sarcasmo, jamás del insulto; se mantendrá rigurosamente alejada de aquellos personalismos que por ser demasiado personales (defectos físicos, casos familiares, etc.) harían descender la polémica al nivel inferior de la chismorrería vulgar o de la difamación.

Fuera de algunos detalles técnicos de redacción los deberes de quienes se dedican al periódico hablado son muy semejantes a estos del periodismo escrito.

4. P. Y DERECHO POSITIVO. - Todos los países tienen normas de derecho positivo a cuya observancia está obligado el periodista y por lo mismo al conocimiento de aquella parte por lo menos que toca más de cerca a su actividad específica en el periódico.

En la Organización de Naciones Unidas (Subcomisión de la libertad de información y de prensa) se hacen estudios para una codificación internacional de estas normas y se elabora un proyecto de «código de honor internacional» y de un Tribunal internacional para los delitos de prensa. *Luc.*

BIBL. — Los aspectos morales del p. han sido expuestos repetidas veces por S. S. Pío XII en sus discursos a los periodistas de diversos países y a los que trabajan en las actividades de la cinematografía, radio y televisión. Pueden verse en la colección «Discursos y Radiomensajes» publicados por la Acción Católica Española desde 1939 hasta 1944, y el Anuario «Petrus», que viene publicando desde 1947 todos los discursos, alocuciones y documentos públicos del Santo Padre (Barcelona, Editorial Atlántida). — G. B. CICALA y otros, *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934; G. PASQUARIELLO, *Principi di etica nelle professioni giuridiche*, Roma, 1943; G. CARNEVALI, *La piaga sociale del suicidio e i doveri della stampa*, Roma, 1949; C. CARBONE, *Appunti di morale professionale*, Roma, 1952; M. PRADO LÓPEZ, *Ética y estética del periodismo español*, Madrid, 1950.

PERITAJE. — 1. CONCEPTO. - Se llama perito el que está dotado de idoneidad particular para el conocimiento de cierto orden de cosas. Como a esta persona se dirige el que ha de conocer alguna cosa sin poseer tal idoneidad, la voz perito ha pasado a significar no tanto al que está dotado de esta idoneidad, cuanto al que presta su asistencia de tal; y la voz p. no significa solamente la cualidad del perito, sino también el acto en que se concreta la asistencia.

La necesidad de esta asistencia la tenemos principalmente en los procesos (criminales y contenciosos, civiles o eclesiásticos), ya que el juez se encuentra frecuentemente en la necesidad de tener que valorar los hechos de la causa y este conocimiento exige de vez en cuando las más dispares experiencias (físicas, químicas, médicas, etc.) que requieren la intervención de un perito de confianza.

Este perito (llamado de oficio o judicial) es elegido y nombrado por el juez (can. 1793, § 1) y tiene la misión de efectuar las investigaciones técnicas necesarias para la solución de una o más cuestiones (los *quæsiti*) que le presenta el mismo juez y de formular al fin su parecer. En casos particulares pueden ser nombrados dos peritos (can. 1793, § 3), los cuales (como ocurre en las causas eclesiásticas de nulidad matrimonial por impotencia) efectúan sus investigaciones y presentan sus informes por separado y sin conocimiento el uno del otro (cáns. 1802; 1880, § 1). A veces en causas de particular importancia puede ser nombrado un colegio de tres peritos. Otras veces el juez —cuando no encuentra en la relación pericial elementos suficientes para la decisión de la causa— puede nombrar uno *más perito*, para que redacte sobre las mismas cuestiones un nuevo p. (cáns. 1803; 1980, § 3).

También las partes pueden hacerse asistir de un perito propio (llamado precisamente de parte o extrajudicial) que tiene el oficio de defensor técnico de la parte y es llamado a completar la actividad del defensor (canon 1793, § 2).

2. MISIÓN MORAL DEL PERITO. - La primera y principal misión del perito es la de ser objetivo y sincero; a esto está obligado sobre todo el perito de oficio que pronunciará a este respecto ante el juez un juramento antes de encargarse de su misión (cáns. 1794; 1797, § 1).

Además, en casi todos los códigos está sancionada la obligación del secreto por parte del perito sobre los actos que él ha de realizar para cumplir con su misión y sobre todo lo que pueda oír o ver por razón de su oficio.

A estas normas se suele atener escrupulosamente todo perito de manera que juzgamos superfluo insistir en ellas. No se puede decir lo mismo por lo que se refiere a la obligación del perito de mantenerse en el centro de su propio territorio. A veces —por no decir con frecuencia— el perito no se limita a determinar en el sujeto la existencia efectiva, pongamos por caso, de la enajenación mental, invocada como base de nulidad, a señalar su naturaleza, su desarrollo y sus características y a determinar el grado de perturbación ocasionado a las facultades mentales del individuo, sino que desorbita su misión e invade las atribuciones del magistrado (continuando el ejemplo señalado), trata de deducir de su propio juicio científico si dadas aquellas condiciones psicopatológicas el individuo en el momento en que contrajo el matrimonio había de ser juzgado apto o no apto para contraerlo.

El perito, finalmente, no tiene razón ninguna para dolerse si llega a saber que el juez no se ha conformado en su sentencia con las conclusiones periciales. Recuerde que el juez ha de tener presentes todos los elementos de la causa (documentos, testimonios, etc.) y por lo tanto puede llegar a conclusiones diversas conforme a su convicción personal (can. 1804, § 1).

Sin embargo, en este caso el magistrado está obligado a dar las razones por las que

en su sentencia se apartó de las conclusiones de los peritos (can. 1804, § 2). *Riz.*

BIBL. — F. CARNELUTTI, *Perito*, en EI, XXVI, 766; P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, I, Roma, 1940; G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938.

PERJURIO. — 1. NOCIÓN. - P., en sentido lato, es cualquier juramento ilícito, al cual falte una de las tres condiciones que deben acompañar todo juramento: la verdad, el juicio y la justicia (v. *Juramento*); en sentido estricto es una afirmación falsa confirmada con juramento.

2. DATOS HISTÓRICOS. - La doctrina del p., conocida ya por el derecho romano (el *periurus* era castigado con la infamia: D. 3, 2, 1; C. 2, 4, 41, y, si era causa de la muerte de un inocente, era condenado a muerte: D. 48, 8, 1, 1), ha sido particularmente elaborada por los moralistas para pasar más tarde al derecho canónico y ejercer su influjo en las modernas legislaciones civiles.

3. MALICIA. - La doctrina de los moralistas la resume Sto. Tomás en la II-II, q. 99 de la *Summa Theologica* en cuatro arts., en los cuales demuestra que para el p. se requiere la falsedad del contenido del juramento (artículo 1); que todo p. es pecado mortal (art. 2-3); que la culpabilidad o no culpabilidad de una persona particular que profiere un juramento depende de la culpabilidad de la verdad o de la falsedad de quien jura; que en cambio si una persona pública es quien profiere el juramento según las exigencias del derecho queda exenta de toda culpa.

La razón intrínseca por la cual todo p. en sentido estricto es siempre pecado mortal está en la malicia específica que contiene, esto es, en la injuria y desprecio de Dios.

4. PENAS. - En las decretales el p. tiene como en el derecho romano todas las consecuencias de la infamia (X, III, q. 5, c. 9; X, II, 20, 34); los eclesiásticos culpables de p. quedan privados de todo oficio y beneficio (X, III, 22, 9); los laicos son castigados con cuarenta días de ayuno y siete años de penitencia pública (C. 81, q. 1, c. 8).

En el CIC el p. es considerado en orden a la deposición y al testimonio judicial y en el derecho penal.

La parte que se encontrara rea de falsedad en su deposición habrá de ser castigada con la remoción de los actos legítimos eclesiásticos por un tiempo que ha de establecer el juez según las circunstancias; y si antes de deponer en juicio ha prestado juramento de decir la verdad *(de veritate dicenda)*, será castigado con entredicho personal si es laico, con la suspensión si es clérigo (can. 1743, § 3). Las mismas normas se extienden a las deposiciones falsas de los testigos (can. 1755, § 3). El reo de p. queda incluído en el número de los testigos sospechosos (can. 1757, § 2, n. 1); en este caso la exclusión tiene lugar apenas sea declarado tal en un juicio, sin que sea necesaria una declaración especial de inhabilidad; y queda excluído incluso del oficio de perito (can. 1795, § 2).

El delito de p. lo considera el can. 1323. Esta figura de delito considera sólo el p. extrajudicial. La pena es indeterminada y se deja al arbitrio prudente del Ordinario con particular consideración si se trata de un clérigo; esto puede referirse tanto al p. asertorio como al promisorio. *Vio.*

5. EN EL DERECHO ESPAÑOL. - El CPE se ocupa del falso testimonio en los arts. 326-333, en los cuales se señalan las penas en que incurren los que dan falso testimonio en causa criminal en contra o a favor del reo, los peritos que declaren falsamente en juicio, los testigos o peritos que declaren falsamente mediante cohecho, los que alteren la verdad o presenten en juicio testigos falsos.

El CCE, en el art. 681, excluye a los condenados por falso testimonio de poder ser testigos en los testamentos. *Tr.*

BIBL. — O. MEISTER, *Eid und Meineid in ihrer Bedeutung für das heutige Rechtsleben*, en *Theol. prakt. Quartalschr.*, 81 (1928), 103-117; J. CHELODI y V. DALPIAZ, *Ius pœnale*, Tridenti, 1935, p. 64; A. VERMEERSCH, *Theologia moralis*, II, Roma, 1937, n. 191; E. JIMÉNEZ ASENJO, *Tratamiento penal del perjurio en causa civil*, Madrid, 1947.

PERMUTA. — 1. P. EN GENERAL. - Es un contrato por el cual cada una de las partes transfiere a la otra la propiedad de cosas distintas, de dinero u otros derechos (CCE, artículo 1538).

Se ha de enumerar entre los contratos consensuales; se verifica por lo tanto con el consentimiento de las partes manifestado legítimamente, aunque no haya intervenido aún la entrega de la cosa *(rei traditio)*.

El objeto de la p. son dos cosas que se cambian entre los contratantes, y el precio está representado por el valor igual o aproximado de las dos cosas que se compensan recíprocamente. Si la diferencia de valor de una de ellas fuese excesiva caería en parte en una forma de donación y debiera revestir las formalidades respectivas.

La transferencia recíproca de la propiedad

de las cosas ocurre como en la venta y las obligaciones de las partes en relación con las cosas permutadas son idénticas a las de los vendedores; sólo en relación al derecho de evicción la parte eventualmente obligada a restituir a un tercero, en relación con el otro contrayente tiene la acción entre recuperar la cosa que dió en cambio o reclamar la indemnización de daños y perjuicios; pero sólo podrá usar del derecho a recuperar la cosa que él entregó, mientras ésta subsista en poder del otro permutante, y sin perjuicio de los derechos adquiridos entretanto sobre ella con buena fe por un tercero (CCE, artículo 1540).

2. La p. en el derecho canónico. - En el derecho eclesiástico existe en relación con los bienes materiales el contrato de p. en las mismas formas en que el derecho civil de cada nación lo sanciona. Naturalmente en la p. de bienes eclesiásticos que sean cosas sagradas o por consagración o por destinación sería simoníaco el valorar también la consagración o bendición (can. 1539, § 1): por ej., la consagración en un cáliz, la bendición en los ornamentos sagrados, en una estatua, en un cuadro, etc.

Del mismo modo en el derecho canónico tiene un carácter particular la p. de los beneficios eclesiásticos, la cual se concibe como una mutua renuncia de los beneficios aceptada por el superior con la condición de que el uno sea después conferido al otro. No se admite la p. más que entre dos beneficiados; quedan por tanto abolidas las permutas triangulares, cuadrangulares, esto es, de tres o cuatro beneficiados, que sucesivamente se pasan el uno al otro sus propios beneficios. El derecho vigente admite la p., pero no la favorece, y por las diversas restricciones que le pone se entiende que la considera cosa odiosa.

Para que sea válida la p. de dos beneficios se requiere:

a) una utilidad o necesidad de la Iglesia o alguna otra justa causa, como podía ser la necesidad de cambio de los oficios en los titulares;

b) que se efectúe sin daño de aquel que pudiera tener interés en ello, mucho menos con lesión de los derechos de la Sta. Sede, lesión o daño que se tendría si uno de los beneficios fuese reservado a la Sta. Sede o si la p. se diese sin consentimiento del patrono;

c) que se haga con el consentimiento del Obispo, pero no del Vicario General sin un mandato especial, ni del Vicario Capitular;

d) que se haga sin ninguna imposición con carácter temporal, de modo que, aunque los beneficios sean desiguales, no se admiten compensaciones con reserva de frutos o de otra prestación de carácter económico (canon 1488).

El valor de la p. está totalmente en el consentimiento del Ordinario, el cual acepta la recíproca renuncia y con acto sucesivo confiere los respectivos beneficios a los renunciatarios (can. 1487, § 2).

Los permutantes pueden tratar acerca de las modalidades de la p., pero estos tratos no tienen ningún valor jurídico, si no se les agrega el consentimiento del Ordinario, el cual debe dar o negar tal consentimiento en el plazo de un mes de habérselo solicitado, mientras que la p. vale desde el momento en que se da el consentimiento (can. 1487, § 2). *M. d. G.*

BIBL. — S. D'Angelo, *La permuta beneficiaria*, en *Il dir. eccl.*, 11 (1918), 29-40; íd., *La permuta beneficiaria*, en *Ephem. theol. lov.*, 3 (1926), 360-367.

PERSECUCIÓN. — 1. Premisas. - Que la p. sea inicua no hace falta demostrarlo. Debemos considerar en cambio cuál debe ser la conducta de un cristiano en tiempo de p., y sobre todo si, frente a la p., le sea lícito huir.

2. Licitud de la fuga. - El precepto de profesar la fe obliga en tiempo de p., a no renegar la verdadera fe ni siquiera por ficción o simulación externa, sea explícita o implícitamente (con palabras o actos que en determinadas circunstancias signifiquen prácticamente una negación); pero de suyo no obliga a afrontar positivamente los peligros de la p., ofreciéndose a los perseguidores o esperando tranquilamente la suerte propia. Contra las exageradas opiniones de Tertuliano *(De fuga in persecutione)* ya la doctrina cristiana de los Padres antiguos (p. ej., San Atanasio: *Apologia de fuga sua*), comentando las palabras y el ejemplo de Jesucristo mismo (Mat., 10, 23; 24, 15-18; Luc., 4, 29-30; Jn., 8, 59; 11, 54) y de los Apóstoles, enseñaban la licitud de la fuga. Pero en esta doctrina se ha hecho siempre una distinción entre simples fieles y pastores de almas: los primeros son libres para sustraerse a la muerte o a otros peligros que los amenazan a causa de una p., huyendo o incluso disimulando su fe, fuera del caso en que sean interrogados por la autoridad legítima; en cambio, los últimos tienen la obligación grave de no abandonar su grey y dejarla en las garras

del lobo si su presencia es necesaria para la salud de las almas confiadas a ellos (cumpliendo su oficio al menos ocultamente), o si su fuga ha de causar un grave escándalo (el buen pastor da la vida por sus ovejas, Jn., 10, 11-12). Pero en el caso de que esta necesidad o escándalo no exista, incluso a un pastor de almas le es libre huir, especialmente si su presencia en otro lugar o después de la cesación de la p. puede ser útil para su grey o para el bien común.

3. Necesidad de la fuga. - Afrontar la muerte u otras contrariedades por causa de las convicciones religiosas propias es un acto de gran virtud, un acto heroico. La obligación de cuidar de la propia vida o de evitar el peligro o de renegar de la fe o de prevenir delitos ajenos prohibe como acto temerario ofrecerse espontáneamente a los perseguidores, excepto en el caso de una inspiración del Espíritu Santo por amor de Dios o del prójimo, pero no nos impone el huir positivamente de los peligros de la p. Una obligación de huir existiría sólo en el caso de grave peligro para la propia perseverancia en la fe o de una absoluta necesidad de conservar a una persona determinada para el bien de la comunidad. En la aplicación práctica, sin embargo, ambos casos pueden dejar graves dudas, porque la gracia de Dios puede confirmar a un cristiano para que afronte generosamente sin soberbia la p. y puede suscitar a otros hombres capaces, los cuales, construyendo sobre el supremo sacrificio de su predecesor (*Sanguis martyrum semen Christianorum*), pueden obrar un bien no menor en la Iglesia. V. también *Fe*, *Profesión de fe*. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 124; T. Ortolan, *Fuite pendant la persecution*, en DTC, VI, 951-964; R. Hedde, *Martyre*, en DTC, X, 220-254; J. Pérez de Urbel, *Los mártires de la Iglesia*, Madrid, 1955.

PERSEVERANCIA. — 1. Naturaleza. - La p. en sentido amplio significa la continuación de cualquier esfuerzo hasta el fin; en sentido menos amplio es la prosecución de una cosa buena, no obstante ciertas molestias unidas con ella y procedentes de factores extraños a la misma cosa (v. *Constancia*). Santo Tomás (*Sum. Theol.*, II-II, q. 137, a. 3); bajo la palabra p., entiende la prosecución del bien hasta el fin, sin dejarse vencer por la molestia especial procedente del hecho de que por largo tiempo se hayan de hacer los mismos esfuerzos o poner los mismos actos: esta prosecución es afín a la fortaleza y de grandísima importancia para la vida espiritual.

2. Pecados opuestos. - Por defecto se peca contra la p. entendida en sentido más restringido (flaqueza de ánimo), no continuando por causa de la indicada dificultad una cosa que es oportuno u obligatorio continuar. Por exceso se peca contra la p. (pertinacia), continuando a pesar de esta dificultad, una cosa que es inoportuno o ilícito continuar.

La flaqueza de ánimo y la pertinacia de suyo son culpas veniales; sin embargo, pueden ser culpas graves a causa de lo que se deja de hacer o se continúa o de cualquier otra circunstancia.

3. Medios. - Para no ceder al cansancio o al desaliento en hacer el bien es útil pensar en la brevedad de la vida y en la duración sin fin de la recompensa que coronará nuestros esfuerzos. El descanso legítimo y moderado y la distracción moderada son también muy útiles para sostener la perseverancia. Ante el aparente poco éxito de nuestras tentativas es necesario acordarse de que Dios no pide siempre el éxito en nuestras empresas, sino nuestro esfuerzo.

4. P. final. - Es la prosecución en el bien hasta el fin de la vida, la cual es condición para la salvación eterna. El Conc. Tridentino la llama gran don (*magnum donum*) y afirma que acerca de este don hasta el justificado ha de estar siempre en temor saludable (Concilio Trid., Ses. VI, c. 16, can. 2), en cuanto que no es objeto de verdadero mérito (*de condigno*). Sin embargo, el justo puede merecer con mérito de conveniencia (*de congruo*) este gran don: bajo este aspecto puede decirse que la p. final es objeto infalible de la oración suplicante (v.). Se ha de observar finalmente que la p. final se merece no con uno o más actos determinados o durante un cierto tiempo, sino con una serie de actos buenos desarrollados durante toda la vida (F. Suárez, *De gratia*, 12, 38, 14). *Man.*

BIBL. — A. Michel, *Persévérançe*, en DTC, XII, 1256-1257; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 673 ss.; E. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, X, Torino, 1938, p. 125-140.

PERSONA HUMANA. — 1. Noción. - P. es una voz muy rica en significados. En la tradición filosófica cristiana se define generalmente como sustancia individua en la naturaleza racional o más brevemente como individuo racional.

En el orden ético tiene gran importancia y valor, porque a la racionalidad del sujeto

personal va unido necesariamente el libre albedrío y por lo tanto la p. es la única causa de donde proceden y el centro al que se atribuyen e imputan los actos morales.

El valor de la p. humana lo da también su finalidad en cuanto que ella sola está destinada a alcanzar un fin trascendental y eterno.

Estas consideraciones sirven para aclarar las relaciones entre la p. en singular y la sociedad, en cuanto que muestran que en el orden ético, y especialmente bajo el aspecto finalista, la p. tiene motivos de precedencia o, como se dice también, de trascendencia sobre la sociedad; por donde se concluye que ésta tiene también razón de medio para alcanzar los fines personales.

2. Violaciones. - Son inmorales las violaciones de la personalidad. Éstas pueden cometerse de muchos modos; las más graves son la degradación y la esclavitud. La primera procurada para sí o para los demás es pecado gravísimo, porque ataca los mismos fundamentos de la personalidad y de la vida humana humanamente vivida; la segunda es también grave por cuanto impide al esclavo el ejercicio de las facultades superiores que le hace p., y lo pone en las manos del dueño como un animal o como una cosa.

En torno de estas violaciones radicales se encuentran otras menores, muchas de las cuales se realizan también con las exageradas presiones de la sociedad sobre los individuos. Nótese que a estos abusos pueden llegar no sólo las sociedades superiores, como los Estados de tendencia absolutista, sino también las sociedades menores como los sindicatos, etc.

La tendencia a someter los valores personales a las exigencias sociales está favorecida hoy día por corrientes semifilosóficas y semicientíficas, las cuales pueden incluirse bajo el nombre un poco vago de sociologismo, y están de acuerdo en la afirmación de que el individuo humano es una pura función social, inconcebible e inexistente fuera de la sociedad, de la cual saca todo su valor y en la cual es completamente absorbido. A estas doctrinas esclavistas, se opone la filosofía cristiana, que reconoce a la p. un valor sustancial y originario.

3. La persona jurídica. - El nombre de persona se usa también en las ciencias jurídicas, pero con un significado un poco distinto. Los juristas dan el nombre de p. a todos y solos los sujetos de derecho, en cuanto tales. Por lo tanto, niegan la personalidad a un individuo humano a quien ven despojado de ciertos derechos; y llaman también p. a la sociedad, a las asociaciones, fundaciones, queriendo decir que a estos grupos de hombres o de cosas se les reconocen algunos derechos. *Gra.*

BIBL. — V. Castiglione Humani, *Contributi allo studio giuridico della persona*, Roma, 1944; A. Messineo, *Monismo sociale e persona umana*, Roma, 1945; F. Carnelutti, *La persona umana e il delitto*, Roma, 1945.

PERSONALIDAD. — 1. Definición. - Desde un amplio punto de vista biológico la p. es el conjunto de las características somáticas y psíquicas de la persona y está formada precisamente por la constitución somática y la constitución psíquica del individuo. Esta última, a su vez, comprende el temperamento (dote psicológica estrictamente ligada a factores somáticos) y el carácter (síntesis de las adquisiciones psicomorales del sujeto). Entiéndese que estas distinciones —utilísimas para la comprensión del tema y para el estudio y valoración de los individuos— tienen sabor escolástico; la p. es un conjunto armónico y en realidad inescindible: el mismo carácter, en efecto, está ligado al temperamento y a la constitución somática que constituye su fundamento y en cierto modo lo diversifica.

Señalando para lo que concierne a la constitución somática la voz *Constitución biotipológica*, ilustraremos aquí la constitución psíquica que corresponde a la p. psíquica y sus componentes.

2. El temperamento. - El temperamento es el conjunto de tendencias instintivoimpulsivas más o menos inconscientes, con elevada carga afectiva que determinan nuestra espontánea manera de ser y de obrar, nuestra naturaleza, y son la base de nuestra conducta habitual; estas tendencias se derivan a su vez de la combinación de todos los elementos dinámicos del organismo (constituídos esencialmente por las hormonas y el sistema nervioso): combinación influída tanto por la hereditariedad, como por la influencia de factores morbógenos que hayan obrado sobre todo en el curso del desarrollo del individuo.

Como varían prácticamente hasta el infinito las combinaciones de los elementos orgánicos de los cuales se derivan las tendencias temperamentales, así varían también los temperamentos, cada uno de los cuales —en sus múltiples detalles— es típico para cada sujeto. Agréguese que el temperamento in-

dividual sufre notables variaciones en función de la edad y de las diversas condiciones fisiologicas que modifican el sustrato morfologico, metabólico y neuroendocrino del cual precisamente trae su desarrollo el temperamento.

3. El carácter. - El carácter es una propiedad netamente psíquica —y más propiamente moral— que gradualmente se adquiere con el raciocinio merced a la instrucción, la educación, la experiencia; viene a ser el adaptarse consciente y laborioso del temperamento a las exigencias de la vida social y de determinados objetos individuales.

En otros términos el carácter se deriva de la función armónica de las tendencias heredoconstitucionales (materializadas en factores orgánicos, de prevalencia neurohormónicos) con los frutos de la experiencia y de la educación. Bajo algunos aspectos está muy cerca del hábito.

4. Clasificaciones. - La p., por lo tanto, en su corriente y exacto significado de p. psíquica o tal vez mejor de p. moral, aun siendo —como hemos dicho al principio— la resultante del temperamento (dado o innato) y del carácter (adquirido), viene a ser en definitiva sinónimo de este último. De hecho suele definirse caracterología el estudio de la p. y la clasificación —de la que hablaremos ahora— de sus múltiples subdivisiones.

Cada individuo tiene su propia p., a la que dan color el humor habitual y más todavía las pasiones, las cuales son aquellos sentimientos predominantes, alimentados por causas biológicas o ideales superiores, que informan duraderamente la conducta y dan relieve y fisonomía a la p. en particular. Estas últimas han sido diversamente clasificadas según las características psicológicas fundamentales. Nos limitaremos por brevedad a recordar la clasificación de Jung: p. introvertida y p. extravertida.

5. Promiscuidad terminológica. - Se ha de recordar que en el lenguaje psiquiátrico corriente los términos constitución, temperamento, carácter, p., se usan promiscua e indiferentemente para indicar el conjunto de tendencias, sentimientos, humores y peculiaridades intelectuales que distinguen la mentalidad de las diverss categorías de psicopáticos, constituyen su típico fondo, del cual surgirán después los episodios morbosos particulares y permiten su individuación nosológica. Así se habla de constitución histérica como de temperamento histérico, de personalidad degenerada como de carácter degenerado, de caracter psicasténico como de temperamento psicasténico, etc.

Esta promiscuidad terminológica es en rigor inexacta, pero ha entrado en el uso incluso en muchos tratadistas.

Aun estando sujeto a amplias variaciones individuales —como lo enseña la común observación— el tipo de la p. es considerado normal cuando aparece suficientemente estable y armónico. En cambio, cuando presenta notables anomalías y alteraciones, entonces se entra en el dominio de la locura (v.) que es precisamente la aberración de la p. psíquica.

6. Notas morales. - El carácter, el temperamento, la p. tienen un notable influjo en la moralidad y por lo tanto también en la imputabilidad de nuestros actos, pero en la normalidad de los casos no se puede ciertamente hablar de influjo determinante. Prescindiendo del hecho de que el carácter puede ser corregido con la educación y por lo tanto que hay una responsabilidad en causa si esta acción es omitida, los impulsos en individuos normales antes o después vienen a quedar sometidos al control de la voluntad.

Sin embargo, al juzgar del valor de los actos y sobre todo en la educación, en la dirección espiritual, en la práctica pastoral y en la convivencia cotidiana es necesario tener siempre en cuenta las disposiciones habituales del carácter y del temperamento (*Sum. Theol.*, I-II, q. 63, a. 1).

Las diversas disposiciones de carácter y temperamento explican también que el ejercicio de una misma virtud encuentre en algunos facilidades para su adquisición y conservación y en otros en cambio graves dificultades. Para el aspecto metafísico y moral, véase *Persona humana*; para el aspecto social, v. *Despersonalización*. Riz.

BIBL. — S. de Sanctis, *Psicologia sperimentale*, Roma, 1929-1930; G. Vernoni, *Temperamento*, en EI, XXXIII, 451; G. Perrando, *Personalità*, ibid., XXVI, 865; H. de Mesmaecker, *De actibus humanis*, Mechliniæ, 1939, p. 61 ss.; J. Torras y Bages, *La formación del carácter*, Barcelona, 1936; H. Delgado, *La personalidad y el carácter*, Madrid, 1950.

PERVERSIONES SEXUALES. — 1. Definición y causas. - Fuera de los casos sintomáticos de otras enfermedades mentales (esquizofrenia, demencia precoz, etc.) las desviaciones profundas del instinto genésico entran en el amplio grupo de las psiconeurosis y se asemejan al histerismo y especialmente a la psicastenía. Para otros científicos estas afirmaciones constituyen por el contrario un ca-

pítulo de la llamada amoralidad constitucional (v. *Inmoralidad constitucional*). Sin excluir el factor voluntad es probable que al menos en las formas más graves y monstruosas de estas p., se revele un fondo patológico — tal vez de naturaleza frenasténica —, sin el cual no se comprendería cómo algunos sujetos se dejen arrastrar con más o menos frecuencia sin que anteriormente hayan precedido penosas luchas interiores, ni sea seguido este proceso por remordimientos, como sucede en los impulsos obsesivos de los psicasténicos puros. Algunas disfunciones hormónicas, puestas en evidencia sobre todo por autores recientes, podrían ser el fundamento de esta predisposición a las p. sexuales.

2. Clasificaciones y características. - Las p. sexuales son numerosas y hoy se suelen dividir en dos categorías, según se refieran a la meta o al objeto.

La primera categoría, comprende los casos en que el objeto es normal, mientras que el fin perseguido no es la relación fisiológica común, o está subordinada a otras exigencias. Entre estas perversiones recordamos la *escopofilia* (en que el sujeto experimenta un gran placer a la vista de la desnudez de personas de otro sexo), el *exhibicionismo* (en el cual la exposición a la mirada ajena de la desnudez propia determina un placer análogo), el *sadismo* (en que la satisfacción se alcanza sólo por medio de la violencia y que puede llegar en los casos extremos al *homicidio, vampirismo* y hasta *canibalismo*), el *masoquismo* (en que por el contrario el sujeto llega al placer por medio de la violencias sufridas por él mismo).

Las pervesiones referentes al objeto incluyen los casos en que el objeto de la relación es diverso del normal. Estas p. son: la *homosexualidad* (en que el objeto del erotismo es un individuo del propio sexo, de aquí en los hombres la *sodomía* — llamada también *pederastia*, que propiamente se refiere a los actos sodomíticos efectuados con niños —, y en la mujer el *lesbismo* o *safismo*). Los homosexuales se dividen en activos y pasivos, y el grado de morbosidad es mayor en los hombres pasivos y en las mujeres activas. En estos casos parece que la raíz de esta perturbación se encuentra a menudo en una diferenciación psicosexual insuficiente de los individuos y a veces en estructuras hermafroditoides; en su expresión más atenuada la homosexualidad se manifiesta con el *travestismo*, o sea, con el gusto por vestir los vestidos del sexo opuesto; el *fetichismo* (consistente en la satisfacción al solo contacto de determinadas partes o determinados vestidos o adornos de una persona del otro sexo; la tendencia a la posesión del objeto fetichista suele ser de naturaleza obsesiva y puede originar impulsos irrefrenables a robar aquel determinado objeto); la *bestialidad* (en la cual el individuo encuentra satisfacción en la relación con animales); la *necrofilia* (que es tal vez la mayor de las p. y tiene alguna relación con el citado sadismo; aquí la satisfacción se busca en los cadáveres); etc.

3. La hiperestesia. - Un grupo de anomalías psicosexuales que se ha de considerar aparte — aunque tiene algún punto de contacto con las perversiones — lo dan las formas de la *satiriasis* en el hombre y la *ninfomanía* en la mujer. Trátase también aquí — excluidas las frecuentes formas sintomáticas de orden neurológico o psiquiátrico — de afecciones de orden psicodegenerativo, las cuales, en los grados más avanzados, pueden determinar excesos o desenfrenos deletéreos en el ámbito conyugal y hasta peligrosos para la moralidad pública.

4. El onanismo. - El *onanismo* es una desviación más que una perversión del instinto sexual. Estas prácticas, que en la fase prepuberal y puberal pueden constituir posibles fuentes de neurosis y de impotencia, son expresiones de psiconeurosis (si no precisamente de enajenación mental, como en algunos frenasténicos, esquizofrénicos, etc.) cuando se prolongan en la fase de las relaciones conyugales normales, sustituyéndolas o asociándolas a ellas. A veces el onanismo es practicado por el adulto imposibilitado de la unión normal (p. ej., en la cárcel o en prisión) y en este caso su significado psicopatológico es escaso o nulo. En semejantes circunstancias accidentales la homosexualidad y la bestialidad tienen también un sentido morboso relativamente más atenuado.

5. Cura. - Para la cura de todas estas enfermedades, aun de algunas psiconeurosis más atenuadas y socialmente menos peligrosas, v. cuanto se ha dicho a propósito de la castidad (v.). Conviene añadir aquí que si la psicoterapia tiene tan poco éxito, especialmente cuando las aberraciones están muy arraigadas, esto depende del hecho de que la superación de las mismas incluso en lo que se refiere al aspecto médico es arduo y difícil.

Sin embargo, las correcciones quirúrgicas y las intensas curas opoterápicas dan con frecuencia buenos resultados y conviene in-

tentarlas, siempre que no estén en contradicción con las leyes morales, aun por su influencia sugestiva y porque puede asociarse con ellas el tratamiento psicoterapéutico que aplicado de esta manera puede ser provechoso incluso en un orden permanente. Pero es necesario sobre todo recurrir a los medios espirituales como son la oración, la frecuencia de los sacramentos, la mortificación, la huida de las ocasiones.

Contra el onanismo aconsejan muchos el matrimonio. En algún caso convendrá también vencer la eventual aversión del individuo al matrimonio, para el cual erróneamente se juzga incapaz.

Sin embargo, el médico no puede, como tentativa terapéutica de estas desviaciones, aconsejar la unión fuera del matrimonio; e igualmente debe disuadir del matrimonio al que juzga ciertamente invertido.

Por otra parte, es siempre ilícito aconsejar el onanismo directa o indirectamente, cualquiera que sea el fin que se pretende.

Hoy, a diferencia de lo que se decía antiguamente, las opiniones corrientes juzgan menos dañosa a la salud esta desviación. Convendrá por lo tanto insistir más que sobre la amenaza de consecuencias morbosas incurables, en conservar y en intensificar el sentido de la culpabilidad moral (pecado mortal). Lo mismo se ha de hacer con las demás formas de perversión sexual.

6. Observaciones médicolegales. - Desde el punto de vista médicolegal toda observación de perversión del instinto erótico exige examinar bien cada caso para separar los que son sintomáticos de verdaderas y propias psicosis (irresponsables) de aquellos otros que expresan una depravación de la sexualidad y que son más o menos responsables penalmente según el menor o mayor grado de impulsividad obsesiva que pudo desencadenar su acción delictiva (exhibicionismo, violencia carnal, pederastia y semejantes). A todos estos psicodegenerados les conviene, más que la cárcel, el hospital psiquiátrico u otro lugar de detención, pero también de cura, con el fin de intentar su curación y recuperación o la terapia del trabajo y una costumbre de vida higiénica y honesta, sostenida por medios espirituales para obtener su mejoramiento.

7. Observaciones morales. - V. *Castidad*. *Riz.*

BIBL. — G. Antonelli, *Medicina pastoralis*, II, Roma, 1932; V. M. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello - Bari, 1946, p. 142-157; A. Arrighini, *De homosexualitate*, Napoli, 1947.

PESAS Y MEDIDAS. — 1. Naturaleza. - Son aparatos e instrumentos que sirven de algún modo para medir. Pueden ser legales y convencionales. Las primeras son determinadas por la ley o la costumbre, mientras las segundas son elegidas por las partes. Hay tres métodos para medir un tamaño físico, o sea, la medida directa, la medida indirecta y los aparatos como básculas y balanzas, metros, termómetros. Los pesos y medidas son necesarios para el cambio y las legislaciones modernas son muy precisas en esta materia. El metro lineal internacional sirve para las medidas lineales; el metro cuadrado para las de superficie; el metro cúbico para las sólidas; el litro para las de capacidad; el área (un cuadrado de 10 metros de lado) para las medidas agrarias; el estéreo para las de madera. El kilogramo es la unidad para los pesos. Hay otras medidas como la bujía para la unidad de intensidad lumínica; la caloría para las medidas de la cantidad de calor; el vatio para las medidas de potencia; el ohmio para las medidas eléctricas; el amperio para la corriente eléctrica, etc. El peso de un cuerpo es la fuerza con que es atraído por la tierra. La unidad teórica del peso la da el peso de un cm^3 de agua destilada a 4° c. La unidad práctica del peso es el gramo, esto es, la milésima parte del kilogramo.

2. Corolarios morales. - No es lícito engañar al adquirente con falsas p. y medidas o alterando el peso o la medida. En materia grave es pecado grave; consideradas todas las circunstancias puede ser pecado grave por razón de la disposición interna o cuando, robando a la misma persona o a varias personas, se llega a materia grave. Los comerciantes que exponen mercancías a menor precio para atraer compradores, pero alteran después el peso o la medida, pueden faltar contra la justicia incluso respecto de los demás vendedores al ocasionarles un daño injustamente. *Sir.*

BIBL. — Th. Iorio, *Theol. mor.*, II, Napoli, 1939, n. 938.

PESCA. — 1. Concepto en general. - De modo análogo a la caza de pelo *(venatio)* y de pluma *(aucupium)*, la p. *(piscatio)* es el ejercicio de un derecho natural orientado a la adquisición de la propiedad sobre animales acuáticos, naturalmente libres, mediante la ocupación (v.). Subjetivamente es la facultad de hacer propios, mediante la captura, los mismos animales que se encuentran

en su natural libertad y en cuanto tales son cosa de nadie *(res nullius)*.

La legitimación de esta facultad reposa tanto en el derecho natural como en el derecho positivo, en cuanto por ambos derechos la ocupación de una *res nullius* es título legítimo de propiedad.

Sin embargo, aun en el plano de sólo el derecho natural además del derecho positivo la facultad no es absoluta: particulares circunstancias de hecho pueden intervenir para circunscribir el ámbito y la licitud y, en casos particulares, para anularla aun del todo. Bajo este aspecto las leyes civiles que disciplinan la p. adquieren un particular valor indicativo.

2. Figura jurídica y valoración ética. Como figura jurídica y valoración ética en general la p. no difiere específicamente de la caza, por lo cual, salvo algunos elementos de detalle, los principios generales que regulan su ejercicio y establecen su eticidad son los mismos (v. *Caza*).

En cambio, desde el punto de vista económico la p. es mucho más importante que la caza; para un país, como España, rodeado en sus tres cuartas partes por el mar, influye sensiblemente en la economía de la nación.

Aun para la p. como para la caza la valoración moral de los actos relativos al ejercicio del correspondiente derecho depende de tres factores: el derecho natural, las leyes civiles del Estado y la convicción común en cada lugar acerca de la obligación en conciencia que de ellas se deriva.

3. Derecho natural. - En asunto de p. la clásica distinción que suele hacerse para la caza en animales selváticos *(efferata)*, mansuefactos *(mansuefacta)* y mansos *(mansueta)* no rige por razones evidentes. En su lugar se puede poner la distinción simple entre animales acuáticos en estado de plena libertad natural y animales acuáticos en estado de custodia.

Sólo los animales de la primera categoría pueden ser objeto licito de libre p., porque ellos solamente mientras viven en su natural libertad son respectivamente *res nullius* y, en cuanto tales, pertenecen de derecho al primer ocupante. Esto no se verifica para los otros, que pertenecen a la segunda categoría, por lo cual éstos, por principio de derecho natural, mientras permanecen en el estado forzado de custodia, no pueden ser objeto de p.

Éstos son los principios fundamentales. Para su interpretación y aplicación práctica hay que tener presentes las leyes emanadas a este objeto del Estado.

4. Las leyes civiles del Estado. - En España la legislación clasifica la pesca en marítima y fluvial; en la primera hay que distinguir la que se realiza en la ribera del mar y la que se realiza en embarcaciones pesqueras que puede ser de cuatro clases: *costera*, cuando se efectúa en una zona de tres millas; *litoral*, de seis millas; *de altura*, fuera de las aguas jurisdiccionales por buques nacionales, y *de gran altura*, en mares libres a gran distancia. Todo lo referente a la pesca marítima depende de la Subsecretaría de Marina Mercante. Lo referente a la pesca fluvial corresponde al Servicio Nacional de Pesca fluvial y Caza. La pesca fluvial está regulada por la ley de 20 febrero 1942 y modificada en alguno de sus artículos por ley de 16 julio 1949, en la cual se afirma el concepto jurídico de que los peces y demás seres que habitan en masas de agua de dominio público carecen de dueño y pueden adquirirse por ocupación; la pesca en aguas de dominio privado, mientras permanezca en ella, es patrimonio del dueño de las mismas; en los embalses de los pantanos y canales del Estado en servicio público la población piscícola pertenece al Estado, correspondiendo la administración y aprovechamiento de esta riqueza al Servicio Piscícola.

Entre otras múltiples normas generales y particulares que allí se prevén (acerca de lugares, tiempos, modos, instrumentos de p., licencia prescrita, prohibiciones, concesiones especiales, derechos exclusivos, régimen de vigilancia, etc.), revisten particular interés las siguientes: *a)* se prohibe la p. y el comercio de la pesca nueva y demás animales acuáticos que no hayan llegado a las dimensiones indicadas; *b)* se prohibe la p. con dinamita y con otras materias explosivas, así como también se prohibe mezclar en las aguas materias aptas para entorpecer, atontar o matar los peces; *c)* se prohibe igualmente recoger y comerciar la pesca atontada o muerta de este modo; *d)* se prohibe en las corrientes de agua colocar aparatos que impidan totalmente el paso de los peces; *e)* se prohibe la p. en las aguas de propiedad privada y en las sujetas a derechos exclusivos sin consentimiento del propietario, poseedor o concesionario. *Tr.*

5. Valor ético de las leyes civiles. - Para la cuestión general acerca del valor ético de estas leyes valen las mismas normas y consideraciones que hemos dado en la voz *Ca-*

za (v.). En general son aplicables los tres principios siguientes en relación con las tres categorías en que se pueden dividir :

a) Las disposiciones legislativas que disciplinan sólo el ejercicio del derecho, subordinándolo a posesión de la licencia prescrita, prohibiéndolo o restringiéndolo en tiempos determinados o en determinados lugares o con cierto género de instrumentos, teniendo especialmente en cuenta la interpretación consuetudinaria común, se consideran en general solamente penales.

b) En cambio, obligan en conciencia las normas y disposiciones cuya violación supone un daño o un serio peligro para el bien e interés común. Pertenecen a esta categoría las leyes relativas a la tutela de la reproducción y del mantenimiento de las especies: las que prohiben la p. en los estanques de cría y en los lugares reservados a la reproducción; las que prohiben la p. con explosivos o materias o líquidos estupefacientes y venenosos, y las que prohiben la recogida y venta del pescado capturado con estos medios.

c) De un modo particular obligan ciertamente en conciencia y en estricta justicia con la consiguiente obligación de reparar y resarcir en caso de violación las leyes dirigidas a la tutela de la propiedad privada y de los derechos adquiridos a título oneroso: las que, p. ej., prohiben la p. en las aguas de propiedad privada o en las aguas sujetas a derechos de exclusiva, como consecuencia de contratos de arrendamientos.

En asunto de p. y de caza, para la valoración ética exacta del ejercicio de los correspondientes derechos, junto a las normas naturales y a las disposiciones de las leyes positivas, se ha de tener presente también la convicción general, creada por la opinión común en cada lugar acerca de la licitud de cada acto y el valor vinculante de las leyes destinadas a regularlos. *Zac.*

BIBL. — E. HOSTEN, *De modis acquirendi dominium in res externas*, en *Collat. brug.*, 19 (1924), p. 112 ss.; G. KISELSTEIN, *De iure venandi*, en *Rev. eccl. de Liège*, 17 (1925-26), p. 378 ss.; V. HEYLEN, *Tract. de iure et iustitia*, Malines, 1950, p. 177 ss.; *Legislación de caza y pesca y uso de armas*, Edit. Góngora, Madrid, 1950.

PÍA UNIÓN. — 1. NOCIÓN. - Es una asociación de fieles orientada al ejercicio de alguna obra de piedad o de caridad (v. *Asociación piadosa*). Sin embargo, no se incluyen en la familia de las pías uniones los institutos exclusivamente filantrópicos, aun cuando también tengan por fin hacer obras de caridad: en efecto, debe tratarse de caridad cristiana. En las pías uniones pueden inscribirse también los ausentes, siempre que tengan conocimiento y voluntad de hacerlo. Entre las muchísimas pías uniones basta recordar la obra de la Santa Infancia; la asociación del Clero para las misiones (Unión Misional del Clero); la de la Comunión Reparadora instituída en Paray-le-Monial en el convento de la Visitación; el Apostolado de la Oración nacido en 1844 en el escolasticado de la Compañía de Jesús en Vals; la Asociación del Rosario perpetuo fundada en 1635 por el P. Timoteo Ricci, Dominico, con el fin de ofrecer a la Virgen Sma. y a su divino Hijo un homenaje ininterrumpido con el rezo continuo del Rosario, y la Asociación en honor de San Antonio de Padua instituída en 1894 en la iglesia de los Frailes Menores en Via Merulana.

Una pía unión que tiene la facultad de agregar las demás pías uniones del mismo título y del mismo fin se llama pía unión primaria (Asociación primaria). Tal es la Asociación del Tránsito de San José, instituída en la iglesia de San José en el Quartiere Trionfale, en Roma.

2. SODALICIO. - Es una u. pía constituída a modo de cuerpo orgánico, esto es, que tiene una jerarquía propia con director, asistentes, consiliarios que presiden el régimen interno. Si por indulto de la Sta. Sede este sodalicio tiene el derecho de agregar a los demás sodalicios del mismo título y del mismo fin se llama archisodalicio. Entre los archisodalicios se ha de contar el del Culto perpetuo a San José, existente en los Clérigos de San Viator en Otterburne en el Canadá.

3. COFRADÍAS. - Es un sodalicio que tiene el fin de incrementar el culto público (v. *Cofradía*). *De A.*

BIBL. — T. SCHAEFER, *De religiosis*, Münster, 1927; G. VROMANT, *De fidelium associationibus*, Lovanio, 1932; F. BERINGER, *Les Indulgences: leur nature et leur usage*, París, 1925; M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma*, Roma, 1891, p. 20 ss.

PIEDAD (devoción). — 1. NATURALEZA. - Sobre el significado más amplio de este vocablo v. *Piedad (virtud doméstica)*. Entendemos aquí con esta palabra el culto debido a Dios, o sea, el reconocimiento, con sumisión, de la suprema excelencia de Dios, fuente suprema de todo bien y Padre nuestro. Este culto que debe ser interno y externo comprende la alabanza, acción de gracias, petición de lo que necesitamos para el alma y el cuerpo, expresión del dolor de haber ofendido a nuestro

Padre celestial, y la súplica humilde para obtener su perdón. Debemos dar a Dios un culto privado y participar en el culto público de la Iglesia; esta participación se verifica asistiendo a la Sta. Misa y a los demás oficios litúrgicos y cooperando en el canto o de otra manera. También los actos de culto dirigidos a los santos se entienden bajo la palabra p. Para el don de la p., v. *Dones del Espíritu Santo.*

2. Práctica. - Debemos ser puntuales en nuestros ejercicios de p., y procurar hacerlos con todo el cuidado y recogimiento que por su naturaleza exigen. Es preciso también cuidar de no confundir la genuina p. con la satisfacción de un vago sentimentalismo o con el rezo distraído de un gran número de largas plegarias.

Entre los actos de p., la asistencia a la Sta. Misa y la frecuencia de los Sacramentos son los más importantes; después de éstos: la oración por la mañana y por la tarde, la visita al Santísimo, las jaculatorias repetidas con frecuencia, la oración antes y después de la comida, el rezo del *Rosario*, el piadoso ejercicio del *Via Crucis*, el rezo del *Angelus*, sin olvidar la oración mental (v. *Meditación*) y el examen de conciencia (v.). El misal para los fieles y el Salterio ocupan el primer lugar entre los libros de p. *Man.*

BIBL. — A. Meynard, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 272; E. Janvier, *Esposizione della morale cristiana*, IX, Torino, 1938; G. Faber, *Progressi dell'anima nella vita spirituale*, Torino, 1942, p. 344; G. Guibert, *La pietà*, Torino, 1944; P. Charles, *La oración de todas las horas*, Barcelona, 1943.

PIEDAD (deberes para con la familia y la patria). — 1. Significado general y específico. - En el sentido específico que se da aquí a este término la p. es la virtud moral con que rendimos a nuestros padres y a la patria el honor que les debemos.

Este término sin ninguna determinación tiene significado más amplio, y puede en efecto ser tomado en tres aspectos:

a) como culto divino, en cuanto se rinde culto a Dios como a Padre. En este primer significado se habla de la virtud de la p. y de un don de la p., en cuanto que se rinde este culto a Dios por impulso del Espíritu Santo (v. *Dones del Espíritu Santo*); *b)* como sinónimo de misericordia (v.); *c)* como virtud moral especial, de la cual se habla aquí y con la cual veneramos a nuestros padres y a nuestra patria, como principio de nuestra existencia. En este sentido la p. es parte esencial de la justicia.

2. Objeto material, objeto formal y término de la p. - El objeto material de la virtud de la p. son los dos actos: debido obsequio y debida reverencia *(obsequium et cultus)*. Con el término *obsequio* se entienden los deberes que se han de prestar en sus diversas necesidades a los padres, a los consanguíneos, a la patria; con el otro término, *reverencia*, se quieren significar las manifestaciones de estima, reconocimiento, veneración, etc.

El *objeto formal* o *motivo* de la virtud de la p. es la dependencia que nos liga a los padres y a la patria como principios que son de nuestra existencia. En efecto, Dios, principio supremo de la vida y de la conservación, se sirve de sus creaturas, como principios secundarios, para comunicar a los otros la vida y dirigirlos a su propio fin. Ahora bien, como a Dios, principio supremo de la vida, rendimos el culto debido, mediante la virtud de la religión, así a los padres y a la patria rendimos el culto debido con la virtud de la p.

El *fundamento* de la virtud de la p. es por lo tanto la estrecha unión que existe entre los que están unidos por la misma sangre y en la misma patria.

El objeto a que se dirige o el *término* de la virtud de la p. son los padres, la patria y todos aquellos a los que estamos ligados con vínculos de sangre. El acto de la p., en cuanto que se dirige a los parientes, se dirige principalmente a los padres como principio próximo de nuestra existencia y por reflejo también a los demás parientes. La virtud no liga solamente a los descendientes con los ascendientes, sino también a estos últimos con los primeros; es decir, a los padres con los hijos. También los padres están obligados a ejercitar la virtud de la p. para con sus hijos y por lo tanto a realizar los actos de esta virtud *(obsequium et reverentia)* en cuanto que deben prestarles una buena educación, procurar su mantenimiento, una posición social adecuada y tratarlos como hijos, no como esclavos. Cuando se sale del ámbito de las relaciones entre padres e hijos y se examinan otros objetos terminales de la virtud de la piedad (cónyuges, consanguíneos, afines) el vinculo de la virtud es mas o menos estrecho según las relaciones de dependencia. En efecto, el fundamento de la p. es el hecho de la común derivación proxima de la vida de determinadas personas, esto es, la

íntima unión entre el sujeto y el término, unión que puede ser más o menos amplia, pero que no se verifica respecto de los otros hombres, fuera del círculo familiar.

La p. para con los consanguíneos se distingue de la *caridad* para con el prójimo, porque la p. honra a los padres, en cuanto que son principio de la vida y de la educación y a los demás en cuanto que participan del mismo vínculo próximo de sangre; en cambio, la caridad se funda en un vínculo común también de sangre, pero bastante más remoto.

La p. para con la patria se distingue de la *justicia legal*, porque el motivo de la justicia es procurar el bien de la comunidad con la observancia de la ley; mientras que el motivo principal de la p. es el bien que nosotros recibimos de la patria en orden a nuestro desarrollo físico y a nuestra educación.

La virtud de la p. se nos impone en el cuarto mandamiento del Decálogo (Éx., 20, 12; Deut., 5, 16; Et., 6, 2-3): «honrarás a tu padre y a tu madre para qué vivas largos años sobre la tierra que el Señor Dios tuyo te dará». Este mandamiento establece el fundamento de la vida de la familia y de la sociedad.

La vida de la familia es toda ella una relación o intercambio mutuo de deberes y derechos. Ni el padre tiene sólo derechos ni los hijos tienen solo deberes. Los unos y los otros están sometidos a leyes santísimas cuya fuente es Dios, diversa según los diversos términos, pero correlativas.

3. **Deberes de p. de los padres para con los hijos**. - Son varios y en parte favorecidos por el instinto.

a) El primer deber de los padres es amar a sus hijos. De este deber se derivan los demás del mantenimiento, la protección, la educación. Este amor debe ser prudente e ilustrado, no ciego: en efecto, debe buscar el bien verdadero y estable de los hijos, no su inmediata satisfacción; por lo tanto, debe poner en primer lugar el bien del alma, subordinándolo todo y si es necesario sacrificándolo todo a este bien. Pecan por esto gravemente los padres que odian a sus hijos, los que los maldicen deseándoles sinceramente algún grave mal; los que los arrojan de casa sin razón; y los que aman a sus hijos con afecto desordenado, concediéndoles todo o haciendo entre sus hijos preferencias injustificadas.

b) El segundo deber de los padres es la educación corporal, que implica la vigilancia sobre la vida de los hijos, proveer a su alimentación, aconsejarlos y dirigirlos en la elección de estado. La vigilancia sobre la vida de los hijos implica ante todo no hacer nada que pueda dañar a su salud y esto desde que el niño acaba de ser concebido. Por esta razón pecan gravemente: las gestantes que aceptan diversiones o trabajos nocivos a su hijo; los maridos que exigen estos trabajos con la asistencia a aquellas diversiones a sus esposas o las golpean estando en este estado; las madres que habitualmente no cuidan del peligro en que se puedan encontrar sus hijos.

La obligación de proveer al alimento se toma aquí en sentido amplio que comprende igualmente el vestido y la habitación. Pecan por lo tanto mortalmente los padres: que niegan a sus hijos lo necesario para la vida mientras no pueden proveerse por sí mismos; los que dilapidan su patrimonio en el juego, en la bebida, etc., obligando a sus hijos a mendigar o a vivir miserablemente; los que exponen a sus hijos o los colocan sin razón en los hospicios.

Dirigir y aconsejar a los hijos en la elección del estado conveniente a la propia condición, implica crear las condiciones favorables para esto y asistirlos a este fin. Pecan por lo tanto gravemente los padres que no ponen ni siquiera una diligencia común en ahorrar para sus hijos; los que no cuidan de dar a sus hijos un oficio u ocupación; los que descuidan a los hijos que dilapidan sus bienes; los que rehusan injustamente constituir un patrimonio conveniente a los hijos que se casan, que abrazan la vida religiosa, etc.; los que tratan de imponer su voluntad en la elección de estado, elección que debe ser dejada a la libre determinación de los hijos.

c) El tercer deber de los padres para con los hijos es darles la educación espiritual. Se trata de un deber grave, el cual implica: 1) la *instrucción* de los hijos, sobre todo religiosa, que han de realizar ellos mismos o por medio de maestros, sacerdotes, institutos y asociaciones convenientes. A este propósito se ha de recordar la obligación grave de hacer bautizar pronto a los hijos, de prepararlos en tiempo oportuno a la primera comunión; de mandarlos a la catequesis e instruirlos por cuenta propia rectamente y hacerles frecuentar una escuela inspirada en principios cristianos; 2) el *ejemplo* es, por lo tanto, doblemente grave blasfemar ante los

hijos, hacer cosas deshonestas, no observar los preceptos de la Iglesia, etc.; 3) la *corrección*, sin excluir el castigo cuando sea necesario.

Con las debidas proporciones, las mismas obligaciones ligan a los tutores para con sus pupilos o a cualquier otro que ejercite la patria potestad para con aquellos que ocupan el lugar de hijos; los ascendientes con sus descendientes.

4. DEBERES DE P. ENTRE LOS HERMANOS. - Los deberes de amor fraterno ligan a los hermanos y a las hermanas entre sí y se han de concretar en el socorro recíproco, al menos en los casos de grave necesidad.

5. DEBERES DE P. ENTRE LOS CÓNYUGES. - El término de la virtud de la p. son también los cónyuges entre sí. Algunos deberes que brotan de la p. son comunes a ambos, otros propios del uno o del otro.

a) Obligaciones comunes para ambos cónyuges son: 1) el *amor*, que en este caso puede y debe ser obligado y llamarse santo; entendido como unión verdadera, sobre todo de almas; 2) la *cohabitación*, que implica la misma mesa y el reposo en común en las circunstancias ordinarias; 3) la *fidelidad conyugal*, por la cual todo derecho sobre la mujer corresponde al marido y viceversa; cualquier intrusión de tercero es violación de estas obligaciones; 4) el *mantenimiento* honesto, según el estado propio. Este deber corresponde ante todo al marido y subordinadamente a la mujer.

b) Obligaciones propias del hombre son: 1) una buena *administración* familiar; decimos administración y no dominio, que puede ser regulado también de diversa manera (véase *Cónyuges, Régimen de bienes entre los*); 2) un *gobierno* recto de la casa.

c) Son obligaciones propias de la mujer: 1) el *respeto* debido para con el marido; 2) la *obediencia* en lo que se refiere al gobierno de la casa; 3) un *cuidado* diligente de la casa.

6. OBLIGACIONES DE P. DE LOS HIJOS. - Los hijos difícilmente pueden satisfacer todo cuanto recibieron de sus padres, ya que por mucho que hagan, siempre queda su dependencia ontológica de ellos. Precisamente porque no se puede hablar de perfecta igualdad y siempre existe esta dependencia, la virtud de la p. se distingue de la virtud de la justicia.

Los hijos, por lo tanto, están obligados a tener para con sus padres: a) *amor* interno y externo; pecan por lo tanto gravemente los hijos que odian o demuestran odiar a sus padres en privado y más si es en público; los que no les asisten en sus necesidades espirituales y materiales; b) santo *respeto*, que se debe demostrar: con palabras, con signos y con hechos; la valoración de la gravedad de la culpa en esta materia se ha de hacer teniendo presente no sólo la cosa en sí, sino también las circunstancias; c) la *obediencia* en todas las cosas lícitas y mientras están sometidos a su potestad (menor edad); en la práctica mientras están en la casa paterna y reciben su manutención de los padres.

Acerca de la elección del estado: *a*) los hijos de suyo no están obligados a obedecer, si no es en casos extraordinarios, por p. para con sus padres; *b*) deben pedirles consejo si se trata de contraer matrimonio con esta o con aquella persona, pero no están obligados a obedecer; c) no es tampoco obligatorio pedir consejo, y muchas veces no conviene, si se trata de la elección del estado religioso y sacerdotal (cfr. can. 542; *Summa Theol.*, II-II, q. 101, a. 4).

Acerca de la elección de la profesión: los padres no pueden imponerse a sus hijos, aun cuando a éstos les sea útil seguir su consejo. Para las relaciones patrimoniales entre hijos y padres, v. *Hijos (Bienes de los)*; v. también *Alimentos, Educación, Familia, Padre, Patria potestad*.

7. DEBERES DE P. PARA CON LA PATRIA. - Véase *Patria*.

8. VIOLACIÓN DE LA VIRTUD DE LA P. - Siendo la p. virtud especial, su violación constituye pecado especial; la malicia especial se contrae probablemente solamente entre las personas ligadas por vínculos de sangre (consanguinidad en línea recta o en primer grado en línea colateral) y sólo por las violaciones que se refieren a las personas y a los bienes personales, pero no a los bienes reales (hurto). Respecto de los demás consanguíneos o afines, constituye probablemente sólo circunstancia agravante del pecado específico. *Pan.*

BIBL. — J. LECLERCQ, *Le fondement du droit et de la société*, Namur-Louvain, 1933, p. 258-288; 384-388; 426-428; P. F. CHARMOT, *Esquisse d'une pedagogie familiale*, París, s. a.; J. LECLERCQ, *La famille*, Namur, 1933, passim; M. CHEVROT, *Evangile et patriotisme*, París, 1940; J. J. WRIGHT, *National patriotism in papal teaching*, Boston, 1942; F. MONTANARI, *Patria e concezione politica*, en *Civitas*, 1 (1950), 3-11; I. CARD. GOMÁ Y TOMÁS, *La familia, según el derecho natural y cristiano*, Barcelona, 1940.

PIRATERÍA. — 1. CONCEPTO. - P., de pirata = πειρατής, puede significar tanto el arte como el ejercicio continuado del pirata. Mientras que el corsario ejercita la rapiña en daño

de naves enemigas y con autorización de la autoridad de que depende, el pirata ejercita su rapiña contra todos los navíos que encuentra en el mar. En sentido traslaticio puede significar también otros hurtos cometidos fuera del mar.

2. HISTORIA. - La p. es antiquísima (Tucídides, I, 4 ss.). Tanto los griegos como los romanos debieron sostener duras batallas contra los piratas. Las invasiones bárbaras en el Imperio Romano fueron precedidas y anunciadas por múltiples piraterías en sus fronteras. A menudo los pueblos invasores eran más bien piratas que conquistadores, por ej., los normandos. Con la propagación del Islamismo, los árabes se dieron con frecuencia a la p., infestando el Mediterráneo. Hoy la p. organizada ha desaparecido, excepto en China, particularmente en los grandes ríos.

3. MORAL. - La doctrina que se aplica al hurto, especialmente a la rapiña (v.), debe ser aplicada también a la p. Por lo tanto, la p. es pecado en sí grave: la materia puede ser absoluta o relativamente grave, en razón de lo que se roba, de las circunstancias y del sujeto pasivo. Aunque la p. sea ligera en el hecho cometido, puede, por razón de las circunstancias, convertirse en cosa grave, por impedir el comercio, ocasionando así el aumento de precios de las materias que se importan, mientras que indirectamente ocasiona daño incluso con relación a las materias que convendría exportar. *Sir.*

BIBL. — I. M. SESTIER, *La piraterie dans l'antiquité*, París, 1880; H. A. ORMEROD, *Piracy in the ancient world*, Liverpool, 1924

PLAGIO. — 1. NOCIONES. - Es la apropiación parcial o total de un trabajo ajeno en materia literaria, musical, de artes figurativas, cinematografía, teatro y similares, presentado como propio. Es p. imprimir con nombre propio los manuscritos ajenos contra la voluntad de su autor o descubrir el secreto del inventor y publicarlo como propio. Sería igualmente p. traducir de otra lengua un libro y presentarlo como obra propia original o hacer propias las definiciones ajenas o parte o trozos de un libro, publicando todo esto como materia propia.

2. COROLARIOS MORALES. - El p. es un hurto y por lo tanto constituye como tal un pecado grave (sea por la parte presentada como propia, sea por la entidad del problema, de la invención o resolución). Si el p. es insignificante por su materia y valor científico, objetivamente no hay pecado o a lo más pecado venial; subjetivamente, en cambio, es necesario considerar el estado de conciencia del plagiario.

En esta materia que se refiere al dominio de los autores sobre sus obras (libros, obras de arte, etc.) es preciso atenerse a las leyes locales e internacionales, las cuales en general no sólo se basan en el derecho natural, sino que a menudo lo interpretan, determinando cuándo existe p. o no, condenado por la ley. V. también *Autor (Derechos de)*. *Sir.*

BIBL. — Véase *Autor (Derechos de)*.

PLANISMO. — 1. NOCIÓN. - Es la posición intermedia entre el liberalismo económico y la economía colectivista o comunista. Sin embargo, se encuentra más cerca de ésta que de aquél, destinado a acentuar fatalmente, en cada plan, las características de una economía controlada por el Estado.

2. VALORACIÓN. - El p. perjudica fatalmente la libertad de trabajo y la autonomía de la persona; y tiende a la socialización completa (v.).

Un tercer camino parece que puede encontrarse en el intervalo entre las dos formas típicas de régimen económico, más allá de la forma liberal, de la cual se debieran corregir los errores y colmar las deficiencias; pero más acá de una excesiva intervención del Estado, que podría minar las libertades fundamentales. *Pal.*

BIBL. — F. VITO, *L'economia a servizio dell'uomo*, Milano, 1947; VARONCI, *Pianificazione e planismo*, en EC, IX, 1331-1332; A. STEVAUX, *La nationalisation*, en *Rev. dioces. de Tournai*, 7 (1952), 519-520.

POBLACIÓN. — 1. NOCIÓN. - P. es el conjunto de los habitantes de un país, de una región o de una ciudad. La composición y número de la p. varía continuamente, con motivo de los nacimientos y de las muertes (movimiento natural) y, en el ámbito de un espacio determinado, también con motivo de las migraciones (movimiento social).

El estudio de las leyes que regulan el flujo vital de los pueblos y las relaciones que media entre los diversos sectores de la vida social, forman el objeto de la demografía (v.). Aquí interesan directamente los problemas morales que crean el movimiento natural y social de la p.

Para esto es preciso superar decididamente algunos prejuicios, hoy corrientes en muchos sociólogos, políticos y economistas y ponerse bajo la guía de la doctrina de la Iglesia.

Entre los prejuicios más difundidos está el de que el desarrollo de la p. es hoy un mal,

al menos en algunos Estados, en tanto que es la riqueza por excelencia. Otro es que la salud de la estirpe es un bien absoluto que se ha de buscar y conseguir a cualquier precio.

La doctrina de la Iglesia se apoya por el contrario en el principio de que todo hombre tiene el derecho inderogable a la consecución de su fin, derecho a la vida terrena y a la defensa de la misma contra cualquier injusto agresor, prescindiendo de la edad y condición social. Por consiguiente, cualquier solución en esta materia, sea económica o demográfica, o social, debe tener ante los ojos estos principios. Estas lineas fundamentales las encontramos trazadas de la siguiente manera en la carta enviada por el Pro-Secretario de Estado el 15 septiembre de 1953 al Presidente del Comité permanente de las Semanas sociales de los católicos de Italia:

«Ninguna solución de los problemas demográficos podrá considerarse jamás que corresponde a la justicia y a la verdad si no tiene debidamente en cuenta el valor sagrado e intangible de la vida humana, o si de algún modo prescinde del respeto de aquellas normas que presiden su ordenada transmisión.

»Es fundamental en el examen de este agitado problema de la p... la inderogable exigencia de que los bienes creados por Dios para todos los hombres, afluyan equitativamente a todos, según los principios de la justicia y de la caridad..., de aquí se sigue que el estudio adecuado de las relaciones entre densidad de p. y medio de subsistencia debe tender a desenvolverse en un plano mundial, en la solidaridad operante de todos los pueblos, de modo que suprimidas las artificiosas barreras que los dividen se permita una circulación más ordenada de pueblos, capitales y bienes materiales.» (XXVI Semana Social de los católicos de Italia —Palermo, 27 septiembre-3 octubre 1953—; *Los problemas de la población*, Roma, 1954, p. 13.)

Bajando a detalles particulares los problemas de la p. pueden ser tomados en examen bajo diversos aspectos. Si en cada uno de éstos se tiene presente la doctrina católica, he aquí sus conclusiones:

2. Bajo el aspecto demográfico y estadístico. - Se ha de poner aquí de relieve la importancia notable de la institución monogámica, de la concordia entre todos en el respeto de la libertad y de la justicia: «... La estructura magnífica de la p. sería aquella en que la unión monogámica se observase, de hecho y en espíritu, por todos los procreadores; en el cual los miembros de toda familia y todas las familias entre sí estuviesen ligados por vínculos de asistencia y de solidaridad; en la cual las elecciones espontáneas de los individuos, plenamente libres, conciliase la satisfacción de las aspiraciones personales con las de los demás, según los dictámenes de la moral.» (L. Livi, *La struttura ottima della popolazione*, en O. C., p. 43.)

3. Bajo el aspecto médicobiológico. - El progreso del arte médico por una parte concurre a disminuir el número de muertos. Pero por otra parte se ha de reprobar el que la perversidad de los hombres haga disminuir el número de los nacidos.

No siendo la vida física el bien supremo entre los valores humanos, se ha de condenar la esterilización sistemática de los hombres que tengan males hereditarios, lo mismo que se ha de combatir el maltusianismo, cuyos métodos son perniciosos e inmorales, en cambio se ha de dar a conocer la eugénica católica, que es fruto de las leyes genéticas armoniosamente desarrolladas y completamente respetadas. La moral católica enseña a tener una grande y religiosa estima de la vida humana.

No es lícito hacer de la eugénica un instrumento a fin de que los hombres puedan pedir a la vida sólo la satisfacción de sus placeres sustrayéndose a sus deberes; las dificultades económicas y otras del mismo género, si existen, se han de resolver todas bajo la luz de la ley de Dios.

4. Bajo el aspecto económicosocial. - El problema demográfico en relación a la capacidad económica es presentado demasiado a menudo en sentido alarmista y como problema de fuerza mayor. Ahora bien, «el problema de los recursos económicos necesarios en orden al incremento de la p. es más bien problema de orden moral que técnico, en el sentido de que si está ligado a la renovación de métodos productivos, se encuentra también ligado a condiciones de aplicación del trabajo humano y a la aceptación operante del principio de la comunidad universal de los intereses en el tiempo y en el espacio» (L. Golzio, *Movimento demografico e risorse economiche*, en O. C., p. 131). En efecto, para la solución del problema del número de ciudadanos y de su ocupación en el Estado y en el mundo entero; así como también para la solución del incremento económico en orden al problema demográfico, es necesaria «...una toma de posición decidida en la conciencia de la solidaridad humana; solidaridad entre los

ciudadanos de un mismo país y solidaridad entre los diversos pueblos. Ésta es una condición imprescindible para obrar de modo que la economía se ponga realmente al servicio del hombre» (F. Vito, *Movimento demografico e sviluppo economico*, en O. C., p. 167).

Bajando ya al plano técnico — aun sin tratar de profundizar en él — no se ha de olvidar que el reparto de la p. sobre la superficie terrestre es extraordinariamente irregular. Aun cuando el simple índice de la densidad de la p. por km² sea escasamente significativo (por las grandes diferencias de condición de ambiente), no hay duda ninguna que en comparación con el continente Euroasiático, los demás continentes están en su conjunto subpoblados.

Según los datos más recientes la densidad por km² es la siguiente:

Europa (excluída la U. R. S. S.)	78,6
U. R. S. S.	8,6
Asia (excluida la U. R. S. S.)...	45,6
África	6,5
América Sept. y Central	9,4
América Meridional	5,8
Oceanía	1,3
En conjunto	17,5

Se ha de notar además que los territorios de alta densidad albergan cerca de 1/3 de la población mundial, aun cuando representan apenas los 4/5 de la superficie conjunta (S. Golzio, *La polemica sulla popolazione e il controllo delle nascite*, en «Civitas», 2 [1951], p. 30; cfr. también A. Perego, *L'istanza malthusiana e le risorse materiali*, en «Civiltà Cattolica» [1951], II, 233-246).

5. Bajo el aspecto políticomoral. - Este aspecto ha sido iluminado con su conocida claridad y autoridad por las palabras del S. P. Pío XII, que ve en el espíritu social cristiano la levadura que debe fermentar toda la masa: «Custodiar la noble llama del espíritu social fraterno que hace ahora medio siglo encendió en los corazones de vuestros padres la antorcha luminosa de la palabra de León XIII; no dejéis ni permitáis que le falte su alimento..., nutridla, avivadla, elevadla, dilatad esta llama; levadla adondequiera que oigáis un gemido de ansia, un lamento de miseria, un grito de dolor, reanimadla siempre con el ardor del amor teñido en la sangre del corazón del Redentor.» (Discurso para la conmemoración de la *Rerum novarum*, 1 junio 1941.)

6. Bajo el aspecto metafísicomoral. - El único medio permitido para transmitir la vida es el matrimonio monogámico: el fin primario y esencial del matrimonio mismo es la procreación y educación de la prole. Ésta es la doctrina perene de la Iglesia, el «patrimonio de la tradición cristiana» (Pío XII), contra todas las falsas teorías que tratan de pervertir la jerarquía de los fines y pretenden poner en el primer plano el perfeccionamiento de los cónyuges, la mutua ayuda, etcétera. Los delitos contra el fin primario del matrimonio son el onanismo, el neomaltusianismo y la fecundación artificial, propiamente dicha, porque destruyen el fin que Dios quiso dar a la institución del matrimonio.

Dedúcese de aquí además que la educación natural y cristiana es la formación de una clara y recta conciencia moral pública acerca de la función reproductiva y la institución familiar, y que es inmoral cualquier acto dirigido a la occisión de la vida. «El enemigo capital de la conservación de la vida es el egoísmo hedonista, el mismo que se opone a la transmisión de la vida. El que no ama aniquila, al menos potencialmente, la vida; el que odia a su hermano es homicida (Jn., 3, 15).» (G. Corti, *L'educazione al rispetto della vita*, en O. C., p. 255.)

Finalmente, la educación de la vida debe cuidar de todos sus aspectos, cuyos impedimentos son: la hipertrofia de la vida animal, la hipotrofia de la vida humana propiamente dicha, la atrofia de la vida divina. Han de considerarse atentamente las elevadas palabras del S. P. Pío XII: «La gran miseria del orden social es que no es profundamente cristiano, ni realmente humano, sino únicamente técnico y económico y no reposa ya sobre lo que debiera ser su base y el fundamento sólido de su unidad, es decir, el carácter común de hombres por la naturaleza y de hijos de Dios por la gracia de la adopción divina... Un mal idéntico ataca a todas las clases sociales, la multiplicación de almas anémicas, desangradas, vacías de toda linfa espiritual y religiosa... Fantasmas humanos que jamás se cansan de asistir a cines y campos de deportes, saciados día y noche de noticias fútiles, de ilustraciones picantes, de música ligera y que interiormente se encuentran demasiado vacíos para poder interesarse y ocuparse de sí mismos. La corriente del mundo los arrastra en su superficie como si fueran cadáveres.» (Pío XII, *Discorsi e radiomessaggi*, ed. Polyglotta Vaticana, vol. XIII, p. 465; vol. XII, p. 189.)

Sólo «el respeto de la ley natural... — dicen las conclusiones de las Semanas Sociales de

Palermo — impulsa a la investigación científica, a una utilización cada vez más amplia de los hallazgos de la naturaleza y a una tutela cada vez más eficaz de la vida humana; promueve el aumento de la producción, el auge de la productividad, el reparto justo de los bienes de modo que respondan a los fines naturales a que están destinados;

conduce al progreso jurídico y político, siendo garantía de una colaboración internacional orgánica con miras a una eficiente autoridad común;

realiza una continua y profunda acción orientadora al sentido verdadero de la vida y a las crecientes manifestaciones de civilización humana y por lo tanto cristiana». *Pal.*

BIBL. — M. Boltrini, *Demografia*, Milano, 1946; B. Colombo, *La recente inversione nella tendenza della natalità*, Padova, 1951; Dalberg, *Mathematical method for population genetics*, London, 1948; M. R. Reinhard, *Histoire de la population mondiale de 1900 à 1948*, París, 1950; Suster, *L'eugénique. Problèmes, méthodes, resultat*, Paris, 1950; *Discurso de S. S. Pío XII a las comadronas y al Frente de la familia*, comentario de A. Genelli y E. Delorenzi, Torino, 1952; C. Gini, *Teorías de la población*, Madrid, 1952; L. Hoyos Sáinz, *La densidad de población y el acrecentamiento en España*, Madrid, 1952.

POBREZA. — 1. Desprendimiento de los bienes materiales. - Una de las tres grandes llagas de la naturaleza caída es la sed insaciable de bienes materiales, los cuales una vez adquiridos fácilmente se convierten en objeto de angustiosas preocupaciones y no rara vez se adueñan del corazón humano hasta hacerle renunciar a Dios antes que a una parte de estos bienes. Esta esclavitud es todo lo contrario de lo que Dios quiere y que debiera constituir una verdadera realeza para el hombre. A fin de restablecer el orden descompuesto por el pecado el Señor aconsejó la renuncia a la posesión de los bienes de la tierra (Mat., 19, 21; Marc., 10, 21; Luc., 12, 33; 18, 32). La p. efectiva no es materia de precepto ni condición esencial para la perfección; pero es necesario estar desprendidos al menos internamente de los bienes de la tierra: desprendimiento que constituye una p. espiritual, alabada por el Señor en el Sermón de la Montaña (Mat., 5, 3), y sin la cual la misma p. efectiva no aprovecharía al alma.

El desprendimiento interno de los bienes materiales consiste en amar y querer estos bienes sólo en la medida en que son realmente necesarios o útiles para alcanzar nuestro verdadero fin, que es Dios, y en estar pronto a sufrir, si ésta fuese la voluntad del Señor, la perdida de los bienes materiales sin murmurar o rebelarse contra las disposiciones de la Divina Providencia. Amar más los bienes materiales es excesivo apego y por lo tanto pecaminoso. La culpa sería mortal si se amasen los bienes terrenos hasta el punto de estar dispuestos a pecar de cualquier modo gravemente por razón de ellos.

Los medios para llegar al desprendimiento interno de los bienes materiales son: el pensamiento de nuestro fin y de la caducidad de las cosas terrenas; la sed de los bienes eternos; una gran confianza en el Señor (Mat., 6, 25 ss.).

2. Desprendimiento de los bienes superiores. - Hay también una p. interna que tiene como objeto los bienes superiores: los conocimientos propios, los talentos recibidos del Señor, la estima y el afecto que nos manifiestan los demás, las alegrías y gozos que nos procuran nuestras buenas obras. Es necesario estar también internamente desprendidos de estos bienes si se desea aspirar a la perfección cristiana.

Para el voto de p., v. *Votos religiosos.*

Para la pobreza en el sentido de falta o deficiencia de bienes, v. *Miseria. Man.*

BIBL. — R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 695 ss.; F. Maucourant, *Prueba religiosa sobre la pobreza*, Bilbao, 1947; A. Peinador, *El voto y la virtud de la pobreza*, en *Vida religiosa* (1947), 12, 140, etc.

POLÉMICA. — 1. Noción. - Dícese p., del griego πολέμικον = guerra, una disputa de palabra o por escrito en defensa de una opinión determinada. En sentido más riguroso e histórico se llamó p. la disputa científica acerca de una verdad relacionada de un modo especial con la religión; más tarde tomó el nombre de *controversia.* En efecto, el nombre de polemistas se les dió al principio sólo a los Padres y teólogos de la Iglesia católica, y más tarde se extendió también a los sabios, literatos y políticos en sus respectivas materias. Cuando el cristianismo triunfó sobre el paganismo, los Padres de la Iglesia dejaron el tono apologético para encender la p. contra los infieles y los herejes, tratando de encontrar la manera más adecuada para defender el cristianismo y combatir a los adversarios. Por esta razón la p. se convirtió en una ciencia y tuvo un puesto eminente en las ciencias teológicas.

2. Condiciones. - La p. es un arte difícil en cuanto que deben emplearse armas que pueden ser peligrosas y pueden por lo tanto ayudar inconscientemente a la tesis ajena. La

p. degenera fácilmente en diatriba, si traspasa el justo límite en la defensa de la verdad y el descubrimiento del error y emplea un tono violento y vulgar. Por esta razón se requiere en el sujeto que quiere suscitar la p.: *a*) un conocimiento científico verdadero y profundo del asunto; *b*) una gravedad digna en su elocuencia, que debe ser viva y aguda; c) elevación de sentimientos y serenidad de ánimo; d) cuidado en no ofender la caridad, es decir, condenando los errores y no la persona. La verdad, la evidencia y la concisión han de ser la norma segura de la p., unidas con la caridad que vence y liga los corazones.

Las disputas o polémicas públicas con los acatólicos están prohibidas por la Iglesia a todos los católicos sin permiso de la Sta. Sede y en caso urgente sin permiso del Ordinario del lugar (cfr. can. 1325) (v. *Comunicación con los acatólicos*). *Tar.*

BIBL. — Cfr. *Monitore ecclesiastico*, 73 (1948), 132, 133.

POLIANDRIA. — 1. Noción. - Existe cuando una mujer tiene al mismo tiempo varios maridos. Repugna de un modo absoluto no sólo a la ley positiva divina de la unidad del matrimonio, sino al mismo derecho natural, en cuanto que frustra el fin primario del matrimonio, esto es, la generación y educación de la prole, así como el fin secundario, esto es, la ayuda mutua y la pacífica convivencia de los cónyuges.

2. Dato histórico. - Jamás ha sido permitida ni tolerada, ni en el Antiguo Testamento, ni entre los pueblos incluso paganos de la antigüedad, aun donde la prostitución fué tolerada ampliamente.

3. P. sucesiva. - Hemos hablado hasta aquí de la p. propiamente dicha, esto es, simultánea. Algunos autores hablan también de una p. sucesiva que no sería otra cosa que las segundas nupcias de la mujer. La licitud de estas segundas nupcias ha sido reconocida expresamente por la Sda. Escritura (I Cor., 7, 39; Rom., 7, 2-3) y por la doctrina y práctica de la Iglesia (v. *Nupcias segundas*). *Bar.*

BIBL. — I. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, I, Ciudad del Vaticano, 1932, n. 554; A. Piolanti, *De Sacramentis*, Torino-Roma, 1947, p. 443.

POLIGAMIA. — 1. Noción. - Existe cuando un hombre tiene varias mujeres al mismo tiempo. Se opone a la ley positiva divina de la unidad del matrimonio (Gén., 2, 24; Eph., 5, 31; can. 1013, § 2). No repugna de modo absoluto con la ley natural, en cuanto que no pone obstáculo a la generación de la prole, pero sí a la consecución de los fines secundarios, especialmente a la ayuda mutua entre los cónyuges, porque rebaja la dignidad de la mujer.

2. Datos históricos. - En el Antiguo Testamento Dios toleró por algún tiempo la p. Consta por los ejemplos de Abrahán, Jacob, David y otros hombres eminentes de la Ley antigua, contra cuya vida la Sda. Escritura no hace ningún reproche. En la ley mosaica se supone frecuentemente la pluralidad de las mujeres, como, p. ej., en la prescripción que establece el reparto de la herencia entre los hijos de dos mujeres (Deut., 21, 15). Ni existe dificultad en que alguna vez en la Sda. Escritura la segunda mujer sea llamada *concubina*, como, p. ej., Agar; en efecto, otras veces a la misma se la llama *mujer* (Gén., 16, 3).

Se discute entre los exegetas y los teólogos cuándo fué dada esta dispensa por parte de Dios: parece que no fué antes del diluvio, sino después (Gén., 16, 2), cuando el género humano reducido en número por el castigo, exigía una difusión rápida (pueden ser alusivas a la concesión de Dios las palabras del Gén., 21, 12).

Parece probable que la concesión de Dios se extendiera también a los demás pueblos fuera del pueblo hebreo. Pero al llegar la Nueva Ley la concesión, arrancada a Dios, por decirlo así, por la tosquedad moral del hombre, fué revocada y el matrimonio repuesto en su primigenia unidad. El lenguaje de Cristo en este sentido es bien explícito (Mat., 19, 3-9; Marc., 10, 1-12; Luc., 16, 18) y a él se acomodan la tradición y la práctica de la Iglesia, especialmente contra las desviaciones de los protestantes (Conc. Tridentino, Ses. XXIV, can. 2).

3. En los derechos civiles modernos. - En los códigos civiles de las naciones más adelantadas la monogamia es un principio pacífico, aun cuando la amplitud en la concesión de los divorcios permite una forma de p. sucesiva. *Bar.*

BIBL. — Maldonatus, *De matrimonio*, p. 435; Bellarminus, *De matrimonio*, l. I, c. 11; Perlin, *Dissertation sur la polygamie des patriarches*, 1736; A. Piolanti, *De Sacramentis*, Torino-Roma, 1947, p. 443-444.

POLÍTICA. — 1. Noción y distinciones. - La palabra p. tiene una historia y evolución larga. Los griegos la aplicaron a la Ciudad-Estado.

Al formarse unidades políticas superiores que comprendían varias ciudades y provin-

cias la palabra p. pasó a significar estas unidades superiores, sin perder sin embargo su relación primitiva con los asuntos públicos de cada ciudad en particular. La p. sobrepasa más tarde los límites del Estado extendiéndose a significar la colaboración de los Estados entre sí: p. internacional. La evolución es natural y lógica, porque al ampliarse las relaciones, el bienestar de un Estado viene a depender en gran parte de las relaciones interestatales, hasta el punto que hoy se ha llegado a elaborar el proyecto de un Estado mundial, o al menos de una Europa unida.

La primera división de la p. es por lo tanto: p. *comunal*, p. *estatal*, p. *internacional*. La segunda división se refiere a las materias, p. ej., p. *interna, externa, cultural, económica, social*, etc. Todas estas políticas se entrelazan, se subdividen, son interdependientes; así la p. económica se divide en p. *financiera, comercial, industrial, agraria*, etc.

La definición general de la p. es por lo tanto: actividad acerca de los asuntos públicos, que conciernen a todos los ciudadanos de una comunidad; es la *res publica*, que se mueve para realizar sus fines. En este sentido se habla también de p. de la Iglesia, esto es, actividad de los órganos eclesiásticos acerca de los asuntos públicos de la Iglesia.

Finalmente, la p. en la vida cotidiana denota un cierto modo de conducta, modo de obrar con prudencia, sagacidad para alcanzar un fin.

La p. se divide en acción p. (p. práctica), esto es, arte de gobierno y ciencia de gobierno. Lo que en el arte p. es personal se hace objetivo en la ciencia p., aunque esta distinción no escapa a la crítica. El arte p. no presupone necesariamente la p. como ciencia, sino que más bien es un don de la naturaleza, tanto mejor si va completado por la ciencia p.

2. P. COMO CIENCIA. - Comprende en primer lugar todo lo que se refiere al Estado. Los límites científicos de la p. en sentido más estricto no son iguales en todos los autores. La ciencia p. debe dar las normas de la actividad p., pero también estas normas se someten a la moral, ya que la moral va más lejos que la p., aun cuando puedan existir soluciones diversas de los problemas políticos que sean igualmente admitidas por la moral.

El derecho del Estado comprende las normas jurídicas con las cuales se ordenan las funciones, las obligaciones y las facultades de todos los miembros del Estado en sus mutuas relaciones. El derecho internacional comprende las normas que regulan las relaciones entre los Estados, sea que estas normas se deduzcan de los principios generales éticos y jurídicos, sea que tengan su valor fundado en acuerdos expresos o tácitos de los Estados entre sí. La diferencia es evidente. La ciencia del derecho, sin embargo, lo mismo del Estado que internacional, está siempre ligada tanto a los principios y a las verdades de la razón como a los reglamentos positivos. Su misión está en deducir de un modo lógico y sistemático las consecuencias de los principios. En la p., por el contrario, no se trata de un dato establecido para siempre, sino de fines mudables y de medios condicionados. Los fines son mudables en un doble sentido: en primer lugar porque cambia el contenido de las misiones, a consecuencia de la evolución histórica y del progreso cultural; en segundo lugar porque mudan las circunstancias. Por lo tanto, se podría definir la p., como la ciencia y el tratado sistemático y completo de los puntos de vista que se toman en consideración en la elección de los medios con los cuales en un momento determinado se pueden realizar del mejor modo posible los fines de un Estado determinado (Seipel).

3. P. COMO PRÁCTICA. - La p., como práctica, llamada también arte de gobierno, consiste en la elección de los medios para la realización completa de los fines del Estado. Junto a la misión de mantener la independencia del Estado existe otra, a saber, la de conservar ciertas formas e instituciones en la evolución histórica del mismo Estado. Los medios varían según la forma del Estado: monarquía - república, democracia - dictadura, etcétera. El fin esencial del Estado es el bien común. En efecto, la sociedad se organiza en el Estado como unidad en el orden: y el bien común es el fin del orden. Así el fin de la sociedad es la realización duradera del bien común (Pío XII).

El modo que conduce a este fin no es siempre igual; cambian los medios según la evolución de los pueblos en sus relaciones sociales, económicas, culturales y según el sentido jurídico más o menos profundo y vivo. En un momento determinado será preciso reforzar la autoridad, en otro proteger más la libertad de la persona, en un tercero auxiliar a los necesitados, etc.

Contra la teoría defendida en tiempo del liberalismo, la p. debe hoy dedicar una aten-

ción asidua a la vida social. El Estado no puede agotar su función en el Estado jurídico, sino que debe hacer p. social, agraria, financiera, demográfica, de reparto de la propiedad, de seguros, de educación.

4. P. Y MORAL. - El Estado es el defensor del derecho y el propugnador del orden; pero derecho y orden tienen sus raíces en la moral. El Estado por lo tanto se funda en el orden moral. Las acciones políticas son acciones humanas concretas y en cuanto tales no pueden ser moralmente indiferentes.

El Estado debe servir a la perfección de la persona humana, y no viceversa. Primero es la virtud del hombre y después la potencia del Estado. Sin embargo, el contraste entre la p. y la moral no es raro en la práctica. La p. tiende incesantemente a ser soberana en su acción; fácilmente rompe sus vínculos con la ética y con la religión, y los toma en consideración cuando y como le conviene para sus fines (maquiavelismo). Todo es permitido para reforzar el poder del Estado, aunque el poder no sea más que una condición para realizar los fines del Estado. Esta dañosa concepción que considera todas las cosas bajo el aspecto político, excluye toda consideración de la ética. La ética define qué se debe entender por justicia social, la p. trata de determinar y realizar las formas concretas de la justicia. Con respecto a la constitución ninguna forma estatal es de suyo injusta, si se regula fundada en los principios de la justicia y del bien común. Pero es injusto querer introducir o conservar una constitución mala, porque esta p. se opone al fin del Estado, contenido en el orden moral.

En el caso de diferente valoración de las condiciones existentes que se quisieran corregir o eliminar radicalmente, los esfuerzos de los partidos políticos para llegar a una influencia dominante, son admisibles sólo en cuanto no pretenden únicamente los intereses del partido y no hacen uso de medios inmorales; no pueden existir fines estatales contrarios a la moral. Del mismo modo no puede existir una moral doble, una para la vida privada y otra para la vida pública. Ninguna razón de Estado puede justificar el delito. Sin embargo, hay puntos de vista que deben ser considerados de diversa manera por los que obran en nombre y en interés de la comunidad y por los que obran en nombre propio: así un derecho lesionado puede perdonarlo el particular, un estadista generalmente no. *Per.*

BIBL. — L. STEFFES, *Religion u. Politik*, 1929; ROSMINI, *Filosofia della politica*, Milano, 1958; SEIPEL, *Nation u. Staat*, 1916; F. L. GUMPLOVICZ, *Geschichte der Staatstheorien*, Innsbruck; G. MOSCA, *Lezioni di storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, Roma, 1932; R. MICHELS, *Introduzione alla storia delle dottrine economiche e politiche*, Bologna, 1932; L. SALVATORELLI, *Il pensiero del cristianesimo antico intorno allo Stato*, Roma, 1920; E. FLORI, *Il trattato «de regimine principum» e le dottrine politiche di S. Tommaso*, Bologna, 1928; G. SOLARI, *La formazione storica e ideologica dello Stato moderno*, Torino, 1931; L. VILLUENDAS, *La política y los católicos*, Barcelona, 1947; C. COLOMER MARQUÉS, *La Iglesia y la política*, Barcelona, 1955; J. BENEYTO PÉREZ, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1948; M. FRAGA IRIBARNE, *La política, la razón y la moral*, Madrid, 1955.

PONTIFICAL. — 1. NOCIÓN. - Bajo este nombre se entiende en general la Misa celebrada solemnemente por el Obispo, o por quien tiene derecho a ello, según las normas establecidas por el *Cæremoniale Episcoporum* (v. *Libros litúrgicos*). Ejercer funciones pontificales equivale en el derecho a practicar funciones sagradas que según las leyes litúrgicas exigen insignias pontificales, es decir, báculo y mitra (CIC, can. 337, § 2).

2. DERECHO DE CELEBRAR EL P. - De derecho pueden celebrar el p.: *a*) todos los Cardenales de la Sta. R. Iglesia, con trono y baldaquino, en todas las iglesias del mundo además de en su propio título, avisado de antemano el Obispo del lugar si la iglesia es catedral; *b*) los Legados Pontificios (Nuncios e Internuncios), en todo el territorio de su jurisdicción, sin previo aviso del Obispo del lugar, a no ser que se trate de la iglesia catedral, usando trono y baldaquino; *c*) los Metropolitanos en todas las iglesias aun exentas, previo aviso al Ordinario del lugar; *d*) los Obispos en el territorio de su diócesis, comprendidas las iglesias exentas; *e*) los Abades o Prelados *nullius* en su propio territorio. Los Cardenales Diáconos pueden en su propio título prestar sólo asistencia pontifical (cáns. 337, § 2; 239, § 1, n. 15; 240, § 3; 269, § 3; 274, n. 6; 337, § 1-3; 322). *Cig.*

BIBL. — E. JOMBART, *Des privilèges des Cardinaux*, en *Nouv. rev. théol.*, 61 (1934), 972-973; A. DE MEESTER, *Obligatio celebrandi pro grege*, en *Collat. brugenses*, 23 (1923), 203-205; L. R. BARIN, *Catechismo liturgico*, Rovigo, 1938, I, n. 16, 20; II, n. 71-80.

PONTÍFICE (Sumo). — 1. NATURALEZA DEL GOBIERNO DE LA IGLESIA. - El gobierno de la Iglesia es monárquico, pero, aun cuando absoluta, la voluntad del monarca está limitada por el derecho divino natural o positivo, y en cierto sentido resulta moderada por la existencia de los Obispos que como sucesores de los Apóstoles son de institución divina,

aun cuando dependen del Romano P., del cual en la actual organización reciben también los límites territoriales y personales de sus poderes.

Según la doctrina católica el P. es el Jefe Supremo de la Iglesia; soberano en sentido espiritual, político y temporal. La soberanía positivamente es un derecho de mando para con los súbditos y negativamente implica una absoluta independencia de otros poderes humanos en el mismo orden. El criterio territorial no está necesariamente comprendido en su concepto, y es más bien una limitación de su ejercicio. Ahora bien, el P., personalmente como Jefe, príncipe, representante y órgano de la actividad de la Iglesia católica tiene la soberanía espiritual y política prescindiendo de su calificación de Jefe del Estado de la Ciudad del Vaticano. Ni su primado espiritual es sólo un primado de honor, como postulado de la unidad de la Iglesia, como concesión de los Obispos ni mucho menos de los Estados católicos; sino que es un primado de verdadera jurisdicción, activo y factivo, como directamente derivado de Dios, según la definición del Concilio Vaticano (can. 218). Naturalmente participa de la naturaleza misma de la sociedad que preside, y por lo mismo el P. es ante todo y en sentido propio soberano espiritual de la Iglesia.

De la soberanía espiritual se deriva necesariamente la soberanía politica, porque la Iglesia, siendo como sociedad jurídicamente perfecta un miembro de la sociedad internacional, su Jefe debe ser soberano también en sentido internacional y político. Finalmente, como Jefe del Estado de la Ciudad del Vaticano, el P. es también soberano en sentido temporal.

2. Atributos de la soberanía Pontificia. La soberanía del Romano P. se manifiesta por medio de los atributos propios de la soberanía: es decir, a través de las relaciones en el interior de la Iglesia, por las cuales el P., por medio de los Obispos, Legados Pontificios, Metropolitanos, Ordinarios de las Misiones y con contactos directos, se mantiene en constante relación con los fieles; y a través de las relaciones al exterior y los contactos con el mundo político e internacional, por medio de los derechos de legación activa y pasiva. La legación no importa una obligación estricta de reciprocidad; si un Estado manda a otro Estado un representante diplomático no se sigue necesariamente que el Estado recipiente deba a su vez mandar al Estado mandante un representante diplomático propio ni mucho menos que lo deba mandar de la clase correspondiente. Se distingue en la organización eclesiástica la legación interna de la externa. En el interior de la Iglesia, esto es, en relación con los Obispos y fieles cristianos de cualquier Estado, nadie tiene derecho a prohibir al P. que envíe un representante propio, que de ordinario se llama Delegado Apostólico (v.) y no tiene carácter diplomáticopolítico. En lo demás al exterior, esto es, ante las Cortes y Gobiernos, la legación pontificia, atributo de la soberanía política e internacional del P., sigue las normas acostumbradas en la diplomacia política.

Al P. le compete también como atributo de su soberanía el derecho de inmunidad personal, por el cual él es responsable de sus actos de gobierno sólo ante Dios: no ante la Iglesia ni ante un Estado. En el campo religioso y político el P. es el juez y vindicador inapelable de la pública moralidad.

Un tercer atributo de la soberanía del P. es su dominio sobre los bienes eclesiásticos; dominio eminente de jurisdicción, emanación del derecho público, por el cual puede, por razones de pública utilidad, legislar en esta materia, establecer tasas e impuestos, expropiar los bienes eclesiásticos y determinar los métodos y normas de administración. Corresponden finalmente al P. los derechos honoríficos de la soberanía, como el derecho a la propia bandera, a los signos externos de honor y reverencia, a la precedencia, etc.

3. Impedimentos al ejercicio de la soberanía Papal. - En oposición irreductible a la libertad y a los derechos soberanos del P. están entre otras naturalmente las teorías del llamado *regio exsequatur*, que partiendo de un jurisdiccionalismo exagerado, coarta sensiblemente la libre comunicación del P. con los Obispos y con el pueblo cristiano y reduce a cero su soberanía e independencia; y las teorías de la apelación *ab abusu*, que con la absurda pretensión de controlar la actividad pontificia para proteger a los súbditos constituye una evidente intrusión injusta de la potestad estatal y un no menos evidente absurdo jurídico, por partir del inferior al superior y trastornar los órdenes en que se mueven y obran las dos autoridades.

4. La Cuestión Romana y su solución. La soberanía temporal efectiva del P. nos mueve a tratar siquiera sea brevemente la ya remontada Cuestión Romana, nacida el 20 de septiembre de 1870 con la agresión del

minúsculo Estado Pontificio y la consiguiente ocupación de Roma por parte de las tropas italianas. El sectarismo de entonces con el plebiscito de 2 octubre 1870 y con la Ley de Garantías pretendió haber arreglado la situación. Evidentemente la solución unilateral no podía ser un arreglo de la cuestión; y de hecho esta solución no fué nunca aceptada. La Sta. Sede continuaba protestando de que sólo un territorio independiente podía ofrecer suficiente garantía de su efectiva independencia y libertad. De hecho el P. continuó ejercitando, aunque en medida muy reducida, sus poderes soberanos en el trozo de territorio que no había sido ocupado: allí conservó siempre un pequeño núcleo de fuerzas armadas, ejercitó de cuando en cuando poderes judiciales soberanos incluso en materia no eclesiástica, legisló como soberano, mantuvo relaciones diplomáticas fuera y más allá de todo control estatal. La idea maduró por la abundantísima literatura a este propósito y comenzó a ser de vibrante actualidad con la polémica periodística de 1921. No es que el dominio temporal se considerase como elemento esencial de la soberanía espiritual del P.; pero se juzgaba como uno de los medios que la Providencia había establecido a fin de tutelar la efectiva, personal, visible, tangible, soberanía del P. Y el 11 febrero 1929 se consagraba el estado de hecho con los Pactos Lateranenses, firmados por el Card. Gasparri en representación del Sumo P. y de Musolini como Jefe del Gobierno del rey de Italia Víctor Manuel.

La doctrina diversamente orientada manifestó varias tendencias en la valoración jurídica del Tratado de Letrán en el campo internacional. El que había sostenido la extinción total del Estado Pontificio y negado a la Iglesia católica una subjetividad internacional defendió que el Tratado no reconocía, sino que creaba *ex novo* el actual Estado de hecho y de derecho. Otros que habían sostenido una subjetividad internacional de la Iglesia católica o de la Sta. Sede o del P. (porque no son sólo los Estados los sujetos de derecho internacional y porque la soberanía espiritual había sido siempre reconocida al menos de palabra al P.) defendieron que los nuevos pactos ponían al Papa en posición de plena igualdad frente a los otros sujetos de derecho internacional. Otros, finalmente, que con razonamiento lógico y sólidamente fundado en los datos de hecho habían sostenido que, habiendo sido el Romano P. soberano de un Estado grande y habiendo perdido su mayor parte, había seguido siendo soberano de aquella, aunque pequeña, que no le había sido arrebatada y de la cual se encontraba todavía en posesión, continuaron defendiendo que el Vaticano era aún suyo y éste era el sustrato de su soberanía y en esta soberanía sobrevivían intactos los derechos que un día habían de ser reconocidos. De la misma opinión se manifestó oficialmente el Presidente del Gobierno italiano en el discurso a la Cámara el 13 mayo 1929: «Con el Tratado del 11 de febrero ningún territorio pasa a la Ciudad del Vaticano fuera del que ella ya posee y que ninguna fuerza en el mundo ni ninguna revolución le hubiera arrebatado. No se baja la bandera tricolor porque allí jamás fué izada.» En sustancia esta tercera teoría atribuye al Tratado de Letrán, estipulado entre la Sta. Sede, representante del antiguo Estado Pontificio e Italia, el valor de un tratado de paz en el cual el nuevo Estado Pontificio que de él surgió toma el nombre de Estado de la Ciudad del Vaticano.

5. El primado y su exteriorización. - La soberanía espiritual del P. es una consecuencia lógica y natural de su primado en el campo espiritual: primado no sólo de honor, sino supremo y de plena jurisdicción sobre toda la Iglesia en lo que concierne a la fe y costumbres, disciplina y gobierno de la Iglesia misma. Como Vicario de Cristo sobre la tierra y sucesor de San Pedro, el Romano P. es el Sumo Sacerdote, el doctor supremo, al cual incumbe la obligación de dirigir todo el trabajo de la evangelización universal, el legislador y juez de todos los cristianos y el vindicador supremo de sus derechos. Él se reserva los asuntos de mayor importancia, las llamadas *causæ maiores* (can. 220), su poder es episcopal, ordinario e inmediato sobre todas y cada una de las Iglesias y sobre todos y cada uno de los Obispos y de los fieles (cáns. 218, § 2; 1556). Jefe Supremo de la Iglesia universal, él es también por derecho, Patriarca de Occidente, Primado de Italia, Metropolitano de la provincia eclesiástica romana, Obispo de Roma.

El primado universal del Romano P. tiene su historia en el sentido de que no siempre se manifestó del mismo modo a través de los siglos. Su desarrollo histórico no está en relación con el desarrollo del dogma que intrínsecamente no puede sufrir ninguna alteración, sino con el desarrollo externo de su manifestación práctica. Este desarrollo se manifiesta en el poder de orden lo mismo que

en el de jurisdicción; pero mientras que sustancialmente el poder de orden del P. no se diferencia del poder de orden poseído por cada uno de los Obispos, su poder de jurisdicción no conoce en la tierra otros límites que los señalados por el derecho divino y la constitución divina de la Iglesia. Su máxima exteriorización en el ámbito del mandato divino conocido con el nombre de magisterio eclesiástico, existe en la infalibilidad pontificia, definida por el Conc. Vaticano el 14 julio 1870, pero inherente siempre en la persona del P. y relativa a los juicios y a las definiciones hechas en materia de fe y moral con la intención de obligar a toda la Iglesia. No se ha de confundir con todo la infalibilidad con la impecabilidad.

El poder de jurisdicción concentra en sí los poderes legislativo, judicial y coactivo. Por el primero el P. por sí solo o en unión con el Concilio ecuménico, promulga leyes generales para toda la Iglesia o particulares para una determinada categoría de fieles o para individuos determinados, dispensa de estas leyes, regula la administración de la Iglesia universal, nombra los Obispos, etc. En el campo judicial se reserva ciertas causas, sea en relación con las personas, sea en relación con la materia; además se reserva la remisión de ciertas penas eclesiásticas (cáns. 1557 y 1558).

El órgano a través del cual el P. ejercita este conjunto de actividades en el gobierno de la Iglesia es la Sta. Sede, que resulta del conjunto de los Dicasterios eclesiásticos (Congregaciones, Tribunales y Oficios) (cfr. canon 107).

6. La elección del P. - Antiguamente no se diferenciaba de la elección de los demás prelados eclesiásticos y se hacía con el concurso del clero y del pueblo romano y con una cierta participación de los Obispos Suburbicarios. No se excluye que alguna vez esta elección pudo someterse a influjos laicales extraños. Precisamente para asegurar la máxima independencia en la elección del P. más tarde se reservó a solos los Cardenales. Hoy está reglamentada en su sustancia por la Const. de S. Pío X *Vacante Sede Apostolica* de 25 diciembre 1904, y en sus detalles por las Const. de León XIII *Prædecessores Nostri* de 24 mayo 1882, de Pío X *Commissum Nobis* de 20 enero 1904, de Pío XI *Cum proxime* de 1 marzo 1922 y de Pío XII *Vacantis Sedis Apostolicæ* de 8 diciembre 1948. La forma de elección es por inspiración, por compromiso o por escrutinio. Si el elegido acepta es inmediatamente investido de todo el poder y si no es Obispo ha de ser consagrado cuanto antes por el Cardenal Decano, Suburbicario de Ostia (v. *Conclave*).

7. Cesación del oficio. - El oficio cesa al faltar la persona que lo desempeña, esto es, con la muerte; pero puede cesar también por renuncia del P.

Después de la muerte del P. y hasta la elección del sucesor el gobierno ordinario de la Iglesia lo ejercen colegialmente los Cardenales. La renuncia al Papado es un hecho comprobado por la historia. No es necesario que la renuncia sea comunicada a la Iglesia, para que se provea a la elección del sucesor. *Pug.*

BIBL. — P. Ballerini, *De vi ac ratione Primatus Romani Pontificis*, Verona, 1866; R. Bellarminus, *De Summo Pontifice*, I, París, 1613; íd., *Tractatus de potestate Summi Pontificis*, Monachi, 1712; D. Bouix, *Tractatus de Papa*, París, 1868; P. A. D'Avack, *Sul riconoscimento dello Stato Vaticano da parte dell'Italia e degli altri Stati esteri*, en *Il dir. eccl.* (1929), 382-387; Y. de la Brière, *L'organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, París, 1924-1927; J. de Maistre, *Del Papa*, Barcelona, 1856; J. Ebers, *Der Papst und die romische Kurie*, I, Paderborn, 1916; Fedozzi, *Corso di diritto internazionale*, Padova, 1931; Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, Roma, 1899; L. le Fur, *Le Saint-Siège et le droit des gens*, París, 1930; J. Maritain, *Primauté du spirituel*, París, 1927; G. Pasquazi, *Ius internationale publicum*, I, Roma, 1935; J. B. Saegmueller, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*, I, Freiburg i. B., 1914; Aragonés Virgili, *Historia del Pontificado*, 3 vols., Barcelona, 1946; J. Madoz, *El Primado Romano*, Madrid, 1936.

POSESIÓN. — 1. Concepto general. - La p. (del latín *possedere in aliqua re*) es una situación de hecho, por la cual una persona se encuentra en tal relación con una cosa que puede disponer a su voluntad de ella, prescindiendo de la circunstancia de que sea o no su propietaria.

El código civil español la define: la tenencia de una cosa o el disfrute de un derecho por una persona. Y añade que esta posesión puede tenerse en uno de dos conceptos: o en el de dueño, o en el de tenedor de la cosa o derecho para conservarlos o disfrutarlos, perteneciendo el dominio a otra persona (CCE, arts. 430-432). Se trata de un concepto un poco difícil de comprender y definir.

En el lenguaje común el término p. se usa de ordinario como sinónimo de propiedad, pero jurídicamente se trata de un concepto muy distinto (por esta razón las fuentes romanas observan que: *nihil commune habet proprietas cum possessione:* D. 41, 2, 12, 1). Propietario es aquel a quien ampara el tí-

tulo jurídico perfecto, es decir, el pleno derecho de gozar y de disponer de la cosa con preferencia a cualquier otro, prescindiendo de la circunstancia de que actualmente tenga o no tenga tal derecho su correspondiente ejercicio de hecho (v. *Propiedad*). En cambio, poseedor es aquel que se encuentra de hecho en el goce y disfrute de la cosa, prescindiendo de la circunstancia de que se encuentre o no también en el pleno derecho. Propiedad dice una situación de derecho, p. en cambio dice una situación de hecho, aunque amparada también por la ley y como tal productiva de efectos jurídicos.

Así se entiende la doctrina de los juristas romanos que observaban cómo uno podía ser propietario y no tener la p., tener la p. y no ser propietario, o también tener la una y la otra (*Separata esse debet possessio a proprietate. Fieri etenim potest, ut alter possessor sit, dominus non sit; alter dominus quidem sit, possessor vero non sit: fieri potest, ut et possessor idem et dominus sit:* D. 43, 17, 1, 2). El enfiteuta y el arrendatario poseen la cosa, pero no son propietarios: por el contrario, el cedente y el arrendador son sus propietarios, pero no sus poseedores. En cambio, el que compra la cosa y la administra directamente es su propietario y poseedor al mismo tiempo.

2. Elementos constitutivos y objeto de la p. - En la formación de la p. concurren necesariamente dos elementos: el uno *material*, correspondiente al hecho de la disponibilidad material de la cosa *(corpus possessionis)*; *intencional* o psíquico el otro, representado por la voluntad de tener la cosa a disposición propia con exclusión de los demás *(animus possidendi)*. El encuentro de estos dos elementos determina la aparición de la p.

Cualquier cosa puede ser objeto de p. siempre que jurídicamente sea comerciable. Por disposición legal la p. de las cosas incomerciables *(extra commercium)*, de las cuales no se puede adquirir la propiedad, queda sin efecto. Por el derecho canónico, son *incomerciables* las cosas espirituales (sacramentos, jurisdicción eclesiástica, indulgencias, etc.) y las temporales de tal modo unidas a las espirituales que no pueden subsistir separadas de éstas, p. ej., el beneficio eclesiástico (canon 727). Aunque en rigor estricto la p. no se pueda realizar ni explicar más que sobre cosas corporales, se admite que puede tener por objeto también los derechos: en este caso se llama *cuasi-p.* (o *iuris possessio*).

3. Grados y especies de p. - En el poseedor el *animus*, elemento intencional, es susceptible de diversas graduaciones: a) puede ser sólo *animus detinendi*, esto es, la simple voluntad genérica de tener la cosa de la cual se tiene el disfrute material; b) puede ser el *animus domini (animus rem sibi habendi)*, o sea, la voluntad de tener la cosa como propia, es decir, de ser el verdadero titular del derecho correspondiente a la situación de hecho; c) y puede ser, finalmente, el *animus domini*, acompañado de la *opinio domini*, esto es, la persuasión de que la cosa es realmente propia.

A estas tres graduaciones del *animus* corresponden las tres principales especies de p.

En el primer caso tenemos la p. *natural* o *generica*, llamada también simple detención, propia de todo el que tiene el disfrute material de la cosa. La p. natural se llama p. *precaria* o p. *en nombre ajeno*, cuando quien tiene la cosa la detiene no en nombre propio, sino en nombre y en interés ajeno, como se verifica en el depositario, en el mandatario.

En el segundo caso, tenemos la p. *legítima*, que es la p. natural cualificada por la intención de tener la cosa como propia y conforme con los requisitos requeridos por la ley. Para ser legítima y para tener la correspondiente tutela y eficacia se exige que la p. sea *continua*, no *interrumpida*, *pacífica*, al menos en su momento inicial, *pública*, no equívoca, y *con el ánimo de tener la cosa como propia*.

En el tercer caso existe la p. *de buena fe*, que es la p. legítima a la cual acompaña la convicción de la existencia del título justo, cuyos vicios se ignoran: es decir, la convicción de ejercer un derecho propio, ignorando que con esto se daña el derecho ajeno.

Por ley civil la buena fe se presume, por lo cual corresponde siempre al actor probar la mala fe, y es suficiente que haya existido al principio, es decir, al tiempo de la adquisición de la cosa, según el principio de que la mala fe superveniente no daña *(mala fides superveniens non nocet)*; la buena fe, sin embargo, no vale si la ignorancia depende de culpa grave (CCE, arts. 433-436, 1951).

Para los teólogos ésta es la buena fe *jurídica*, que es necesario distinguir de la *teológica*, la cual consiste en la ignorancia invencible de perjudicar el derecho ajeno, excluye toda culpa, no se presume, pero o existe o no existe, y al contrario del principio *mala fides superveniens non nocet*, debe subsistir por todo el tiempo necesario para prescribir.

Por contraposición la p. de *mala fe* consiste en la detención de la cosa por parte del que tiene conciencia de dañar, poseyendo, el derecho ajeno, o también lo ignora por culpa grave. A su vez el estado de incertidumbre subjetiva acerca de la legitimidad del título, en que se apoya la p., crea la p. de fe dudosa.

4. ADQUISICIÓN Y PÉRDIDA DE LA P. - La p. se adquiere mediante concurso simultáneo de dos elementos que la constituyen, la disponibilidad material de la cosa *(corpus)* y la voluntad de tenerla *(animus)*, *Adipiscimur possessionem corpore et animo, neque per se animo, aut per se corpore* (D. 41, 2, 3, 1; D. 50, 17, 153).

El elemento *corpus* se concreta en la aprehensión física de la cosa mueble o de la insistencia material sobre la cosa misma si se trata de un bien inmueble. Esto se determina directamente con el solo hecho de la *adprehensio* y de la insistencia, cuando se trata de adquisición originaria, o también mediante entrega *(traditio)* de la cosa mueble o *immissio in possessionem* del inmueble si se trata de adquisición derivada. Son formas de la tradición: la *traditio* simbólica o *ficta* (mediante la entrega de un símbolo de la cosa), la *traditio longa manu* (la cosa queda sólo indicada), la *traditio brevi manu* (la cosa está ya detenida por otro título) y el *constitutum possessorium* (un propietario enajena una cosa a otro y conviene con él en retenerla a título de p., p. ej., en alquiler).

El elemento *animus* se determina o mediante declaración explícita o con actos exteriores que inequívocamente lo manifiesten, como la *adprehensio* después de la *traditio*, la toma de p. después de la *immissio in possessionem*, etc.

Con la falta de uno o de ambos elementos constitutivos se pierde la p.

5. TUTELA DE LA P. - En defensa de la p. en los derechos tanto canónico como civil se prevén las llamadas acciones posesorias: la acción de reintegración (*actio recuperandæ* o *redintegrandæ possessionis*) llamada también *actio de spolio* y la acción de manutención *(actio retinendæ* o *manutendæ possessionis)*, practicables según la naturaleza de la p., en los términos señalados por la ley.

La p. *natural* está amparada solamente contra el despojo violento y clandestino mediante la acción de reintegración, practicable dentro del año de sufrir el despojo, fuera del caso de que la cosa fuese detenida por razón de servicio o de hospitalidad (cáns. 1694, 1698).

La p. *legítima*, además de la acción de reintegración, practicable dentro del año, se defiende también en los mismos términos, por la acción de la manutención contra cualquier molestia o perturbación en la posesión de inmuebles, siempre que la p. dure un año, sea continua, no interrumpida, y no haya sido adquirida de un modo violento o clandestino (can. 1695).

La p. de *buena fe* es amparada por ambas acciones de reintegración y de manutención en los términos arriba indicados.

El derecho canónico considera además también la acción de aquisición de la p. *(actio adipiscendæ possessionis)*, en defensa del derecho a la p. de un bien determinado o al ejercicio de un determinado derecho (canon 1693).

Los efectos y tutela de la p. en derecho civil los registra el CCE en los arts. 446 y ss.

Las razones por las cuales el derecho concede una tutela real a la p., en situaciones de hecho a veces objetivamente injustas, se han de buscar sobre todo en la necesidad que toda ordenación tiene de eliminar lo más posible las situaciones jurídicamente inciertas, especialmente en el campo patrimonial, con el fin de garantizar las premisas indispensables para el mantenimiento del orden y de la seguridad pública e impedir que los ciudadanos se muevan a hacer la justicia por sí mismos, creando motivos de violentos conflictos *(ne cives ad arma veniant)*.

6. LA P. EN SU ASPECTO MORAL. - En el campo moral, lo mismo en parte que en el jurídico, la posición del poseedor con respecto a los derechos y a los deberes y de un modo particular con respecto a la obligación de la restitución de la cosa al propietario varía según que la p. sea de buena fe, de mala fe o de fe dudosa.

V. más ampliamente tratado este punto en las voces: *Prescripción*, *Restitución*, *P. de buena fe*, *P. de mala fe* y *P. de fe dudosa*.

Nos limitamos aquí a establecer solamente algunos principios fundamentales.

a) Las leyes civiles acerca de la p. de buena fe (para nosotros las contenidas en el código civil español), en cuanto se juzgan justas y no ofensivas al derecho natural obligan en conciencia y autorizan al posesor de buena fe, si no siempre por sentencia cierta, al menos por sentencia probable, a disfrutar o usufructuar con conciencia tranquila los beneficios indicados que la ley le reconoce. Esto no puede decirse igualmente en el caso de la sola p. legítima, pero no de buena fe.

b) Por consiguiente, el poseedor de buena fe, pasado el tiempo establecido por la ley para la prescripción adquisitiva, se convierte en propietario de la cosa y puede considerarse como tal. Esto vale por sentencia probable incluso para la adquisición de la propiedad sobre las cosas muebles (siempre que no hayan sido robadas directamente o halladas) para las cuales la p. equivale al título, esto es, a la propiedad.

c) Si la buena fe faltare antes del tiempo requerido para la prescripción existe la obligación cierta de restituir la cosa al propietario, quedándole al poseedor el derecho a los frutos y a los demás beneficios de la ley en los términos descritos.

d) Subsistiendo la duda acerca de la legitimidad del título o acerca de la pertenencia de los frutos, el poseedor de buena fe puede en conciencia conservar la cosa hasta que el juez apruebe la reivindicación por parte de tercero. En este caso vale en su favor la presunción grave de derecho, expresada en el conocido axioma de que en la duda es mejor la condición del poseedor *(in dubio melior est conditio possidentis)*.

e) En todo caso son fundamentales en los casos dudosos los principios famosos: *Res clamat ad dominum* (la cosa reclama a su propietario), *Res fructificat domino* (la cosa fructifica para su propietario), *Res perit domino* (la cosa perece para el propietario), *Nemo cum alterius iniuria locupletari debet* (ninguno debe enriquecerse con daño ajeno).

f) El poseedor de mala fe está obligado a restituir la cosa con todos los frutos separados o maduros en el momento de la restitución, y a reparar el daño *(damnum emergens y lucrum cessans)* en cuanto haya sido previsto o fuera previsible. No puede gozar en conciencia del beneficio de la prescripción adquisitiva, reconocido por la ley al posesor legítimo.

g) El poseedor de fe dudosa está obligado a realizar una diligente indagación. Continuando la duda y después de realizadas las oportunas indagaciones puede retener la cosa si al principio estaba en buena fe y también según algunos en el caso de que existiera la duda desde el principio.

7. Eficacia jurídica de la p. en el derecho español. - Además de gozar de la particular tutela concedida por la ley la p. produce directamente una serie de efectos y ventajas *(commoda possessionis)* a favor del titular.

a) *El poseedor de buena fe* (v. *Posesión de buena fe*).

b) *El poseedor legítimo* (no de buena fe): v. *Posesión de mala fe*.

c) *El poseedor natural* goza el beneficio de ser exonerado de la obligación de la prueba en el juicio petitorio, bastándole el solo hecho de la p. *(possideo quia possideo)* para tomar la cómoda posición de demandado. Sin embargo, tiene derecho a defender incluso con la fuerza su p. contra el despojo violento *(vim vi repellere)*. *Zac.*

BIBL. — St. Willelms, *De restitutione facienda a rei alienæ possessore bonæ fidei*, en *Coll. brug.*, 37 (1937), 41-50; G. a Varceno y S. a Liano, *Instit. theol. moralis*, Torino, 1937, p. 222-240; V. Heylen, *De iure retinendi fructus e re eliena perceptos a possesore bonæ fidei*, en *Coll. mechlin.*, 12 (1938), 619-625; V. Heylen, *Tract. de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 197-206, 577-592; M. Iglesias Cubría, *Evolución histórica del concepto de posesión*, Barcelona, 1955; J. Lois Estévez, *Sobre la esencia de la posesión como concepto jurídico*, Madrid, 1955.

POSESIÓN (del beneficio). — 1. Noción. La posesión del beneficio es su ocupación con ánimo de ejercitar el oficio anejo y gozar sus bienes en nombre propio. No basta la colación del título para que uno pueda percibir los frutos del beneficio y hacerlos propios; es necesario que se agregue lo que suele llamarse institución real o corporal, investidura, instalación, esto es, el acto del superior con que uno se pone en posesión actual del beneficio ya obtenido.

Por regla general el que tiene derecho a conferir el beneficio tiene también derecho a poner en posesión, sea por sí mismo, sea por medio de otra persona. Antiguamente correspondía al arcediano la institución tanto de los beneficios como de las dignidades, pero en el derecho vigente si se trata de beneficios no consistoriales la puesta en posesión o institución corporal corresponde al Ordinario del lugar, quien puede delegar para esto a otro eclesiástico (can. 1443, § 2).

2. Condiciones y tiempo de la institución. - La p. de un beneficio consistorial, p. ej., del episcopado se toma regularmente mostrando ante un colegio competente las letras apostólicas con que fué concedido el beneficio; la del abad por la colación de la sede abacial; la de los canónigos con la asignación de su asiento en el coro y en el cabildo; la de los párrocos con la colación de las insignias parroquiales y la entrega de las llaves, etc.

a) La toma de p. del beneficio debe hacerse según el modo prescrito por el derecho particular o aceptado por la costumbre legítima, a no ser que por causa justa y razo-

nable dispense expresamente por escrito el Ordinario de aquel modo o de aquel rito (can. 1444, § 1).

b) El Ordinario del lugar debe señalar el tiempo dentro del cual se ha de tomar p. del beneficio: y si éste fuese sobrepasado inútilmente sin justo impedimento que lo hubiere obstaculizado, debe declarar vacante el beneficio según las normas del can. 138, n. 2 (can. 1445).

Los efectos de la posesión legítima son: la interdicción posesoria (can. 1447), el derecho a hacer propios los frutos, la presunción del título y la posibilidad de la prescripción (canon 1446). *Pal.*

BIBL. — M. PISTOCCHI, *De re beneficiaria iuxta canones*, Torino, 1928; P. CIPROTTI, *Lezioni di diritto canonico*, Padova, 1943, p. 247-249; V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Milano, 1946, p. 100 ss.

POSESIÓN DE BUENA FE. — 1. NOCIÓN. Poseedor de buena fe es aquel que ignora que en su título o modo de adquirir existe vicio que lo invalida (CCE, art. 433). En las relaciones externas se presume la buena fe mientras no exista prueba en contrario.

La posesión de cosa ajena, aunque sea de buena fe, no deja de ser, objetivamente hablando, injusta y por lo tanto existe la obligación de la restitución (v.).

La restitución es un acto que devuelve a un individuo lo que perdió por la violación de la justicia conmutativa, restableciendo así las relaciones normales requeridas por la misma justicia.

A la posesión injusta, aunque sea de buena fe, se aplica por lo tanto el principio de que toda cosa reclama su retorno al propio dueño (*res clamat domino)*, de manera que ninguno puede ser privado injustamente de lo suyo contra su voluntad y quien tiene alguna cosa más de lo que le corresponde debe ser privado de ella para dársela a quien le falta (*Sum. Theol.*, II-II, q. 62, a. 6). Ahora bien, el que retiene una cosa ajena puede encontrarse de buena fe o de mala fe, o también estar en la duda de si la cosa sea suya o no (fe dudosa). Son diversas las obligaciones del poseedor de buena, mala y dudosa fe, por lo que es oportuno considerarlos separadamente. Estas obligaciones son múltiples pudiendo en todo caso afectar a la cosa poseída y a sus frutos, gastos y daños.

2. OBLIGACIONES DEL POSEEDOR DE BUENA FE ACERCA DEL OBJETO RETENIDO AÚN. - *a)* El que posee una cosa ajena de buena fe, salvo el caso de prescripción (v.), debe restituir al dueño la cosa misma si aun existe, o el precio de la misma según el provecho que haya sacado de ella *(in quantum ipse ditior factus est)*, si la cosa ya no existe en sí misma, pero sí en su equivalente, porque repugna al derecho natural que uno se enriquezca con daño de otros (*locupletari non potest aliquis cum alterius iniuria aut iactura*, Regulæ iuris in VI, 47).

b) La restitución de la cosa ajena debe ser hecha cuanto antes sea posible, esto es, apenas el poseedor de buena fe se da cuenta de que tiene una cosa ajena; el que descuida cumplir con esta obligación por su negligencia se convierte de poseedor de buena fe en poseedor de mala fe y está obligado después a resarcir los daños derivados de la dilación de la restitución.

El que de buena fe compró una cosa al que no es su propietario, cesada la buena fe, está obligado a buscar el dueño y, si éste se presenta, a restituirle gratuitamente la cosa, ya que este último por regla fundamental del derecho natural o en general de las ordenaciones positivas tiene derecho a la cosa íntegra y por lo tanto puede reivindicarla gratuitamente.

Sin embargo, el comprador puede demandar al vendedor, el cual de no haberse establecido otra cosa en el contrato tiene la obligación de responder en el caso de evicción del objeto vendido (cfr. CCE, arts. 1475 ss.).

Según la doctrina de los teólogos estas disposiciones del derecho civil se pueden seguir incluso en conciencia.

Sin embargo, se ha de notar que la regla según la cual los antiguos moralistas imponían al comprador de buena fe la obligación estricta en todo caso de restituir la cosa debe ser cuidadosamente determinada en nuestros tiempos. En efecto, en la vida moderna más adelantada, casi todas las cosas son fungibles; porque existen tantas de la misma especie que sin incomodo se pueden adquirir con el dinero. Por esta razón la obligación de restituir pesa más que sobre el comprador sobre el ladrón que retiene la cosa en sí misma o en su valor. Sin embargo, a veces, cuando la cosa robada no es fungible (p. ej., un cuadro antiguo), el dueño puede razonablemente quedar insatisfecho si no se le restituye la cosa misma. Entonces viene la obligación estricta de la restitución incluso para el comprador de buena fe. Sin embargo, los moralistas afirman comúnmente que aquel que de buena fe compró la cosa ajena a un ladrón, puede rescindir el contrato apenas sabe que el objeto adquirido es bien ajeno, y

restituir el objeto mismo al ladrón para recuperar el precio entregado.

3. Obligación del que no está en posesión del objeto ajeno. - *a*) Si la cosa no existe ya ni en sí ni en su equivalente, sino sólo en algún provecho general originado por la cosa misma y el detentor estuvo siempre de buena fe, no está obligado a nada: en efecto, no debe restituir por razón de la cosa poseída *(ex titulo rei acceptæ)*, no existiendo ya la cosa o su equivalente: ni tampoco está obligado a título de daño *(damni illati)*, ya que lo que hizo lo hizo sin injuria formal, o por fuerza mayor o por uso legítimo de la cosa.

En este último caso si el poseedor de buena fe donó la cosa puede estar obligado por caridad (si lo puede hacer sin daño suyo) a advertir al donatario que restituya la cosa a su dueño o a advertir al mismo dueño para que pueda recuperar su cosa.

b) En el caso de que el poseedor de buena fe haya vendido la cosa a un tercero: 1) si el dueño la recobró del comprador debe restituir el precio al comprador si éste la tenía de buena fe; 2) si el dueño no la puede ya recuperar, porque, p. ej., el detentor ha desaparecido, según la opinión más común, no está obligado a nada, si de su venta no obtuvo ninguna ganancia o nada más que los frutos de su propia industria.

La razón es que en este caso él se encuentra como si no hubiese comprado nunca la cosa y no se hace ninguna injusticia al dueño por el hecho de que la cosa haya pasado inocentemente por las manos del comprador convertido después en vendedor. Por lo demás el dueño conserva el derecho a recobrar su cosa y puede reivindicarla donde quiera.

c) Si la cosa no existe ya ni en sí ni en su equivalente, pero utilizando la cosa ajena, aunque haya sido por la propia industria, el poseedor de buena fe se ha enriquecido, está obligado a restituir al dueño el equivalente de su enriquecimiento.

Sin embargo, probablemente el poseedor de buena fe puede retener la ganancia obtenida si hubiese vendido la cosa a un tercero, en cuyo poder la cosa misma hubiere perecido. En efecto, por una parte la cosa ha perecido naturalmente (esto es, sin injusticia para con el dueño); por otra parte el comprador no ha sido sujeto a la evicción.

4. Obligaciones acerca de los frutos de la cosa poseída de buena fe. - Hoy el código civil (art. 451) reconoce al poseedor de buena fe el derecho a los frutos percibidos mientras no sea interrumpida legalmente la posesión.

Se entienden percibidos los frutos naturales e industriales desde que se alzan o se separan. En cambio, los frutos civiles se consideran producidos por días y pertenecen al poseedor de buena fe en esa proporción.

Muchos autores modernos dicen que esta disposición del derecho civil si se verifican las condiciones previstas tienen valor incluso en conciencia, porque el legislador legisla aquí en materia propia y para promover el bien común, favoreciendo la parsimonia, promoviendo la diligencia de los que poseen, tratando de evitar litigios y en general favoreciendo las adquisiciones hechas de buena fe.

Por lo tanto, las condiciones que se requieren para que se pueda aplicar esta disposición civil son: 1) que el derecho no se extienda más allá del tiempo de duración de la buena fe; 2) que esta buena fe no sólo sea tal teológicamente, sino también jurídicamente, esto es, que el poseedor posea el objeto como propietario en virtud de un título capaz de suyo de producir el paso de la propiedad (si en el caso no fuese viciado).

Pero si falta, aunque no sea más que una de las condiciones establecidas, el problema de los frutos se ha de resolver simplemente según la ley natural, la cual exige que sean restituídos al dueño todos los frutos de la cosa aún existente (no los que provienen de la industria privada) o si ya no existen en cuanto el poseedor se ha hecho más rico por medio de ellos.

5. Obligaciones y derechos sobre los gastos hechos por el poseedor de buena fe. - El poseedor de buena fe al restituir la cosa ajena puede retener:

a) los gastos necesarios hechos para conservar la cosa pudiendo en el caso de que no se le abonaran retener la cosa hasta que le sean satisfechos;

b) los gastos útiles con el mismo derecho de retención pudiendo optar el dueño por satisfacer el importe de los gastos o abonar el aumento de valor que por ellos haya adquirido la cosa;

c) los gastos de puro lujo o mero recreo no son abonables al poseedor de buena fe; pero podrá llevarse los adornos con que hubiese embellecido la cosa principal si no sufriere deterioro, y si el sucesor en la posesión no prefiere abonar el importe de lo gastado (CCE, arts. 453-454). *Pal.*

BIBL. — A. Montel, *Il possesso di buona fede*, Padova, 1935; St. Willelms, *De restitutione facienda a rei alienæ possessore bonæ fidei*, en *Coll. brug.*,

37 (1937), 41-50; V. HEYLEN, *De iure retinendi fructus e re aliena perceptos a possessore bonæ fidei*, en *Collationes mechl.*, 12 (1938), 619-625.

POSESIÓN DE FE DUDOSA. — Poseedor de fe dudosa es el que está incierto sobre la legitimidad de la posesión de la cosa.

1. OBLIGACIÓN DE ACLARAR LA DUDA. - El poseedor de fe dudosa, sea que haya dudado al principio, sea solamente en el decurso de la posesión, está obligado a emplear una seria diligencia para deponer la duda, porque de otra manera se expondría al peligro de retener como propia una cosa ajena por su culpable negligencia.

2. DIVERSAS HIPÓTESIS Y OBLIGACIONES EN EL CASO DE PERSISTENCIA DE LA DUDA. - *a*) En el caso en que el poseedor, antes de que surja la duda, tiene la cosa de buena fe, si después de haber hecho una diligente indagación permanece la duda puede con la mayor tranquilidad retener la cosa. La justificación de esto está en el hecho de que en caso de iguales probables derechos o también en la duda persistente es más favorable la condición del que está en posesión de la cosa *(melior est conditio possidentis);* la posesión en efecto comenzada de buena fe crea una mayor presunción sobre su legitimidad, y da al poseedor un derecho que debe prevalecer tanto frente a la propia conciencia como frente a la sociedad *(in foro externo)* si no es vencido por otros motivos o presunciones más fuertes. Ésta es la opinión más acreditada enseñada por los grandes moralistas, sin que se pueda excluir totalmente la otra opinión que prevé la división del objeto entre las partes según el grado de probabilidad.

b) En el caso en que la duda preceda a la posesión es preciso distinguir:

1) Si la posesión comenzó con la duda de la propiedad de la cosa y si se ha despojado a otro de la posesión que tenía, quien lo hizo está obligado a restituir la cosa al poseedor primitivo a no ser que sea evidente que éste comenzó a poseerla de mala fe.

2) En cambio, quien adquirió la cosa con otro título, p. ej., compra, y después de una diligente indagación sigue con la duda de si aquel de quien la compró fuera verdaderamente el dueño de la cosa debe restituir según el mayor o menor fundamento de la duda al dueño probable o, si no es conocido el dueño, a los pobres. La razón de esto es que la posesión, iniciada con fe dudosa, no está totalmente justificada y por lo tanto quien la realiza no puede retenerlo todo; pero por otra parte no se tiene argumento para decir que esté obligado a restituirlo todo.

Sin embargo, puede el poseedor de fe dudosa retener enteramente la cosa cuando con el título de compraventa, donación, etc., sucedió a uno que poseía de buena fe, o entró en posesión por título de ocupación, mientras no comparezca el dueño verdadero. Probablemente no parece que se debe obligar al poseedor a la restitución ni siquiera en el caso de duda, si éste no se ha podido formar una conciencia cierta de la legitimidad de su posesión por medio de principios reflejos, argumentando, p. ej.: por el principio de que no se debe imponer una obligación, si no está probada con certeza *(non est imponenda obligatio, nisi de ea certo constet)* y otros semejantes.

3) En la hipótesis de que uno haya poseído inicialmente con buena fe una cosa ajena y después llegada la duda haya hecho una diligente indagación sin fruto ninguno del verdadero dueño y por lo tanto fundándose en el principio de la posesión haya consumido la cosa, si más tarde comparece el dueño, el p. de fe dudosa está obligado a restituir sólo en proporción a su enriquecimiento real.

4) Cuando ninguno de aquellos de que se duda que sean los dueños del objeto posea de hecho la cosa, si la duda es de igual fundamento, el objeto debe dividirse en partes, según la proporción de la duda. Y si la cosa no se puede dividir es necesario venderla para dividir con el mismo criterio el precio conseguido: o también con el consentimiento de los demás se puede ceder a uno de ellos, el cual se obliga a pagar a los demás la cuota que les corresponde; o también por consentimiento común se puede echar a suertes de modo que quede asignada al que sea favorecido por la suerte.

5) Si se duda si el propio antecesor poseyó con título legítimo o no, se podrá después de haber ponderado la cosa y persistiendo la duda aceptar y conservar la herencia siempre que se esté cierto de que el antecesor la poseyó con buena fe. Porque si el axioma de que «en la duda es mejor la condición del que posee» ha favorecido al antecesor, favorecerá también al sucesor, tanto más cuanto que el antecesor y el sucesor por derecho constituyen una única persona moral.

6) Finalmente, en la duda de que alguno haya comenzado la posesión de buena o de mala fe la presunción está en favor del que posee, porque los delitos no se presumen, sino que deben probarse. Sin embargo, si alguno

se encuentra actualmente de mala fe y duda de que haya comenzado a poseer con la misma mala fe se debe presumir que también en el comienzo él estuvo de mala fe, según la regla *semel malus semper præsumitur esse malus,* esto es, el que una vez ha sido reconocido culpable, ha de ser juzgado siempre tal mientras no se demuestre lo contrario. *Pal.*

BIBL. — ST. WILLEMS, *De restitutione facienda a rei alienæ possessore fidei dubiæ,* en *Collat. brugenses,* 37 (1937), 254-260; V. HEYLEN, *De restitutione facienda a possessore dubiæ fidei,* en *Coll. mechl.,* 12 (1938), 500-502.

POSESIÓN DE MALA FE. — El poseedor de mala fe es aquel que a sabiendas y voluntariamente retiene la cosa ajena.

1. OBLIGACIONES DEL POSEEDOR DE MALA FE ACERCA DE LA COSA POSEÍDA. - *a)* El poseedor de mala fe, como injusto poseedor de cosa ajena, debe restituir la cosa a su propietario, y esto debe hacerlo cuanto antes, si no existe una razón suficiente que justifique la dilación (en este último caso el dueño se mostraría irracionalmente contrario a esta dilación). La restitución debe tener como objeto la cosa en cuestión *(res individua)* y no otra, sea del mismo género o equivalente, ya que el propietario tiene como objeto propio de su derecho aquella cosa determinada que es suya. Exceptúase el caso en que las circunstancias sean tales que justifiquen lo contrario, es decir, tales que hagan al dueño contrario sin razón a una restitución con cosa equivalente. Éste es el caso del ladrón, p. ej., que restituye cosas equivalentes para no delatarse con perjuicio de su propio honor. También la pérdida de la cosa (prescindiendo de que haya perecido o no) autoriza al poseedor de mala fe a restituir en equivalencia. Pero al menos el equivalente debe restituirse, porque el dueño lesionado debe ser indemnizado.

b) La cosa debe ser restituída al dueño legítimo incluso por aquel que la recibió de un ladrón. Sin embargo, si el que a ciencia y conciencia adquirió bienes furtivos no puede de otra manera obtener el dinero entregado, puede lícitamente devolver la cosa al ladrón para que éste resuelva por su cuenta. En este acto no se encuentra nada ilícito; la cosa torna al estado en que se encontraba anteriormente, sin que ulteriormente sea perjudicado el propietario. En caso de evicción, esto es, si el dueño exige la cosa al detentor actual, éste no puede exigir del ladrón el precio de compra, cuando él al adquirirla conocía su procedencia furtiva, a no ser que en el contrato de venta haya sido establecido lo contrario. El poseedor de mala fe, cuando sufre la evicción —y aquí está la diferencia entre el poseedor de buena y de mala fe— es destituído del derecho de compensación, y no sufre por esto ninguna injuria, ya que conociendo en el momento de la adquisición que la cosa es de otro, no goza de la condición que se sobrentiende en toda venta: que la cosa no sea ajena y no sea requerida por su legítimo dueño.

c) La cosa no puede además ser objeto de prescripción —otra diferencia entre el poseedor de buena y de mala fe— por falta de una condición esencial requerida a este fin, esto es, la buena fe.

d) Es un poco complicado el caso en que durante la injusta posesión la cosa haya sufrido una mutación de valor. Para más claridad podemos distinguir una doble mutación de valor: interior y exterior, pudiendo ser esta mutación un efecto de condiciones intrínsecas a la misma cosa o un efecto de circunstancias externas, independientes de ella.

e) Mutación interior: señalamos dos hipótesis que comprenden todo caso posible: 1) si la cosa en poder del poseedor de mala fe ha sido mejorada (prescindiendo de si lo hubiera sido o no en poder del propietario legítimo), debe ser restituída con el mejoramiento adquirido, ya que esta mejora corresponde al dueño *(res enim domino crescit).* El poseedor ilegítimo, sin embargo, puede sustraer el precio de su trabajo personal. 2) En cambio, si la cosa ha sufrido un deterioro con la consiguiente disminución de su valor es necesario examinar si la causa de este deterioro se hubiera verificado o no, si la cosa hubiera quedado en poder de su legítimo propietario.

En el primer caso basta restituir la cosa en el estado en que se encuentra no siendo causa el poseedor de mala fe de ningún daño específico; en el segundo caso, por el contrario, esto es, si el deterioro en poder del propietario no hubiera tenido lugar, el poseedor de mala fe está obligado a restituir la cosa y a compensar el deterioro; de otra manera el propietario sufriría un daño injusto.

f) También en la mutación exterior distinguimos una doble hipótesis: 1) si el dueño hubiese vendido la cosa en el período del aumento de los precios o hubiese debido adquirir una semejante en tal período, el poseedor de mala fe debe restituir el valor ma-

yor de la cosa en objeto: de otra manera el propietario sufriría un daño injusto. Se prescinde de si el poseedor de mala fe posee o no la cosa y si la ha consumido en el período de aumento o de disminución de precio, no mudando esta hipótesis nada de lo que hemos dicho. 2) En cambio, si el dueño hubiese vendido la cosa en el período de disminución de los precios es necesario formular varias hipótesis, no pudiéndose dar un juicio de aplicación general.

Si el dueño hubiese vendido la cosa cuando costaba menos y el poseedor de mala fe la consumió cuando costaba más, la sentencia más conforme con la verdad afirma que el poseedor de mala fe, consumiendo la cosa cuando valía más, es en aquel instante cuando la sustrae al dominio del dueño, originándole un daño conforme al precio del momento; daño que está obligado a restituir.

En el caso de que el dueño hubiese vendido la cosa en el período de depreciación y el poseedor de mala fe la hubiese consumido en este período o le hubiese sido robada (prescindiendo de si esto ocurrió cuando el precio era mayor o menor) según la sentencia que parece más equitativa: es suficiente restituir el precio menor, representando este precio el daño efectivo sufrido por el propietario.

Aun cuando las hipótesis formuladas no comprenden todos los casos, sin embargo ofrecen los principios para su solución, tanto más que en la práctica ordinariamente no se ha de exigir más que la restitución del precio en el momento del hurto, dada la imposibilidad o la grave dificultad de determinar con certidumbre las circunstancias expuestas.

2. Obligaciones del poseedor de mala fe acerca de los frutos. - Los frutos pueden ser tales que representen como una emanación de la cosa, o también ser productos casi exclusivos del ingenio o de la industria humana. En el primer caso es evidente que formando como un todo con la cosa misma corresponden al propietario de ella; mientras que en el segundo pertenecen al que los ha producido con su ingenio y trabajo. El poseedor de mala fe podrá por lo tanto quedarse con los frutos industriales, pero debe restituir los naturales o civiles.

Acerca de estos últimos habrá que restituir todos aquellos que efectivamente ha percibido, incluso cuando el dueño no los hubiera percibido, debiéndose reparar el daño íntegro sufrido por el dueño. El poseedor de mala fe debe además restituir los frutos percibidos por los otros si éstos no han realizado la restitución, ya que es él también causa de este daño por cooperación.

Es evidente que el poseedor de mala fe puede sustraer de los frutos el importe de los gastos hechos para la producción y recolección de los frutos.

3. Obligaciones del poseedor de mala fe acerca de los gastos. - El poseedor de mala fe puede retener el importe de los gastos necesarios, gastos que incluso el propietario hubiera debido hacer para conservar o incrementar la propiedad, de otra suerte éste recibiría además de la restitución de los daños un valor que no le corresponde.

El poseedor de mala fe, en cambio, no goza del mismo derecho respecto a los gastos voluptuarios que no son tanto de utilidad como de ornamento de la cosa, gastos por lo tanto arbitrarios, que el propietario no está obligado a devolver. Puede, sin embargo, llevarse los objetos en que esos gastos se hubieren invertido, siempre que la cosa no sufra deterioro y el poseedor legítimo no prefiera quedarse con ellos abonando el valor que tengan en el momento de entrar en la posesión (CCE, art. 455).

Estas normas de equidad natural son sancionadas por los códigos civiles. Así el código español en el art. que acabamos de citar declara que el poseedor de mala fe tendrá derecho a ser reintegrado de los gastos necesarios hechos para la conservación de la cosa.

En cambio, según la ley civil de otros países, como Inglaterra y Estados Unidos, el propietario no está obligado de ningún modo a reembolsar los gastos hechos por el poseedor de mala fe. Sin embargo, por ser estas disposiciones penales le es lícito al poseedor de mala fe en caso de posibilidad sustraer el valor de estos gastos. En efecto, es evidente, según el derecho natural, que los gastos que redundan en utilidad de la cosa y por lo tanto del propietario exigen de suyo por parte de este último una compensación por la cantidad de la utilidad derivada de ellos.

Se ha de observar además que la utilidad en cuestión se ha de juzgar según criterios tales que resulte efectiva para el propietario, y no se ha de tratar de una utilidad de cualquier género, no pudiéndose obligar el dueño a restituir el importe de los gastos, aunque de algún modo sean ventajosos, si no res-

ponde a ellos una utilidad verdadera proporcionada.

A menudo los mismos gastos voluptuarios son de utilidad haciendo la cosa más preciosa y por lo tanto deben ser compensados. Incluso cuando el gasto fuese de puro ornamento y de ninguna utilidad el poseedor de mala fe puede como hemos dicho sustraer el objeto del gasto, si éste es separable sin daño de la cosa y de su propietario.

4. Obligaciones del poseedor de mala fe acerca de los daños. - El poseedor de mala fe está obligado a reparar los daños de cualquier género, previstos al menos en confuso, por ser causa responsable de estos daños. Se dicen previstos aquellos daños que suelen ocurrir comúnmente, mientras que no se está obligado a reparar los daños extraordinarios que normalmente no era posible prever. El poseedor de mala fe debe por lo tanto reparar tanto el lucro cesante como el daño emergente (v. *Daño*), en tal medida que el propietario posea todo lo que hubiera tenido si la cosa no le hubiera sido quitada.

La medida del lucro cesante y del daño a restituir debe ser determinada por la mayor o menor certeza del propietario de adquirir tal ganancia y evitar tal daño, no obstante todas las circunstancias que podían impedir estas realizaciones.

El interés pecuniario ciertamente debe ser restituído si el dueño hubiera percibido un interés de su dinero. Pero incluso en el caso de que el propietario no hubiera puesto a rédito su dinero considerándose hoy el interés como un fruto civil del dinero, se defiende también comúnmente la obligación de la restitución.

5. Obligaciones del poseedor de mala fe si la cosa furtiva perece en su poder. - Se pueden formular algunas hipótesis principales:

a) La cosa perece en poder del poseedor de mala fe y esto no hubiera ocurrido en poder del legítimo propietario.

En este caso el primero está obligado como causa de la pérdida a restituir la cosa y todos los daños con las determinaciones expuestas anteriormente.

b) La cosa perecida en poder del poseedor de mala fe hubiera perecido también en poder del propietario.

En este caso el poseedor de mala fe no está obligado a la restitución: 1) si la cosa hubiera perecido igualmente en poder del dueño por la misma causa y al mismo tiempo. 2) Si hubiera perecido en poder del dueño al mismo tiempo, aunque por causa diversa, no siendo en tales casos el p. de mala fe causa eficaz del daño, ni habiéndose hecho peor la condición del propietario. Más aún, algunos autores aplican el mismo principio incluso cuando la cosa en poder del dueño hubiera perecido en tiempo diverso.

Esta última regla, sin embargo, no se puede aplicar (y por lo tanto el poseedor de mala fe debe restituir) en el caso en que si la cosa hubiese perecido en poder del dueño éste hubiera obtenido por el seguro una compensación del daño; ni tampoco en el caso en que la cosa hubiera perecido en poder del dueño por culpa o injusticia de un tercero, porque éste estaría obligado a resarcir al propietario según el derecho civil de muchas naciones. El CCE, en su art. 457, determina que el poseedor de mala fe ha de responder del deterioro o pérdida en todo caso, y aun de los ocasionados por fuerza mayor cuando maliciosamente haya retrasado la entrega de la cosa a su poseedor legítimo.

Sin embargo, estas disposiciones pueden considerarse como cláusulas penales que no obligan sino después de la intervención del juez, a no ser que el derecho natural exija la restitución.

c) La cosa sustraída por el poseedor de mala fe hubiera perecido en poder del propietario legítimo.

En este caso se ha de restituir la cosa al propietario lo mismo si el poseedor de mala fe la sacó del peligro que si la cosa ha sido salvada por haber sido sustraída a tiempo. La cosa, en efecto, por el hecho de haber escapado al peligro no deja de ser de su dueño ni cesa el derecho de éste sobre aquélla.

Por el contrario, no se está obligado a la restitución si no pudiéndose salvar la cosa de ningún modo se consumió en el mismo tiempo y lugar del peligro, ya que si la cosa que ciertamente se hubiera perdido pereció se ha de juzgar que no hubiera tenido ningún valor para el propietario. Sin embargo, al juzgar las circunstancias de estos casos es necesaria mucha cautela para no crear el peligro de hacerse ilusiones. *Pal.*

BIBL. — St. Willelms, *De restitutione facienda a rei alienæ possessore male fidei*, en *Collationes brugenses*, 37 (1937), 135-143.

POSITIVISMO. — 1. El p. frente a la moral. - Es un sistema filosófico que consiste en negar al pensamiento humano la facultad de trascender el dato de la experiencia.

Esta actitud filosófica llevada al orden ético destruye los fundamentos de éste, ya que la ética reposa en el trascendente, en el absoluto. Los preceptos morales están destinados a ser aplicados en el mundo de la experiencia, pero no son datos de la experiencia; son exigencias superiores, a las cuales el mundo histórico debe obedecer, y conservarán su valor aunque de hecho los hombres no las obedezcan.

El p. niega todo esto, es decir, niega a la ética todo valor normativo (preceptivo) y a cambio de ella quiere introducir una ciencia de las costumbres, construída sobre el modelo de las ciencias naturales, cuya misión no es la de dictar normas preceptivas a los hechos, sino simplemente de transcribir los hechos. Así la nueva ciencia no enseña ya lo que hemos de hacer, sino que nos explica y cuenta lo que nosotros hacemos.

2. Crítica. - Esta doctrina se encuentra en desacuerdo con la conciencia del deber y con la persuasión de la validez ineluctable de ciertos principios morales (y jurídicos) superiores a todas las transgresiones y negaciones humanas. Para explicar esta conciencia y persuasión, que son dos hechos histórica y positivamente determinados, los positivistas recurren a medios diversos, según las diversas escuelas a que pertenecen. Recordemos la solución evolucionista que busca la raíz de estos dos hechos en la historia y en la prehistoria del género humano, afirmando que los hábitos continuados por largos siglos se han hecho tan fuertes que han tomado el aspecto de deberes categóricos. Las construcciones de nuestra ética son por lo tanto el fruto de una hereditariedad transformante o sublimante.

Junto a esta solución, hoy un poco pasada de moda, podemos poner otra más reciente, llamada sociologista, la cual sustituye a la ilusión histórica del evolucionismo una ilusión actual, cotidiana, por la cual el individuo atribuye a causas misteriosas y ultramundanas lo que le proviene a él de la sociedad en que vive; de donde cree absolutas, trascendentes, obligatorias todas las exigencias sociales, entre las cuales uno de los primeros lugares lo ocupan las que se registran bajo el nombre de la ética.

Además de los defectos propios del p. en general, al p. ético se le puede objetar que ninguna de las soluciones dadas por él al problema del deber es satisfactoria. La conciencia humana sabe distinguir perfectamente un deber de un hábito por arraigado y atávico que sea; y el individuo humano se siente algunas veces obligado a rebelarse abiertamente contra la presión social. Las grandes conciencias se muestran a menudo originales y solitarias. *Gra.*

BIBL. — G. Allievo, *Del positivismo*, Torino, 1883; F. Savio, *Positivismo e volontà*, Roma, 1902; B. Mathis, *Rechtspositivismus und Naturrecht. Eine Kritik des neukantianischen Rechts*, Paderborn, 1933.

POSTULADOR. — 1. Noción. - *a*) Según el can. 2003 del CIC, todo fiel o grupo de fieles tiene derecho a pedir la introducción de una causa de beatificación o de canonización al competente tribunal eclesiástico y, admitida la petición por la competente autoridad eclesiástica, a promover y llevar el proceso hasta el fin, esto es, hacerse actor en este proceso, sea personalmente, siempre que sea sacerdote, sea, como ocurre de ordinario, por medio de un procurador legítimamente constituído (can. 2004, § 1).

El que promueve y lleva el proceso, sea como actor personalmente, sea como procurador en nombre de otros, se llama p. (canon 2004, § 2).

El p. desempeña, pues, las partes: 1) de actor en un proceso de beatificación o de canonización de modo análogo al actor de un proceso civil; 2) en la función litúrgica de la beatificación misma postula, esto es, pide la publicación del decreto correspondiente y en la función de la canonización por medio de un abogado consistorial la inscripción del Beato en el catálogo de los Santos.

b) El p. debe ser sacerdote, secular o religioso, con sede fija en Roma (can. 2005). Si obra como procurador debe exhibir al tribunal su mandato legítimo, esto es, hecho según las normas canónicas (can. 1659) y aprobado por la Sda. Congr. de Ritos (canon 2006). En cada causa se admite solamente un p.; pero como el p. mismo no puede personalmente promover el proceso, fuera de Roma tiene derecho a hacerse sustituir por mandato legítimo por otros que se llaman vicepostuladores (can. 2005). Si el p. tiene el mandato solamente para una causa determinada se llama simplemente p.; en cambio, si ha sido designado para todas las causas de una Orden se llama p. general. El mandato del p. termina por los mismos motivos legítimos por los que termina el mandato de otros procuradores en el derecho canónico (canon 2008).

2. Deberes. - *a*) El p. y los vicepostuladores deben jurar el llamado *iusiurandum ca-*

lumniæ, esto es, que procederán durante todo el proceso según la verdad y que no usarán de fraude ninguno (can. 2037, § 4).

b) Les corresponde a ellos hacer todas las prácticas para la proclamación del Beato o del Santo; en particular: promover la causa ante el Ordinario del lugar competente y tratarla, esto es, hacer la búsqueda de todos los escritos del Siervo de Dios para el llamado proceso de escritos *(processus scriptorum)* (can. 2047, § 1); indicar los testigos para el proceso informativo; escribir los artículos sobre la vida, la fama, las virtudes, los milagros y la doctrina del Siervo de Dios (objeto del proceso), los cuales deben ser mostrados al promotor de la fe (v.) y sobre los cuales han de ser interrogados los testigos; introducir la causa ante la Sagrada Congr. de Ritos; pagar todos los gastos del proceso, administrando el dinero recogido de los fieles para este fin según las instrucciones especiales de la Sta. Sede. *Led.*

BIBL. — LAMBERTINI (Benedetto XIV), *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Bononiæ, 1734 ss.; A. LAURI y A. M. SANTARELLI, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis*, Roma, 1929.

POSTULANTADO. — 1. NOCIÓN. - P. (del lat. *postulare*, pedir) es un período de tiempo en el cual quien desea entrar en una religión es considerado jurídicamente como aspirante a ella y sometido a una prueba preparatoria para el noviciado para un primer examen sobre su vocación y sobre sus aptitudes.

2. DATOS HISTÓRICOS. - Como instituto jurídico obligatorio es más bien reciente, aunque en sentido genérico sus comienzos se pueden remontar a los orígenes mismos de la vida religiosa. Para las religiones masculinas fué Clemente VIII quien impuso en 1603 una prueba antes de la toma del hábito para los conversos de las Órdenes Mendicantes. La práctica se extendió después a otras religiones, pero fué impuesta como ley sólo en 1901 por un decreto de la Sda. Congr. de Religiosos. Para las religiones femeninas encontramos el primer indicio de un verdadero p. canónico en las constituciones de las congregaciones de votos simples de los siglos XVIII-XIX, que revisadas y corregidas por la Sda. Congregación crearon en breve tiempo un verdadero y propio instituto jurídico que pasó primero a las Normas de 1901 y después a la legislación piana de 1917. Para las monjas la Sda. Congr. de Religiosos hizo obligatorio el p. por un decreto de 15 agosto 1912.

3. DERECHO ACTUAL. - Actualmente el código de derecho canónico impone el p. para las religiones femeninas y para los conversos de las religiones masculinas de derecho pontificio y diocesano (can. 579). No parece que se requiera para la validez del noviciado y de las subsiguientes profesiones. El p. canónico debe ser al menos de seis meses íntegros, excepto que las Constituciones dispongan de otra manera.

Siendo el fin preciso del p. preparar a la vida religiosa el Código impone a los Superiores que cuiden de que las casas destinadas a los postulantes sean modelo de perfecta observancia (can. 540). Los postulantes no tienen obligación formal de observar las Constituciones y Reglas de la religión, sin embargo tienen el deber de practicarlas, derivado de su libre sujeción a los Superiores y a la disciplina de la religión. A los postulantes se les puede dar también un hábito especial diverso del de los novicios y de los profesos (can. 540). *Mand.*

BIBL. — A. LARRAONA, en CpR, XVI (1935), 144 s.; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 129.

PRECARIO Y COMODATO. — 1. NOCIÓN HISTÓRICA. - P. es un contrato gratuito por el cual se concede el uso de una cosa mientras el concedente no revoque la concesión.

P. *(precarium)* entre los romanos era la concesión precaria *(precibus)*. Era muy frecuente en la antigua sociedad romana. No se consideraba un contrato (aunque se debe enumerar entre los contratos innominados), porque no había relaciones obligatorias y el concedente en cualquier momento podía ejercer la acción real para recuperar el objeto de cualquiera que lo tuviese. Con la protección de la posesión el precarista fué considerado como posesor y si era turbado en su posesión, o despojado, era tutelado por los interdictos posesorios; pero estos interdictos no valían contra el concedente *(rogatus o precario dans)*, porque éste oponía la *exceptio precariæ possessionis*. Después el concedente obtuvo el *interdictum quod precario* (forma más fácil de la acción real). En el derecho de Justiniano el p. significó la simple detención de la cosa *(precario possidere, esse in possessione*, esto es, *pro alieno possidere)*.

2. EL COMODATO P. EN EL DERECHO CANÓNICO Y CIVIL. - El derecho canónico vigente en materia de contratos acepta como es sabido el derecho civil de cada nación (can. 1529). En el CCE el comodato existe cuando una de

las partes entrega a la otra alguna cosa no fungible para que use de ella por cierto tiempo y se la devuelva. El comodato es esencialmente gratuito. El comodante conserva la propiedad de la cosa prestada y el comodatario su uso.

El comodatario está obligado a satisfacer los gastos ordinarios para la conservación de la cosa prestada; si ésta se entregó con tasación y se pierde, aunque sea por caso fortuito, responderá el comodatario del precio a no haber pacto en que expresamente se le exima de responsabilidad. En cambio, no responde de los desperfectos que pueda tener la cosa por sólo el efecto del uso y sin culpa suya.

El comodante no puede reclamar la cosa prestada sino después de concluido el uso para que la prestó. Si no se pactó la duración del comodato ni el uso a que había de destinarse la cosa prestada y éste no resulta determinado por la costumbre de la tierra, puede el comodante reclamarla a su voluntad. En caso de urgente necesidad el comodante podrá reclamar la restitución (CCE, artículos 1740-1752).

3. Corolarios morales. - El comodatario o precarista al retener la cosa debe usar aquella diligencia que usaría el buen padre de familia en sus cosas y debe responder de los daños que por dolo o por culpa grave fuesen ocasionados a la misma cosa. Finalmente, debe restituir la cosa a su debido tiempo. Los gastos ordinarios son a cargo del comodatario. *Sir.-Tr.*

BIBL. — V. Scialoia, *Il «precarium»*, Roma, 1878; P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, Roma, 1934, p. 505-508; M. Moreno Mocholí, *El precario*, Barcelona, 1951.

PRECEDENCIA. — 1. Noción. - Como término técnico en derecho canónico p. significa el derecho a la exhibición externa, de honor y a especial reverencia debida a alguna persona física o jurídica, el cual derecho se manifiesta principalmente en tener un puesto más honroso delante de los demás en las reuniones o manifestaciones públicas, por ej., en las procesiones, en los Concilios o Asambleas eclesiásticas, etc. Se puede decir que la p. es una exigencia natural en toda sociedad jerárquicamente ordenada y así ocurre en la Iglesia.

2. Reglas que determinan la p. - En el derecho canónico la p. se ordena con reglas generales y especiales. Hay reglas especiales en el CIC para los Cardenales (cáns. 233, 236, 237, 239), para los Legados Pontificios (can. 269), para los Patriarcas, Primados y Arzobispos (can. 280), para los Obispos (canon 347), para los Vicarios Generales (canon 370), para los Cabildos (can. 408), para los Arciprestes (can. 450), para los Párrocos y Vicarios parroquiales (can. 478), para los Religiosos (can. 491), para las Asociaciones eclesiásticas (can. 701).

Salvas siempre estas reglas especiales, entre las reglas generales se han de notar principalmente las siguientes (can. 106):

a) El que representa a otra persona obtiene la p. según el grado a que pertenece el representado, exceptuados algunos casos en los Concilios y Asambleas similares.

b) El que tiene alguna autoridad sobre otras personas tiene también la p. ante las mismas, p. ej., el Metropolitano ante todos los Obispos de su provincia, el Superior religioso o la Superiora religiosa ante sus súbditos, aunque éstos tengan un orden más elevado.

c) Entre las diversas personas de las cuales ninguna tiene autoridad sobre las otras, la p. corresponde a la que tiene un grado más elevado, esto es, una autoridad o dignidad más alta u otra preeminencia; así corresponde la p. en primer lugar a los Cardenales, después a los Legados Pontificios, Patriarcas, Primados, Metropolitanos y Arzobispos en su provincia, a los Obispos en su diócesis, etc. Si diversas personas tienen el mismo grado la p. corresponde al que entre ellos tiene un orden más elevado; si pertenecen al mismo orden la p. se determina por la ancianidad en el grado, después en el orden y finalmente en la edad.

d) Procediendo colegialmente el clero secular precede al clero religioso, los religiosos preceden a los laicos (can. 491).

e) Estas reglas se aplican análogamente a las personas jurídicas. El rito (latino u oriental) no tiene ningún influjo sobre la p.

f) El Ordinario del lugar puede en caso urgente decidir controversias relativas a la p. Su decisión obliga en este caso aun a los exentos cuando proceden colegialmente con otros, y contra ella no se permite recurso con efecto suspensivo, sino sólo devolutivo a la Sta. Sede. *Led.*

BIBL. — P. Vito, *Note canoniche sulla p.*, Verona, 1924; F. Mannacio, *Ius præcedentiæ*, Monteleone, 1926; G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Lublin-Brasschaat, 1932, p. 553-568; A. Larraona, en CpR, 4 (1923), 172 ss.

PRECEPTO. — 1. Noción. - Es un mandato dado por un Superior competente o en vir-

tud de su potestad dominativa o de su potestad de jurisdicción, pero (en este segundo caso) restringido a personas particulares o dado a la comunidad en cuanto tal por un período limitado. El p. es por lo tanto un mandato al que falta una u otra propiedad esencial de la ley. Si se da a la comunidad o para el bien común falta por lo menos la perpetuidad y no dura más que un tiempo determinado o la vida de quien lo ha dado. Pero por lo general y propiamente el p. indica el mandato dado al individuo en particular o a individuos en particular.

Difiere de la ley porque puede proceder no sólo de la potestad de jurisdicción, sino también de la dominativa (del padre, del marido, del señor o amo), porque ya que principal y directamente busca el bien privado y no el público; porque no está limitado por el territorio, sino que se refiere a la misma persona y la sigue adondequiera que vaya *(ossibus hæret)*.

En realidad este p. es impuesto o para el foro interno y busca la tutela únicamente del bien espiritual del súbdito o para el foro externo, esto es, para ordenar el gobierno de la sociedad, para que sean evitados los escándalos, impedidos los delitos y custodiada la disciplina eclesiástica. El primero cesa al cesar el poder de quien manda y toda su eficacia se explica en conciencia y por esto cae sólo en el campo de la moral pura; en cambio, el segundo puede ser ordenado incluso judicialmente y cesa una vez que cese el mando del Superior a no ser que haya sido impuesto por un documento escrito o en presencia de dos testigos (can. 24). Si el que prescribe omite esta solemnidad se juzga que se conforma con la regla común, por la cual los preceptos se limitan al tiempo del gobierno y no hay lugar a la ejecución coactiva en el foro externo.

Hasta ahora la doctrina del p. era bastante imprecisa y había sido oscurecido aún más por las controversias. El Código de derecho canónico ha disipado varias dudas. Sobre todo dos cuestiones han sido resueltas: *a)* que el p. obliga incluso fuera del territorio, lo cual negaban los más fuera de los casos en que el p. emanase de un poder no limitado al territorio o surgiese de un pacto o fuese confirmado por un pácto; *b)* que no cesa necesariamente al cesar la jurisdicción del que lo ha ordenado: lo cual negaba también la mayor parte.

Se ha introducido además la condición de la escritura o de los dos testigos presentes.

2. Divisiones. - Además de la distinción entre p. emanado de un Superior con potestad dominativa, o también de jurisdicción; además del p. que ejerce su fuerza de obligación en el foro externo o también en el foro simplemente interno; existe la división: *a)* entre p. territorial y personal; el p. se presume de suyo *personal*, pero puede tenerse también el p. *territorial*, que obliga sólo en el territorio para el cual ha sido impuesto; *b)* entre p. *temporal* (que cesa por su naturaleza en el momento previsto) y p. *perpetuo* (que no cesa si no es por intervención del Superior con dispensa, revocación, etc., o también por imposibilidad de observancia, cesación del fin pretendido con la imposición del p. mismo o con la cesación del poder del Superior, salvo algunas excepciones); *c)* entre p. dado a una persona física y a la comunidad, en cuanto tal; a este propósito se ha de observar que aun cuando se dé individualmente a todos los miembros de la comunidad no por esto el p. se da a la comunidad en cuanto tal; *d)* entre p. no dotado de sanción penal y p. dotado de sanción penal. Este último es uno de los llamados remedios penales.

3. El p. como remedio penal. - a) *Noción.* El p. se considera aquí como una orden con la conminación de una pena. El p. debe indicar al súbdito el acto preciso que se ha de hacer o evitar. Constituye así en realidad un remedio penal más grave que la admonición y que la corrección; tiene un poco el valor de sentencia de condenación, con condición suspensiva.

b) *Reglas de aplicación.* El Superior, por regla general, debe usar antes los remedios de la admonición y de la corrección, para llegar al p., porque el código permite recurrir a este último solamente cuando hayan sido empleadas infructuosamente las admoniciones y las correcciones o se prevé su ineficacia. La ineficacia por lo demás no debe presumirse fácilmente y además el Superior antes de recurrir al p. habrá de procurar reunir las pruebas suficientes para establecer la gravedad del escándalo dado, de la ocasión próxima del delito o la existencia de un desorden social bastante grave.

En cuanto al procedimiento, el p. para tener valor en juicio debe ser dado como cualquier otro por escrito o ante dos testigos. Se ha de distinguir, finalmente, el p. penal con el cual se impone un acto o se ordena su omisión bajo conminación de una pena de la pena irrogada por p. *(per modum præcepti)*, para el cual v. *Pena*. *Pal.*

BIBL. — Anón., *Qu'est qui différencie en droit canonique la lex du præceptum*, en *Le canon contempor.*, 44 (1922), 85-86; H. a S. Familia, *De legitimo documento canonis 24*, en *Anal. ord. Carmelit. excalc.*, 3 (1928), 247-51; M. Cabreros, *El precepto penal*, en *Illustr. del clero*, 23 (1929), 361-364; 24 (1930), 35-39; G. Michiels, *Normæ generales iuris canonici*, I, Lublin, 1929, p. 507 ss.; A. Van Hove, *De legibus*, Roma-Mechliniæ, 1930, n. 353-371; F. Roberti, *An censura l. s. per præceptum constituta sit reservata*, en *Apollinaris*, 6 (1934), 341 ss.

PRECEPTOR. — 1. Naturaleza y datos históricos. - El vocablo p. equivale al nombre de educador o maestro en las casas privadas. Mientras las escuelas no se hicieron comunes y obligatorias por parte del Estado la instrucción era casi un privilegio singular de casta. Toda Corte y todo príncipe tiene sus propios preceptores o ayos para los hijos que habían de prepararse para las armas y para una cultura digna de su grado de nobleza. Junto a las páginas oscuras de esta institución existen también otras luminosas para la historia de la educación (cfr. P. Ruiz Amado, *Historia de la educación y de la pedagogía*, Barcelona, 1947). Se trataba de personas respetables que cumplían en las familias señoriales con un gran sentido de dignidad y de responsabilidad el oficio de educar y enseñar a los niños y a las niñas. Era una instrucción literaria y científica y una educación o preparación a la vida civil de los pequeños.

2. Nobleza de la misión. - Si educar quiere decir «preparar y cultivar en el niño aquellas semillas de donde germinará la flor de la virtud y en la vida futura el fruto de una eterna felicidad» (Dupanloup, *De la Educación*, v. I), se comprende fácilmente la nobleza de la misión del p. o de la institutriz. Ellos «cooperan con la gracia divina — decía Pío XI de f. m. — a formar el verdadero y perfecto cristiano: esto es, Cristo mismo en los regenerados por el bautismo (cfr. encíclica *Divini illius Magistri*, 31 diciembre 1939; cfr. también: S. J. Crisóstomo, Hom. 50 in Mat.). El p. o institutriz (como todo educador) prepara la suerte de sus alumnos para ésta y para la otra vida, trabaja por el bienestar de la vida individual y social.

3. Requisitos intelectuales y morales. Si el fin o ideal a que debe mirar y tender la educación es formar el hombre completo en todos los aspectos y perfecto en todos los elementos de su naturaleza como son el alma, el espíritu, la inteligencia y la voluntad, de aquí han de nacer los requisitos para poder ser un buen p. o institutriz.

Estos requisitos se pueden agrupar en dos clases:

A) Dotes naturales: a) *Vocación particular* para la educación e instrucción de los niños. Sin esta vocación el p. o institutriz sería un asalariado cualquiera. b) *Preparación moral.* ¡Cuántos por motivos de inconsciencia, amoralidad e incluso de degeneración contaminan el cuerpo y el alma de los niños que les son confiados! c) *Carácter* cuanto más completo, equilibrado, afable, digno y humilde; fe limpia y cristiana. La educación es una generación y sólo los vivientes engendran vivientes; ninguno puede dar lo que no tiene. d) *Celo ardiente*, prudente y constante. No podrá nunca ser buen p. o institutriz el que es iracundo, nervioso, mudable de carácter.

B) Dotes adquiridas: a) *Intelectuales:* ciencia y pedagogía que el educador debe adquirir con el estudio, recordando que la ignorancia es la raíz del pecado. b) *Morales internas:* amor a los niños, prudencia y piedad. La virtud del niño debe ser como la consecuencia de un sistema de verdades y prácticas vividas por el educador, las cuales son como el faro y la guía de su conducta. c) *Morales externas* o de comportamiento: gravedad, igualdad de ánimo, autoridad, ejemplo: el que educa no ha de desmentir nunca con las obras lo que enseña con las palabras.

4. Responsabilidades morales. - La primera obligación del p. o institutriz es la de hacer que los padres puedan estar seguros de sus hijos tanto en el aspecto físico como educativo y todavía más bajo el aspecto moral. Pecaría por lo tanto gravemente el p. o institutriz que fuese gravemente negligente en la instrucción, la educación y vigilancia de los niños que ha de custodiar. No se pueden excusar fácilmente de pecado los preceptores o institutrices que llevan a los niños a lugares peligrosos o de escándalo público. El p. o institutriz por lo tanto no sólo responde de lo que habrá hecho malo, sino también del desorden que ha dejado crecer por su inacción y más aun por su escándalo.

Encargado de la educación de toda el alma el p. o institutriz debe trabajarla entera, formando en el niño el concepto de lo «lícito» y de lo no «lícito», el respeto al propio cuerpo y al alma propia, a la moralidad, urbanidad, etc. El natural y el sobrenatural no han de ignorarse mutuamente: entre ambos concurren a formar el hombre y el precepto cristiano. Pecaría un p. o institutriz que tratase de ganar el favor del niño dejándole seguir en todo su voluntad, sin preocuparse de las consecuencias que esto ha de tener en

cias de carácter politicosocial. A este respecto existe una larga experiencia histórica que se ha enriquecido recientemente con la intervención creciente del Estado en la vida económica y las profundas alteraciones operadas en el mercado por circunstancias excepcionales como las guerras.

De ordinario el p. político es impuesto en períodos de gran penuria de determinados productos, especialmente de demanda rígida, sobre los cuales la oferta puede abusar de su posición de privilegio respecto a la demanda.

Pueden fijarse también precios políticos superiores a los que se tendrían en el mercado en tutela de determinadas categorías de operarios (ejemplo particularmente importante el de los salarios); en cuyo caso la intervención pública tiende a asegurar una remuneración anticuada desde un punto de vista social.

2. Observaciones morales. - En líneas generales y en principio estas intervenciones son plenamente legítimas y pueden ser obligatorias; se debe tener presente, sin embargo, que la aplicación del p. político a un nivel inferior al del mercado libre implica expansión de la demanda y contracción de la oferta, y análoga reacción, pero de signo opuesto existe en el caso de p. político fijado en nivel superior al del mercado. De aquí la necesidad de una intervención ulterior de la autoridad para vincular las variaciones de la demanda y la oferta: escandallos, declaración de mercancías, controles, etc.

Los abusos e inconvenientes que nacen de estas situaciones de equilibrio inestable y el costo de los controles relativos deben sugerir mucha cautela en el uso del p. político limitando las circunstancias particularmente graves. Una larga y permanente aplicación de los precios políticos supone una economía controlada. *Gol.*

BIBL. — C. Bresciani-Turroni, *Introduzione alla politica economica*, Torino, 1942.

PREDICACIÓN. — 1. Noción. - Como síntesis general, p. en sentido lato significa la continua y perenne propaganda oral de la Revelación divina por medio de la Iglesia, o lo que es lo mismo: el mensaje doctrinal apostólico, continuado por la Iglesia.

Como acto particular es la exposición oral en nombre de la Iglesia de las verdades cristianas ante la comunidad de los fieles adultos, eclesiásticamente reunida. O con más precisión, la p. es la comunicación de la palabra revelada por boca del predicador competente eclesiástico. En esta definición se ponen de relieve los elementos constitutivos y las notas características de la p.: *a*) presentación oral; *b*) palabra de Dios; *c*) comunidad de fieles adultos reunidos en nombre de la Iglesia; *d*) misión eclesiástica (can. 1328).

Por lo tanto, la p., en cuanto tal, de un orador en particular no puede ser considerada como hecho aislado, libre e independiente, meramente personal del orador (aunque a él se le atribuye como acto libre moral); más bien está en íntima armonía causal con el magisterio de la Iglesia, del cual trae su vida y del cual no puede separarse, siendo una función y manifestación de la vida de la Iglesia. Por lo tanto, el magisterio eclesiástico constituye el órgano central de todas las predicaciones (cfr. cáns. 1322, 1327), el cual pone en viva relación entre sí y con él todas las funciones particulares del ministerio oratorio.

2. Funciones de la p. - Para la humanidad que había de ser salvada la verdad era el bien primero e indispensable. Así, en efecto, la enseñanza fué una acción vital del Redentor que comenzó predicando (Mat., 4, 17) y proclamando: *Yo soy la luz del mundo, Yo soy la verdad.* En Cristo apareció la palabra esencial de Dios, el camino, la luz de los hombres; en Él toda gracia y verdad se hizo personal (I Jn., 4, 17). El complemento de la acción revelante de Jesús lo hicieron con la p. los apóstoles (Act., 1, 1 s.).

A este gran concepto se ha atenido siempre la p. La Iglesia, heredera universal del Salvador, desde el día de su fundación, es depositaria del magisterio apostólico, poseedora e infalible maestra de las verdades sobrenaturales; su palabra es un hecho (y un mandato) puesto por Dios para el desarrollo de la obra redentora (cáns. 1322-1323).

3. Relación de la p. con el sobrenatural. Predicar es función de vida para la Iglesia, absolutamente necesaria, y pertenece a sus inalienables derechos soberanos (Mat., 28, 9; Marc., 16, 15). La Iglesia es esencialmente no sólo orante, sino ante todo docente-maestra, como su Cabeza y Fundador es Maestro en sentido singularísimo. Predicar, por lo tanto, es función de la Iglesia, obra al mismo tiempo de Dios y de los hombres, síntesis unitiva de lo humano y de lo divino, de lo natural y de lo sobrenatural. Reconocer esto es ley suprema y condición de vida de la verdadera y sólida p.; porque de la determinación de este principio depende la esencia y la eficacia de la p. misma. La esencia y el principio de la p. no los podemos fijar por vía filosófica y

a priori, ni tampoco por la idea de la religión, sino que debemos deducirlo de la Revelación divina. El grito de gracia y de victoria: Y el Verbo se hizo carne *(Et Verbum caro factum est)* anuncia también la humanación de la palabra de Dios.

Debemos, por lo tanto, considerar la p. no como un resultado de una evolución civil-natural, sino como un acto libre creativo de Dios. Ni el cristianismo ni su propagación son puro efecto de evolución natural. Cristo es el primer predicador y también la sustancia de la p. misma. Sin revelación positiva no habría p. ninguna; sin revelación en Cristo y por Cristo no habría p. cristiana. Ésta se funda en una base puesta por el mismo Dios y como la p. apostólica anuncia en nuestros días a Jesús sólo por virtud y en virtud de la autoridad divina (I Ped., 4, 11). El contenido es siempre el Evangelio, según el precepto del Señor (cfr. Marc., 16, 15; Mat., 24, 14; II Cor., 4, 5; I Cor., 1, 23).

4. P., INSTITUCIÓN DIVINA. - Basta esta relación esencial interior de la p. con el sobrenatural, con la revelación para darle su carácter específico, de donde no se la puede tomar por una especie de género retórico general, como hermana de la elocuencia profana.

Predicar no es sinónimo de pronunciar discursos ni es tampoco sinónimo de conferencia religiosa en general. Predicar quiere decir manifestar a la humanidad hechos y doctrina de salvación, especialmente todo lo que hizo y enseñó el Divino Salvador; y por la predicacion darle a conocer y rendir testimonio de él (Act. 20, 20). Si la p. renuncia a esta relación causal con la Revelación, la elocuencia sagrada se convierte en profana. La denominación palabra de Dios caracteriza la p. como creación específica e institución divina, apartándola del circulo de los actos simplemente naturales y humanos. ¡Así se comprenden la elevación y la profundidad que ha de tener el orador sagrado! Así se comprende la grave advertencia de S. Agustín sobre la necesidad que tiene él predicador de orar por sí y por los demás (*orando pro se ac pro illis quos allocuturus sit ante quam dicat:* De Doctr. Christ., 4, 15).

5. PELIGROS QUE SE HAN DE EVITAR EN LA P. El orador sagrado no puede ni debe posponer el elemento sobrenatural, esto es, la palabra de la salvación al elemento humano, olvidando lo que decía Cristo mismo de su p., esto es, del carácter sobrenatural de su doctrina (Mi doctrina no es mía. sino de aquel que me envió: Jn., 7, 16).

El adagio tal vez demasiado seductor en nuestros días: «a los hombres modernos hay que predicarles a la moderna», se ha de tomar con mucha prudencia. Las verdades de la fe son inmutables y no podemos racionalizarlas para adaptarnos a un espiritu determinado del tiempo fugaz y mudable. El hombre, si el Evangelio tiene que ser para él doctrina de salvación, debe inclinarse ante la santidad y objetividad del mismo y admitirlo en su conciencia como energía real y voz de Dios.

La p. perdió siempre eficacia cuando se hizo demasiado humana o mejor demasiado mundana. En el púlpito el sacerdote es el orador sagrado, no el filósofo y el sociólogo, ni el periodista ni el literato; cuando más será todo esto, pero con grandes restricciones. El fin de la predicación es la salvación de las almas, no el de halagar o agradar al auditorio, recoger alabanzas y aplausos. Si este fin faltare no sólo peca el predicador, sino que priva también a su palabra de aquella eficacia divina prometida por Cristo a sus apóstoles y seguidores. *Tar.*

BIBL. — *Reglamento sobre la predicacion promulgado por la S. C. Conc.*, 28 junio 1917; A. DE MAESTER, *Compendium J. C.*, III, Brugis, 1926; J. L. ALLGEIEN, *The canonical obligation of preaching in parish churches*, Washington, 1949; L. LUYPAERT, *Le travail de la predication et la vie spirituelle du prétre*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 5 (1950), 332 ss.; C. BAYLE, *La predicación sagrada*, Barcelona, 1918; J. REY, *Verbum Dei*, Santander, 1945; REMÍREZ MUNETA, *La oratoria sagrada*, Madrid, 1956.

PREFECTO APOSTÓLICO. — 1. OFICIO DEL P. APOSTÓLICO. - Es el prelado que, en nombre del Sumo Pontifice, rige con potestad ordinaria una parte del territorio misional, en que la fe se ha establecido hace poco y hay por lo tanto pocos fieles y misioneros. (La parte del territorio misional dependiente de él se llama Prefectura Apostólica.) El P. Apostólico no es con frecuencia Obispo, pero tiene en su territorio la autoridad del Obispo residencial (salvo limitaciones de la Sta. Sede), con otras muchas facultades delegadas. Durante su oficio y en el propio territorio tiene los privilegios honoríficos de los Protonotarios apostólicos participantes y puede dar todas las bendiciones reservadas al Protonotarios apostólicos participantes y pueigualmente consagrar cálices, patenas y altares portátiles; conceder la indulgencia de 50 días y conferir la confirmación (v.), la

el futuro, permitiendo toda flojedad o capricho. No puede un p. o institutriz sin grave culpa alejar a los niños de sus padres, esto es, enfriarles en el afecto hacia los mismos. Más aún, debe trabajar el ánimo de los niños para que éstos amen y estimen a sus propios padres.

La misión del p. o de la institutriz no es una profesión cualquiera. La venalidad en el educador haría fallar cualquier principio de educación. Por otra parte, sólo el espíritu cristiano, la piedad y la oración pueden inspirar y dar la fuerza, constancia y paciencia necesaria para soportar las faltas, la apatía, la pereza, la desobediencia del educando. ¿Como mantenerse siempre tranquilos, serenos, sin demostrar nunca mal humor o cólera aun en las dificultades, sin la fe? Unir la bondad materna que perdona con la prudente severidad paterna que corrige; vivir sin que se reconozca su trabajo, no estar seguro de obtener los efectos queridos y esperados; más aún, temer que tal vez a los pocos años un edificio levantado con tanta ilusión se vendrá al suelo; sólo la oración y la confianza en Dios serán el sostén seguro de todo p. o institutriz.

5. Posición jurídica. - La posición jurídica del p. o institutriz se discute entre los civilistas; los más la asimilan a la condición de los domésticos cualificados, siempre que no haya particulares contratos entre las partes interesadas. Pero pueden ser asimilados también a los maestros. V. también *Maestro*. *Tar.*

BIBL. — V. al pie de *Maestro*.

PRECEPTOS DE LA IGLESIA. — 1. Noción. Se llaman así algunas veces las leyes eclesiásticas (v. *Ley eclesiástica*) o divinas (véase *Leyes positivodivinas*), a las cuales la Iglesia ha dado los últimos retoques para su aplicación práctica. En el catecismo piano se llaman preceptos generales de la Iglesia las leyes con las cuales la Iglesia, aplicando los mandamientos de Dios (v. *Decálogo*), prescribe a los fieles algunos actos de religión y determinadas abstinencias (sobre el significado jurídico de la voz *Precepto*, v. la voz correspondiente). Suelen enumerarse cinco, pero la lista podría ser más detallada o sintética: *a*) oír misa entera todos los domingos y en las demás fiestas de precepto; *b*) no comer carne los viernes ni en los demás días prohibidos; c) confesar por lo menos una vez al año y comulgar en tiempo de Pascua; *d*) ayudar a la Iglesia en sus necesidades, contribuyendo según las leyes o costumbres al sostenimiento del culto y clero; *e*) no celebrar solemnemente las bodas en los tiempos prohibidos.

2. Objeto de los p. de la Iglesia. - Sobre la materia del primer precepto, v. *Santificación de las Fiestas;* sobre la materia del segundo, v. *Abstinencia y Ayuno;* sobre la materia del tercero, v. *Comunión, Confesión* y *Pascua;* sobre la materia del cuarto, v. *Clérigos (Bienes de los)*, *Beneficio eclesiástico*, *Diezmos*, *Limosna de la Misa*, *Tasas eclesiásticas;* sobre la materia del quinto, v. *Matrimonio (Forma de)*.

3. Estudios de los p. de la Iglesia en la teología moral. - Forman objeto de la teología moral especial. Algunos autores, considerando más bien el aspecto vitalista y psicológico, dividen la materia de la moral especial según las diversas virtudes y entre las diversas virtudes se distribuye entonces la materia de los p. de la Iglesia. En cambio, otros autores considerando más el aspecto deontológico y preceptista de la moral distribuyen y tratan la materia según el esquema de los mandamientos del decálogo y de los p. de la Iglesia. *Pal.*

BIBL. — A. Lanza y P. Palazzini, *Teologia morale generale*, Roma, 1952, p. 34-35.

PRECIO. — 1. Naturaleza. - P. es la condición según la cual se desenvuelve el cambio y se expresa por la relación entre la cantidad del bien recibido y la del bien cedido. Éste normalmente es la moneda, de manera que el p. se indica por la relación entre la cantidad del bien y la cantidad de moneda, considerados en el cambio.

Los precios se determinan en un mercado como consecuencia de todas las condiciones que caracterizan su equilibrio, como son, el costo de producción, los gustos de los productores, las cantidades de servicios o bienes ofrecidos y cedidos, las condiciones en que se encuentran los operarios. Estas circunstancias crean para cada bien un nivel de demanda y oferta. En un mercado perfecto, en la llamada condición de competencia libre (v.), para una mercancía determinada se forma un p. único, al cual se acomodan las cantidades que se venden y se compran. Posiciones diversas de equilibrio se realizan si el mercado se encuentra en condiciones distintas, p. ej., competencia imperfecta (v. *Competencia, Regimen de*), monopolio (v.), oligopolio.

La teoria economica moderna ha dado un gran desarrollo a estos tratados asi como a las cuestiones relativas a la correlación en la formación y dinámica de los precios, dependientes de las relaciones de competencia y complementariedad que subsisten entre las mercancías cambiadas.

2. OBSERVACIONES MORALES. - Se halla muy difundida la opinión de que la imposición de un p. diverso del de equilibrio en la condición de libre competencia perfecta se traduce en daño del organismo social; pero esta tesis no tiene en cuenta adecuadamente el antagonismo de los intercambiantes y de las respectivas posiciones de fuerza que siempre están presentes, aunque con diversa intensidad, en un mercado concreto. Caso particular evidente de estas posiciones de fuerza es el del salario (v.). Así surge el concepto del p. justo, como correctivo de las consecuencias más graves de excesivas diversidades de fuerza entre los contratantes. El p. *justo* (v.) implica una intervención externa en el mercado y es por lo tanto un p. *político* (v.), aun cuando todo p. politico es de presumir que sea p. equitativo en el significado indicado.

Otras calificaciones ampliamente usadas del concepto de p. son: a) p. *corriente* en relación con el p. de estimación que no es precio resultante de los cambios en el mercado, sino precio nominal; b) p. *medio*, deducido de la media de los precios corrientes (v. también *Compraventa*).

El interés, el descuento, el salario, etc., indican particulares tipos de p. *Gol.*

BIBL. — I. FISCHER, *Recherches mathématiques sur la théorie de la valeur et des prix*, París, 1917; E. SELLA, *Dottrina del valore*, Padova, 1931.

PRECIO JUSTO. — 1. NOCIÓN. - P. justo es el que corresponde al valor de la cosa que se compra. Puede ser legal (esto es, fijado por la ley), común, vulgar o natural (sumo, ínfimo, medio) y convencional (para objetos fuera del comercio, p. ej., cuadros célebres, objetos antiguos, etc.).

Existiendo el precio legal hay que observarlo en conciencia (salvo las excepciones en tiempo de emergencia cuando el precio es manifiesta y enormemente lesivo del interés individual) tanto más que generalmente es bastante remunerativo.

Si el precio legal generalmente no se observa, ni el legislador lo hace observar de hecho con providencias eficaces, o si el cambio de circunstancias lo hacen evidentemente injusto, como, p. ej., cuando por la rápida depreciación de la moneda y el rápido aumento del costo de producción los vendedores perderían en lugar de obtener una equitativa ganancia (p. ej., el 10 o 15 % neto), entonces se puede seguir el precio común o vulgar, de manera que el vendedor no pida más que lo que comúnmente se estima el máximo y el comprador no dé menos de lo que comúnmente se estima el mínimo.

2. P. JUSTO Y PRECIO CORRIENTE. - El precio común lo llaman también algunos *corriente*. Pero conviene no caer en equívocos. Nadie dirá que sea siempre un p. justo o corriente en el sentido de común o natural el precio corriente de ciertos géneros en mercado libre. Sería lo mismo que aprobar el mercado negro (v. *Bolsa negra*), condenado por todos los hombres sensatos; lo mismo que favorecer a los que tienen por fin el enriquecerse a costa de la necesidad pública. Hay que distinguir por lo tanto el precio corriente justo (aunque no exista de hecho), basado en la común estimación o valoración no de sólo los vendedores, sino de los vendedores y de los compradores, del precio corriente injusto (aunque generalmente sea aceptado — a la fuerza, para no morir de hambre, etc. — de los compradores). Suponiendo que en un país sean corrientes la mentira, el hurto o la blasfemia, etc., no se podra decir nunca que sean cosas lícitas.

El precio común (o corriente en el sentido de común, o vulgar, o natural) supone, pues, no sólo la estima o valoración común de los vendedores y de los compradores, sino supone también que los compradores expresan su juicio libremente, y no obligados por la necesidad; o también que el p. es valorado por persona capaz, equitativa y desinteresada. *Pal.*

BIBL. — E. IASSENS, *Le juste prix*, Liège, 1920; CH. GIDE, *Formation et évolution de la notion du juste prix*, París, 1922; O. VON NELL-BREUNING, *De obiectiva ratione pretii justi*, en *Periodica mor. can. lit.*, 18 (1929), 3-16; A. VALENSIN, *Le juste prix*, Lyon, s. d.; G. KISELSTEIN, *De iusto pretio rerum*, en *Revue ecclé. de Liège*, 18 (1927), 246-253; V. A. DEMANT, *The just price*, Giessen, 1930; A. SANCLOZ, *La notion du juste prix*, en *Rev. Thom.*, 45 (1939), 285-308; M. R. MANFRA, *Alcune riflessioni sui prezzi politici*, en *Riv. intern. di scienze sociali*, 54 (1946), 280-299; M. DEBOLINI, *I prezzi e la teoria quantitativa delle merci e della moneta*, ibid., p. 217-221; J. ASPIAZU, *Los precios abusivos ante la moral*, Madrid, 1941.

PRECIO POLÍTICO. — 1. CONCEPTO. - Es el precio fijado por la autoridad en medida diversa de la que tendría libremente en el mercado. Los precios políticos son sugeridos por motivos extraeconómicos frente a exigen-

primera tonsura (v.) y las órdenes menores (can. 294, § 2).

2. PROPREFECTO. - Apenas llegado a su territorio el P. Apostólico, si no tiene un coadjutor con sucesión futura, debe designar cuanto antes un sacerdote idóneo que tendrá el título de Proprefecto, al cual conferirá si quiere servirse de él en el gobierno de la prefectura, poderes delegados. El Proprefecto sucede de derecho *(ipso iure)* al P. Apostólico si éste muere o es impedido en su jurisdicción; en este caso el Proprefecto tiene todos los poderes ordinarios y delegados del P. Apostólico muerto o impedido, pero debe advertir a la Sta. Sede, para que provea cuanto antes al nombramiento de un Prefecto; entretanto también él se nombrará un sustituto. En el caso de que no existan ni el Proprefecto ni el sustituto citados sucede por derecho en el gobierno de la prefectura, mientras la Sta. Sede no dispone otra cosa, el misionero que tenga las letras de presentación más antiguas y entre varios misioneros de las mismas condiciones el más anciano en el sacerdocio (can. 309).

3. NOMBRAMIENTO Y FACULTADES DEL P. APOSTÓLICO. - El P. Apostólico es nombrado por la Sta. Sede con carta de la Sda. Congr. de Propaganda Fide: toma posesión con la exhibición de la carta de nombramiento a aquel que entretanto rige la prefectura y cesa en su oficio del mismo modo que cesan los demás Ordinarios, a diferencia de los cuales, sin embargo, es amovible *ad nutum S. Sedis.*

El P. Apostólico tiene el derecho y el deber de gobernar la misión tanto en las cosas espirituales como en las temporales y goza por esto del poder legislativo, judicial y coercitivo.

No teniendo cabildo catedral el Prefecto habrá de constituir un consejo compuesto al menos de tres misioneros, entre los más antiguos y más prudentes, a los cuales pedirá su opinión, al menos por carta, en los negocios más graves y más difíciles. El sínodo diocesano, que el Prefecto no puede convocar, es sustituído por la Congregación, a la cual al menos una vez al año deben ser convocados los principales misioneros de uno y otro clero.

Para las relaciones del Prefecto con los misioneros apostólicos y con los religiosos, v. los cáns. 295-298.

Aun cuando el Prefecto no está obligado a la visita *ad limina*, debe sin embargo enviar cada cinco años a la Sda. Congr. de Propaganda Fide una relación sobre el estado de la Iglesia. Está obligado igualmente a la residencia y a la visita de la prefectura, cuando tenga necesidad de ello; debe aplicar la Misa *pro populo* en once festividades más solemnes y erigir el archivo tanto ordinario como secreto (v.). Tendrá además especial cuidado en la formación del clero indígena (cáns. 293-305). *Fel.*

BIBL. — AN., *De munere et officiis Vicarii et Præfecti apostolici secundum præsens ius*, en *Period. de re mor. can. liturg.*, 9 (1921), 19-34; V. BARTOCCETTI, *Ius constitutionale Missionum*, Torino, 1947, n. 41, 47, 56; A. PUGLIESE, *De Vicario delegato in territoriis missionum*, en *Apollinaris*, 6 (1933), 196-217; C. FARRE, *De iis qui vicariatum vel præfecturam apostolicam sede vacante vel impedita regunt*, en *Antonianum*, 3 (1928), 191-212; 321-332.

PREJUICIOS SEXUALES. — 1. SOBRE LA CONTINENCIA. - Juzgamos útil señalar algunos de los p. sexuales más comunes, muchos de los cuales acarrean graves daños morales y biológicos al individuo y a la humanidad.

Un primer grupo de estos prejuicios se refiere a la continencia (o abstinencia sexual) y se expresa en los siguientes puntos: *a)* la continencia es imposible; *b)* la continencia es perjudicial a la salud; *c)* es útil instruir sexualmente a la juventud; *d)* todo depende del sexo.

Sobre la pretendida imposibilidad de la continencia y sobre los daños físicos y psíquicos que se derivan al individuo que la practica, v. lo que dijimos en la palabra *Abstinencia.* Numerosos jóvenes por lo demás se conservan castos sin que esto perjudique de ningún modo su salud o su rendimiento en el trabajo y sin ninguna repercusión nociva sobre su futuro matrimonio. Es propio, si acaso, de los individuos abandonados a la lujuria la verificación de un desgaste precoz de las energías vitales con fenómenos de impotencia que además de hacer estéril su matrimonio perturban profundamente la vida conyugal y repercuten sobre la salud somatopsíquica del mismo sujeto. Sin tener en cuenta los peligros de enfermedades venéreas que fatalmente amenazan a ambos cónyuges, sobre su fecundidad y sobre el bienestar de la prole.

En cuanto a la conveniencia de la llamada educación sexual, v. en la voz correspondiente.

Por lo que se refiere, finalmente, al concepto moderno del pansexualismo, según el cual la humanidad es siempre y solamente dirigida por el sexo en sus más diversas manifestaciones y sublimaciones, este prejuicio que recibió de Freud y de otros muchos científicos una especie de sello científico se ha

demostrado que es más bien fruto de conceptos doctrinarios que de realidades determinadas. En el mismo campo del psicoanálisis a la *libido* freudiana se han asociado y en parte la han sustituído los conceptos adlerianos de la *voluntad de la potencia* y del *complejo de inferioridad*. Y cada día se ve mejor la irracionalidad de querer reducir a los angostos confines de la sexualidad todas las manifestaciones humanas, la suma heterogénea de ideales, de propósitos y de acciones que caracterizan la vida del hombre.

2. Sobre la igualdad de los sexos. - Notemos, finalmente, un prejuicio que se difunde cada vez más: aludimos a la pretendida igualdad de los sexos, según el cual no debiera subsistir ninguna diferencia de vida, de actividad, de trabajo, de costumbres, etc., entre el hombre y la mujer.

Esta igualdad es puramente utópica, ya que no tiene ningún fundamento biológico y tiende sólo a asegurar una independencia económica y social plena a la mujer: tanto es así que ésta después de haber alcanzado la emancipación continúa queriendo hacer valer las milenarias prerrogativas adquiridas en virtud de su pertenencia al sexo débil, de sus especiales condiciones de gestante y de madre.

La moral cristiana —orgullosa de haber dado a la mujer una dignidad y un prestigio antes desconocidos — no puede menos de reprobar el moderno espíritu igualitario que deforma la personalidad femenina y mina profundamente el hogar doméstico con desprecio de las leyes biológicas. Éstas enseñan entre otras cosas que al individuo del sexo masculino le corresponde el sostén y la defensa de la familia, mientras que a la hembra le corresponde la crianza y protección de la prole. La anatomía nos enseña que todo es diverso entre el organismo masculino y el femenino: dimensiones óseas, peso y desarrollo de los músculos, glándulas endocrinas, esfera intelectivoafectiva. La fisiología a su vez nos muestra las profundas diferencias funcionales existentes en los diversos sistemas y aparatos de los dos sexos: de donde las conocidas divergencias cualitativas y cuantitativas de capacidad y resistencia laboral. Los más modernos conocimientos en el campo de la herencia advierten que la mujer (y no el hombre) transmite electivamente a la prole las cualidades o los defectos de la estirpe, de manera que ella es la verdadera conservadora y propagadora de la sanidad del tronco familiar al cual pertenece. *Riz.*

BIBL. — L. Scremin, *Diccionario de moral profesional médica*, Barcelona, 1952, p. 276 ss.

PRELADO. — 1. Noción. - En sentido propio son prelados todos aquellos que tienen jurisdicción ordinaria en el foro externo (canon 110). Son por lo tanto prelados los Obispos y cuantos tienen autoridad episcopal o cuasiepiscopal; los que en las Sdas. Congregaciones vienen los primeros después de los cardenales; los Auditores de la S. R. Rota y otros —no muchos— de los Oficios de la Curia Romana. Son prelados regulares los Superiores generales y provinciales de las religiones clericales exentas.

Los demás que tienen el título de p., sea en la Curia como fuera, son honorarios: así los Protonotarios Apostólicos y los prelados domésticos. Entre éstos merecen particular mención los cuatro llamados de *fiocchetto* (Vicecamarlengo de la Sta. Romana Iglesia, Auditor y Tesorero de la Rev. Cámara Apostólica, Mayordomo de Su Santidad) y los cuatro prelados palatinos (Mayordomo de Su Santidad, Maestro de Cámara, Auditor de Su Santidad, cuyas funciones se encargan al Secretario de la Signatura Apostólica y Maestro del S. Palacio Apostólico, v.).

2. Colegio de prelados. - Algunos prelados se reúnen en colegios, con particulares reglamentos, oficios y privilegios; constituyen los colegios prelaticios: los Protonotarios Apostólicos de número, los Auditores de la S. R. Rota, los Clérigos de Cámara, los Votantes de Signatura (a los cuales se unen sin formar colegio los Refrendarios de Signatura). Todos los prelados tienen especiales insignias y honores y en lo que se refiere al título, compete el título de Excelencia Reverendísima a los Prelados de *fiocchetto*, a los Patriarcas, a los Obispos, a los Prelados Asesores secretarios de las Sdas. Congregaciones, al Secretario de la Signatura Apostólica, al Decano de la S. R. Rota y al Sustituto de la Secretaría del Estado.

3. P. nullius. - Una figura propia es el P. *nullius*, es decir, el P. dotado o no del carácter episcopal, el cual rige con poder cuasiepiscopal un territorio exento de la jurisdicción de otros Obispos, por lo cual se llama prelatura *nullius (diœceseos)*. Es equiparado en todo al Abad *nullius* (cfr. can. 319). *Fel.*

BIBL. — V. Falaschi, *La gerarchia ecclesiastica e la famiglia pontificia*, Macerata, 1824; T. Ortolan, *Cour Romaine*, en DTC, III, 1931-1933; N. del Re, *La Curia Romana: cenni storico-giuridici*, Ciudad del Vaticano, 1941; P. Torquebiau, *Cour pontificale*, en DTC, IV, 726-729; P. Vito, *Privilegi dei Protonotari Apostolici*, en *Palestra del clero*, 22 (1943), p. 23-24.

PREMEDITACIÓN. — 1. Concepto y elementos de la p. - La p. es la resolución criminosa que impulsada por un motivo singularmente malo desemboca en la actuación después de haberse prolongado, con tenacidad siempre idéntica y continua. No surge naturalmente apenas se ha pensado el delito, sino cuando se comienza a formular el propósito de cometerlo. Las circunstancias tradicionales del ánimo frío y pacato *(frigido pacatoque animo)* y de la maquinación del delito no son esenciales al verdadero concepto de la p. a cuya sustancia en cambio pertenece la permanencia invariable y constante del motivo, de la determinación y dirección de la voluntad y de la esencia concreta del delito a cometer. Es de secundaria importancia el factor tiempo en el brote y concreción de la p. Voluntad relativamente anormal y p. son términos antitéticos en cuanto no puede querer tenazmente el que no está dotado de la capacidad normal de querer. Aferrarse al propósito delictivo quiere decir no sólo haber resistido al influjo de los elementos de crítica y a los motivos inhibidores comunes, sino también impedir que la conciencia, dominada por la idea delictiva, permita el que vuelvan a brotar estos disuadentes. Aun el motivo debe tener una causa particularmente mala porque evidentemente no basta un motivo común o no especialmente determinado hacia aquel particular delito.

2. Su valoración. - La p. se considera como circunstancia agravante de la responsabilidad en cuanto demuestra cálculo, frialdad, determinación firme y refleja y por lo tanto mayor pervicacia y peligrosidad en el delincuente. La doctrina y la jurisprudencia admiten la ilogicidad de la p. en un enfermo mental, en el cual la idea del mal asume normalmente la forma del impulso, y la irresistibilidad del impulso no es compatible con una libre capacidad de querer, con una decisión responsable y continuada de cometer el delito. Se admite también la incompatibilidad de la p. con la provocación (v.), la cual hace obrar por impulso de reacción casi incoercible, que evidentemente no se concilia con una decisión meditada.

3. En el derecho canónico. - El derecho canónico, siguiendo la tradición romana, no considera la p. como causa agravante especial del delito, sino más bien como elemento de medida del dolo, en el cual el primer grado está representado por el ímpetu, esto es, por el impulso; el segundo por la deliberación y el último por la p. que hace que se consideren detenidamente el pro y el contra del delito, y hace que se dispongan los medios oportunos para la ejecución no en un clima enturbiado por el ímpetu o la reacción, sino en una atmósfera de determinación perfectamente consciente. Quedan, sin embargo, también en el ámbito canónico algunos indicios de p. en cuanto que el can. 2206 considera elemento agravante la imputabilidad, la pasión voluntariamente excitada *(Passio voluntarie et deliberate excitata vel nutrita)*, cuando la voluntad mueve directamente, excitándolos, los sentimientos acrecentando el odio y suscitando la consciente y decidida resolución de cometer el delito. De suyo el que piensa y vuelve a pensar en el delito en estado de pasión no tiene menor capacidad de meditar y querer que el que lo piensa y vuelve a pensar en estado de calma. La pasión no es sino la exasperación del deseo y sería un contrasentido que la amenaza de la pena, instituída precisamente para desempeñar el oficio de contraestímulo a ciertos deseos, cayese en aquellos casos en que precisamente hay más necesidad de ella.

4. En teología moral. - En teología moral p. es sinónimo de intención (v.) deliberada y es una circunstancia agravante. *Pug.*

BIBL. — F. Carnelutti, *Teoría general del delito*, Madrid, 1952; De Marsico, *Coscienza e volontà nella nozione del dolo*, Napoli, 1930; F. Fuster, *Homicidio voluntario*, en *Razón y fe*, 56 (1920), 501-507; F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, Roma, s. a., p. 88 ss.

PREMONICIÓN. — 1. Definición. - Es un término usado en metapsíquica (v.) para indicar los fenómenos paranormales de previsión del porvenir; fenómenos que se definen también con los vocablos: *precognición, metagnomia, clarividencia,* etc.

2. Frecuencia. - Las manifestaciones premonitorias se encuentran sólo excepcionalmente en los sujetos normales y casi siempre sólo cuando éstos se encuentran en estado de conciencia disminuída (sueño, hipnosis); aparecen en cambio con particular frecuencia en algunos *médiums.*

Numerosos investigadores han desarrollado extensas encuestas sobre los fenómenos premonitorios (recordemos el estudio efectuado por la *Society for Psychical Research* de Londres sobre un millar de casos determinados); y han concluído que la hipótesis de una fortuita coincidencia había de ser excluída frente al conjunto de los hechos investigados.

3. Consideraciones. - Numerosas y diversas son las hipótesis interpretativas, formuladas en torno a la p.; pero ninguna de las

interpretaciones dadas —sean de orden psicológico, filosófico o físicomatemático— es bastante a satisfacer las exigencias del pensamiento científico.

Por lo que se refiere a las hipótesis que pueden ser aceptadas por los estudiosos católicos, v. la voz *Metapsíquica*.

Aquí debemos más bien explicar una cuestión que suele presentarse a propósito de la p. Algunos quieren poner en el mismo plano las manifestaciones premonitorias y las profecías; esta pretendida identidad es insostenible, ya que la profecía es siempre una revelación de índole sobrenatural, obrada por Dios para la salvación de los hombres.

Esto lo encontramos documentado en toda la historia del Antiguo Testamento, que encuentra su plena verificación en el Nuevo. No se trata, por lo tanto, de un fenómeno aislado o de una serie de fenómenos dispares, sino de la historia entera del pueblo hebreo prevista y predicha, momento por momento, por los profetas mayores y menores. Las profecías no tienen por lo tanto nada de común con los fenómenos paranormales de la p. *Riz.*

BIBL. — E. SERVADIO, *La ricerca psichica*, Roma, 1930; FRATE FUOCO, *Occultismo*, Alba, 1941.

PRENSA. — 1. IMPORTANCIA. - Siendo un medio de comunicación de las ideas que penetra por todas partes en forma de libros de cualquier dimensión, de periódicos, revistas, folletos, carteles, etc., la p. constituye hoy día uno de los medios más eficaces de apostolado y de propaganda religiosa y por otra parte uno de los canales más propicios por los que se nutre la incredulidad y la inmoralidad. La p., especialmente la periodística, tiene la enorme potencia de formar y dirigir la opinión pública y posee una fuerza decisiva en casi todos los ramos de la vida social. De aquí su excepcional valor y su gran responsabilidad.

2. LIBERTAD DE P. - La libertad de palabra y por lo tanto de p. es uno de los derechos naturales y fundamentales de la persona humana, derecho que encuentra sin embargo sus límites en el objeto de la obra impresa y en las circunstancias de su publicación. Con respecto al objeto la libertad vale solamente para lo que es verdadero (o al menos discutible) y honesto; lo falso y lo inmoral no tiene ningún derecho de existencia y mucho menos de propaganda. Más aún, debe ser suprimido positivamente, porque a gran parte de los lectores les faltaría el juicio necesario para distinguir la verdad del sofisma y la fuerza moral necesaria para resistir a la tentación de las lecturas perversas (*Syllabus*, n. 79; León XIII, Enc. *Libertas*, 20 junio 1888). Sólo para evitar daños mayores se puede tolerar la publicación de ideas falsas e inmorales. Y por esta razón en el caso práctico la libertad de p. se toma a menudo como una tolerancia, un permiso de lo que de suyo puede ser malo, a la vista de un bien mayor. El bien mayor sería evitar el peligro de despotismo por parte de una autoridad humana como es el Estado.

Con respecto a las circunstancias de la publicación la libertad de p. es legítimamente limitada por justas consideraciones de prudencia y de oportunidad. Por estas razones es lícita y a menudo recomendable una censura (v.) previa o prohibición posterior por parte de la autoridad, sea civil o eclesiástica. Así obra la Iglesia, mientras que el Estado, en régimen democrático, por la citada preocupación de evitar el peligro de despotismo (a menudo excesiva y artificiosamente alimentada), rehuye semejantes providencias, excepto en períodos de emergencia. Esto no se puede decir que sea totalmente y siempre oportuno y favorable para la tutela de las buenas costumbres.

4. NOTAS MORALES. - La p. mala (libros y revistas) es uno de los principales medios de corrupción. El apostolado de la buena prensa debe constituir una de las principales actividades en el campo católico de nuestros días, combatiendo la p. mala y promoviendo la buena económica y culturalmente. Los periódicos católicos deben ponerse al servicio de la verdad y de la moralidad, posponiendo a este deber cualquier consideración de provechos económicos. Autores y editores de libros y escritos peligrosos cometen un pecado de escándalo y participan además en todos los pecados que se cometen por causa de estos libros, al menos en cuanto son vagamente previstos. Escribir en periódicos y revistas que de ordinario ofenden a la religión y las buenas costumbres es una cooperación, justificable solamente por graves y proporcionadas razones; el CIC lo prohibe expresamente si no es por una causa justa según el juicio del Obispo (can. 1386, § 2). V. también *Biblioteca, Cooperación, Lecturas, Escándalo, Tipógrafo. Dam.*

BIBL. — L. GUIGONNET, *Il clero e la stampa*, Udine, 1916; A. VERMEERSCH, *La tolerance*, París, 1912; A. PAGANO, *Sul fondamento e sui limiti della libertà giuridica di manifestazione del pensiero*, Tivoli, 1927; V. DE CARIA, *La libertà di stampa*, Roma, 1949.

PRESCRIPCIÓN Y USUCAPIÓN. — 1. Noción y división. - Del lat. *præscriptio (præscribo)*, esto es, título, disposición, excepción hecha en juicio al actor. Tal como se entiende hoy en la legislación civil y eclesiástica la p. es un medio con el cual por el decurso del tiempo y el concurso de determinadas condiciones uno adquiere un derecho o se ve liberado de una obligación o consigue la extinción de una acción.

Se divide en p. *adquisitiva* o usucapión y p. *extintiva*. La primera confiere un nuevo derecho *(in re)* y era llamada por los romanos *usucapio* (v. la clásica definición de Modestino : D. 41, 3, 3); la otra nos libra de una obligación, y se llama p. extintiva o liberativa. En la Edad Media se introdujo (y todavía permanece en la ley) la p. *presuntiva*, fundada en la cual transcurrido cierto periodo de tiempo, más bien breve, la ley presumía la extinción de algunas deudas. Esta forma ha quedado en las modernas legislaciones, pero impropiamente pasa bajo el nombre de p., ya que más bien se trata de una presunción.

El origen próximo e inmediato de la p. es el derecho positivo, aun cuando el origen remoto inmediato haya de buscarse en el derecho natural. En efecto, cuán consentáneo sea al derecho natural este instituto lo muestra espléndidamente Gallo (1, D. 41, 3).

Argumentando del bien común el jurisconsulto romano demuestra la necesidad de la p. en virtud de las siguientes razones : *a)* para que no queden por largo tiempo y casi siempre inciertos los derechos de propiedad; *b)* para poner término a los pleitos; *c)* para evitar en los poseedores preocupaciones y temores que los retraerían del trabajo intensivo de sus fincas; *d)* para castigar finalmente la pereza y negligencia de los que no se cuidan de reivindicar a tiempo sus propias cosas.

Por todas estas razones que en último análisis se reducen a una exigencia del bien público decimos que la p. tiene sus raíces en el derecho natural. A las leyes civiles corresponde después el determinar en materia de justicia las líneas, a menudo generales, del derecho natural, por lo que los moralistas enseñan de común acuerdo que las condiciones prescritas por la ley civil para la p., generalmente hablando, y hechas como veremos las debidas restricciones, tienen valor no sólo en el foro externo, sino también en la conciencia.

Hemos de añadir que la Iglesia, incluso en su legislación, ha considerado y considera la p. como modo legítimo de adquisición de la propiedad. Se puede ver en los cánones del Conc. Later. IV (Cat. 41 : Denz. 439), en las Decretales, c. 3, X, 2, 26, y en el CIC, que canoniza el instituto de la p. incluso para los bienes eclesiásticos, tal como existe en las diversas legislaciones civiles (can. 1508), salvo el caso de contradicción con el derecho natural (can. 1512) y canónico (cáns. 1510-1511), reserva ésta que se ha de tener siempre en cuenta en las leyes civiles. El juicio moral, en torno a las leyes que regulan la p., puede así diferir de región a región.

Nuestro tratado considera el derecho canónico y el español.

2. Condiciones. - Como hemos observado la p. es un medio de adquisición o de liberación ligado al curso de cierto período de tiempo y a condiciones determinadas. De estas condiciones, sin embargo, algunas consideran la p. adquisitiva, otras la extintiva o liberativa; otras, finalmente, una y otra.

A) *Condiciones para la p. adquisitiva o usucapión* son : la posesión, la buena fe, el título.

1) *Posesión*. Es necesaria la posesión legítima, esto es, o la retención de la cosa o el goce del derecho a prescribir, efectuado por nosotros mismos o por medio de otros que tengan la cosa o ejerciten el derecho en nuestro nombre (CCE, arts. 1941 ss.). La posesión es legítima cuando es continua, no interrumpida, pacífica, pública, no equívoca y con ánimo de retener la cosa como propia. Hay que retener la cosa como propia *(animo domini)*, ya que la p. debe ser ante todo dominativa. Además, la posesión debe ser pública y no clandestina, a fin de que la persona contra la cual corre la p. pueda reivindicar su derecho; debe ser cierta y no dudosa, porque de otra manera difícilmente se encontraría la segunda condición, la buena fe; no interrumpida y pacífica, continua, esto es, hasta el último día, sin interrupciones naturales o civiles.

La p. no es continua si es interrumpida y entonces debe comenzar de nuevo. La interrupción puede ser natural o civil (art. 1943); esta última se verifica por la citación judicial hecha al poseedor, aunque sea por mandato del juez incompetente, siempre que no fuere nula por falta de solemnidades legales, porque el actor desistiere de la demanda o dejare caducar la instancia o el poseedor fuere absuelto; se produce igualmente interrupción civil por el acto de conciliación o por cualquier reconocimiento expreso o tácito que

el poseedor hiciere del derecho del dueño (arts. 1945-1949).

2) *Buena fe.* Es necesaria además la *bona fides,* que es la persuasión firme por la cual se juzga prudentemente que se posee la cosa que se retiene como propia.

Se divide ordinariamente en *teológica* y *jurídica:* la primera se refiere más bien a la persuasión subjetiva, la otra a la persuasión que se basa en cualquier título externo sin ningún vicio de forma.

La *buena fe teológica* puede ser tomada en sentido estricto (persuasión incluso especulativa que excluye que la cosa sea de otro o que por lo menos excluye la pertenencia de la cosa a otros) o en sentido más amplio (persuasión de que no hay obligación de poner activamente en las manos del dueño la cosa que se conoce como de otros). En el derecho español se requiere la buena fe del poseedor, que consiste en la creencia de que la persona de quien recibió la cosa era dueño de ella y podía transmitir su dominio (art. 1950). Se reputa poseedor de buena fe al que ignora que en su título o modo de adquirir existe vicio que lo invalida. La buena fe se presume siempre y al que afirma la mala fe de un poseedor corresponde la prueba. La posesión adquirida de buena fe no pierde este carácter sino en el caso y desde el momento en que existan actos que acrediten que el poseedor no ignora que posee la cosa indebidamente. Se presume que la posesión se sigue disfrutando en el mismo concepto en que se adquirió, mientras no se pruebe lo contrario (artículos 433-436).

Para que en conciencia valga la p., según la opinión más común se requiere la buena fe teológica, no sólo al principio de la p., sino en todo el decurso de la misma. En efecto :

a) En este sentido se expresan las definiciones de la Iglesia. Los Pontífices Alejandro III e Inocencio III (este último en el Conc. Later. IV, cap. 21) lo han proclamado solemnemente (X, 2, 26, 5 y 20) : «es necesario que el que prescribe en ningún momento tenga conciencia de retener una cosa ajena».

Y el CIC (can. 1512) exige esta buena fe en la p. de los bienes eclesiásticos.

b) La razón nos dice que ninguno debe sacar ventaja de sus fraudes o de su mala fe; esto sería contra el buen orden social. Repugna a la misma justicia que el que posee culpablemente una cosa ajena la pueda hacer suya, cuando estaría obligado a restituirla. Y la ley civil no puede favorecer la iniquidad o la injusticia.

c) Además el legislador civil, aunque en algunos casos no requiera la buena fe, es de suponer que no lo haga para proteger la iniquidad, sino para aclarar ciertas situaciones, tanto más si se considera la imposibilidad para él de entrar en el foro interno de la conciencia.

Se requiere además, al menos al principio, la *buena fe jurídica* (o sea la buena fe con el título) siempre que la ley lo exija.

Tres cosas particularmente se oponen a la buena fe en orden a la p. adquisitiva : la mala fe, la fe dudosa y la ignorancia gravemente culpable. La mala fe perturba siempre la p.; la fe dudosa inicial obliga a una investigación que no puede resolverse directamente, admite una solución indirecta fundada en el conocido principio : *in dubio melior est condicio possidentis,* esto es, en la duda prevalece el derecho de quien posee la cosa. Esto vale incluso si la duda sobreviene después de iniciada la p.; ésta no es interrumpida, a no ser que, hecha la indagación oportuna, no conste con certeza que la cosa pertenece a otra persona. La ignorancia gravemente culpable, sea de derecho como de hecho, suprime la buena fe : la ignorancia invencible por lo tanto no imputable y la ligeramente culpable o imputable, si es ignorancia de hecho, no quita la buena fe, si es ignorancia de derecho, no quita ciertamente la buena fe teológica y, al menos según el derecho español (art. 433), tampoco la jurídica.

Respecto a la transmisibilidad de la buena fe con la transmisión de la posesión hay que distinguir :

a) Si el predecesor y el sucesor son de buena fe entonces se computa juntamente el tiempo de los dos necesario para prescribir. La razón es que se juzga que el predecesor transmite al sucesor con la cosa todos los derechos inherentes (art. 1960, n. 1).

b) Si el predecesor fué de mala fe, entonces el sucesor de buena fe debe guiarse, incluso en conciencia, por las leyes vigentes en la región. Según el antiguo derecho romano era impedido de la p. el sucesor universal inmediato, ya que idealmente *(per fictionem iuris)* se juzgaba como una sola persona con el difunto; pero no el sucesor particular o mediato.

3) *Título.* Título se dice cualquier causa apta para transferir el dominio. Puede ser múltiple : donación, compraventa, herencia, etcétera. El título puede ser : *verdadero,* esto

es, existe objetivamente y transfiere de suyo el dominio; *colorado*, en cuanto que por defecto oculto sólo aparentemente transmite el dominio; *vicioso* o *precario*, en cuanto sólo transitoriamente concede el uso o el usufructo; *putativo*, esto es, no verdadero por culpa de un tercero; *presunto*, cuando se supone o se deduce de ciertos hechos o circunstancias, ignorándose si verdaderamente existe.

Según el derecho natural para la p. no se requiere un título verdadero, porque entonces sería inútil invocar la p., pudiendo dicho título obrar de suyo la traslación del dominio. Pero se requiere un título, aun cuando la ley civil no lo exige, no siendo posible la buena fe sin un título sobre el cual fundarse. Por esta razón se requiere un título tal que sea apto para crear la buena fe. Tal es ciertamente el título colorado, e incluso el putativo, pero no el vicioso o precario, porque en sí mismo tiene la etiqueta que indica el objeto para el cual se dió la posesión y que no es el de transferir la propiedad. No es tal tampoco el título presunto por ley, si de hecho el título no existe y no se hacen indagaciones para determinar la verdad.

B) *Condiciones para la p. liberativa*. Son ordinariamente las mismas que para la p. adquisitiva; pero como la posesión en orden a la p. liberativa no es otra cosa que el no reconocer la obligación de una parte y la no exigencia de la otra, y el título se identifica con la legitimidad del no reconocimiento de la deuda es evidente que prácticamente posesión y título no difieren de la buena fe de la cual sólo hemos de hablar aquí. Similar a la p. liberativa, aunque esencialmente diversa de suyo, es la decadencia, que existe cuando, pasado el plazo, establecido por las partes, por el juez o por la ley, no se puede llevar a cabo la acción. A veces cuando el término está establecido por la ley es difícil distinguir si se trata de p. liberativa o de decadencia. De todos modos para la obligación en conciencia valen las mismas reglas. Nos preguntamos aquí ahora en qué consiste la buena fe en la p. liberativa. Hay que distinguir bien:

a) Si la obligación no es de prestar alguna cosa, sino sólo de sufrir la acción ajena, ¿consiste la buena fe sólo en no impedir injustamente a otro el uso del propio derecho o en la creencia de que el otro no tiene el derecho que pretende? Es el caso de las llamadas servidumbres (CCE, arts. 530 ss.).

b) Lo mismo se ha de decir también cuando la obligación es de hacer alguna cosa y no sólo tolerarla, pero de manera que el deudor no esté obligado a prestarla sino cuando se le requiere. P. ej., pagar un legado, etc. La razón tanto para un caso como para el otro es evidente, porque sería injusto imponer al deudor, o al sirviente la obligación de exhortar al acreedor o dominante a gozar de sus derechos en ventaja propia. Cada uno es vindicador de sus propios derechos.

c) Pero en cambio si la obligación es de prestar alguna cosa no es justo prestarla sólo en el momento en que se le requiere. La buena fe entonces existe sólo con la ignorancia de la propia obligación. De otro modo la p. en conciencia no corre. Ésta es sentencia común de los moralistas.

La p. extintiva se ha de observar que no se restringe a solas las obligaciones de valor económico, sino que abraza cualquier especie de obligación. En materia de derecho procesal el legislador hace aplicación de esta p. en el can. 1701 (admitiendo la extinción de la acción por p.) en materia contenciosa. Aun aquí ninguna p. puede obrar sin la buena fe (cfr. can. 1701 y su cita de los cánones 1508-1512). Por lo que se refiere a las acciones criminales el legislador admite su extinción (can. 1702); aquí se prescinde de la buena fe (en efecto, no hay ninguna cita del can. 1512), y el culpable no está obligado en conciencia a pagar la pena antes de la sentencia de condenación.

C) *Condiciones para ambas especies de p.* Son la *prescriptibilidad de la cosa* y el *tiempo* suficiente para inducir la p.

1) *Prescriptibilidad de la cosa* es la idoneidad de la cosa a ser prescrita por naturaleza y por ley.

Son imprescriptibles por su naturaleza solas las cosas o derechos que surgen del derecho natural o positivodivino, si se trata de p. adquisitiva; y todas las obligaciones que tienen el mismo origen si se trata de p. liberativa. Así no puede prescribir la obediencia debida por el súbdito a su Superior o la independencia de la Iglesia enfrente del Estado.

Son imprescriptibles por ser de uso libre las cosas que no son capaces de propiedad privada, como las vías públicas, los ríos, etc. Pero las determinaciones ulteriores en esta materia las hace la ley. Para ver qué cosas o derechos son imprescriptibles por ley es necesario considerar los diversos derechos.

a) En el derecho canónico algunas cosas o derechos y obligaciones son totalmente imprescriptibles: así las cosas, los derechos y las obligaciones que no se pueden tener sino

por privilegio apostólico, los límites ciertos e indiscutibles de las provincias eclesiásticas, diócesis, parroquias, etc., las limosnas o cargas de Misas, el patronato, la liberación del derecho de visita y de obediencia en relación con cualquier prelado eclesiástico, la carga del catedrático (can. 1509, n. 2, 4-5, 7-8); otras son imprescriptibles en ciertas condiciones (las cosas sagradas, que no se encuentren bajo el dominio de los particulares, pueden ser prescritas, no por una persona privada; los derechos de que no son capaces los laicos son imprescriptibles para los mismos; los beneficios son imprescriptibles para los clérigos sin título: cáns. 1510, § 2; 1509, n. 6).

b) El derecho civil español establece que son susceptibles de prescripción todas las cosas que están en el comercio de los hombres (art. 1936); no se enumeran estas cosas que están fuera del comercio humano, aunque se entiende que entre otras cosas se incluyen las que son de dominio público, el estado y capacidad de las personas, etc.

2) *Tiempo*. Tanto la p. adquisitiva como la liberativa, para que tengan valor requieren un determinado espacio de tiempo, antes del cual no se puede prescribir. Es función de la autoridad competente el determinarlo. Por esta razón respecto del tiempo existen prescripciones breves, largas, larguísimas; éstas exigen 20, 30, 40 o 100 años; las otras de 10 a 20; las primeras menos de 10 años.

a) El derecho canónico acepta en esto, incluso para los bienes eclesiásticos, las determinaciones de los códigos nacionales (can. 1108), hechas algunas excepciones (canon 1211, § 1-2) para los bienes inmuebles, muebles preciosos, derechos y acciones tanto personales como reales de la Sede Apostólica (100 años) y para los bienes de personas morales eclesiásticas (30 años).

b) El derecho civil español determina sobre la p. adquisitiva:

a) El dominio de los bienes muebles se prescribe por la posesión no interrumpida de 3 años con buena fe. Igualmente por la posesión no interrumpida de 6 años sin necesidad de ninguna otra condición (art. 1955).

b) El dominio y demás derechos reales sobre bienes inmuebles se prescriben por la posesión durante 10 años entre presentes y 20 entre ausentes, con buena fe y justo título. Se considera a este efecto ausente al que resida en el extranjero o en ultramar. Si parte del tiempo estuvo presente y parte ausente, cada dos años de ausencia se reputan como uno para completar los 10 de presente. La ausencia que no fuere de un año entero y continuo no se tomará en cuenta para el cómputo. Se prescriben también el dominio y demás derechos reales sobre los bienes inmuebles por su posesión no interrumpida durante 30 años sin necesidad de título ni de buena fe y sin distinción entre presentes y ausentes.

Acerca de la p. liberativa el CCE no señala expresamente la prescripción entre los modos de extinción de las obligaciones (art. 1156), pero como según el art. 1930 se extinguen por la prescripción todos los derechos y acciones también se han de extinguir las obligaciones correspondientes. *Pal.-Tr.*

BIBL. — S. RUFFINI, *La buona fede in materia di p.*, Torino, 1892; J. CREUSEN, *Prescription et mauvaise foi*, en *Nouv. rev. théol.*, 3 (1926), 179-186; G. VROMANT, *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, Lovaina, 1927, p. 137-138; W. I. DOHENY, *Church Property, modes of acquisition*, Washington, 1927, p. 66-80; M. PISTOCCHI, *De bonis Ecclesiæ temporalibus*, Torino, 1932, p. 163-218; P. GISMONDI, *La p. estintiva nel diritto canonico*, Roma, 1940; R. LAPRAT, *Prescription*, en DTC, XIII, 123-126; G. LUCCHI, *P. ventennale e can. 1511, § 2*, en *Pal. del clero*, 21 (1942), 118-119; E. GIUSIANA, *Decadenza e p.*, Torino, 1943; E. GROPALLO, *Contributo alla teoria generale della p.*, Milano, s. a.; L. SCAVO LOMBARDO, *Il concetto di buona fede nel diritto canonico*, Roma, 1944; R. SACCO, *La buona fede nella teoria dei fatti giuridici di diritto privato*, Torino, 1949; E. PALOMERA, *La prescripción en el Código Civil y en la moral*, en *Christus* (1946), 765-792.

PRESENCIA DE DIOS. — 1. HECHO DE LA P. DE DIOS. - Hay una p. general de Dios en todas las cosas, llamada p. de *inmensidad:* en efecto, Dios obra inmediatamente en toda creatura, conservando su ser y moviéndola a la acción y el que obra está allí donde inmediatamente obra. Hay además una p. *especial*, que es la habitación de Dios en las almas que viven en gracia (Sab., 1, 4; Jn., 14, 23; Rom., 5, 5; I Cor., 3, 16; 6, 19; I Jn., 4, 9 ss.): Dios no solamente obra en el alma en gracia, sino que se da a ella como objeto que el alma puede conocer como experimentalmente y del cual puede gozar.

2. EJERCICIO DE LA P. DE DIOS. - Es de grandísima utilidad mantenerse lo más posible en la p. de Dios. Este pensamiento nos aparta del pecado y nos estimula a la perfección; aumenta la confianza en Dios y puede procurar una dulce felicidad que es también útil al alma; conduce a un gran respeto para con nosotros mismos y para con los demás y nos lleva a tratar a las personas y a las cosas con mansedumbre. El pensamiento de la habitación de las Personas divinas, en las almas justas estimula además a conversar a

menudo e íntimamente con el Huésped divino y de este modo el ejercicio de la p. de Dios prepara a una vida de estrecha unión con Él. *Man.*

BIBL. — R. PLUS, *Dios en nosotros*, Barcelona, 1943; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 446-447; G. GALTIER, *L'habitation en nous des trois Personnes*, París, 1928; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 109 ss.

PRÉSTAMO. — 1. NOCIÓN. - El p. es el contrato por el cual una persona entrega a otra una cantidad determinada de dinero o de otras cosas fungibles y la otra se obliga a restituir otras tantas cosas de la misma especie y calidad (CCE, art. 1740). Las cosas dadas en p. pasan a propiedad del prestatario. El término para la restitución se establece por el contrato y a falta de esta determinación o de que resultare determinado por la costumbre de la tierra, puede el comodante reclamar la cantidad a su voluntad. En caso de duda, incumbe la prueba al comodatario (art. 1750). Si la cosa prestada se entregó con tasación y se pierde, aunque sea por caso fortuito, responderá el comodatario del precio, a no haber pacto en que expresamente se le exima de responsabilidad (art. 1745).

En el préstamo no se deberán intereses, sino cuando expresamente se hubiesen pactado (artículo 1755), el comodato por su parte es un pacto esencialmente gratuito. Según la teología moral y la confirmación dada por la legislación canónica (can. 1543) no es ilícito convenir la compensación de un interés legal siempre que no sea exorbitante.

Es sabido que en la antigüedad prevaleció el principio de la gratuidad del p. *(date mutuum, nihil inde sperantes)*; pero cuando se pudo demostrar que el préstamo servía para que el prestatario pudiera hacer una inversión productiva, el interés, en medida moderada, fué permitido, y finalmente la Bula *Vix pervenit* de Benedicto XIV de 1745, aun no manteniendo el concepto de la gratuidad del p., precisó en qué caso se permitía el interés mismo y qué cosa fuese la usura.

2. ASPECTO MORAL Y JURÍDICO. - Bajo el aspecto moral surgen complejas cuestiones en torno al p.:

a) ¿Es preciso tener la certeza moral de poder pagar cuando se contrae un p.? No hay duda que esta certeza es necesaria cuando se comprometen intereses de terceros, p. ej., en los empréstitos de sociedades financieras. En el p. simple no ha de ser tan rígida esta necesidad, pero se ha de distinguir siempre el caso del que sabe que es insolvente por impotencia patrimonial del que se encuentra en la dificultad de hacer frente a sus obligaciones simplemente por falta de disponibilidad. Este último sabe que en definitiva podrá pagar sus deudas, si no en el plazo determinado, al menos con una pequeña demora.

b) La ley positiva española establecía que el pago de las deudas de dinero había de hacerse en la especie pactada y, no siendo posible entregar la especie, en la moneda de plata u oro que tuviera curso legal en España (CCE, art. 1170). Por la ley de 20 enero 1939 quedó la moneda de plata privada de su curso legal y posteriormente la ley de 9 noviembre 1939 dispuso preceptivamente que los billetes del Banco de España eran medio legal de pago con pleno poder liberatorio. De este principio se deduce que la desvalorización monetaria se resuelve en daño para sólo el acreedor, ya que el deudor se libera pagando en moneda nominal. Desde el punto de vista moral Vermeersch sostiene que si el valor intrínseco de la moneda cambia por reducción de la base áurea o por inflación se ha de restituir la moneda que tenga el mismo valor intrínseco que tenía en el momento en que se concluyó el contrato. Observa, sin embargo, que cuando la ley o la jurisprudencia disponen de otro modo hay que abstenerse de toda generalización y examinar cada caso en particular, en relación con la utilidad y ventaja que el p. haya aportado al deudor y recurrir al juicio ponderado de hombres expertos. Otro tanto puede decirse de la hipótesis inversa, esto es, cuando de la inflación se pasa a la revaloración monetaria. Como quiera que sea es de desear que las leyes positivas, tanto en caso de desvalorización, como en caso de revaloración, no sean mudas acerca de situaciones particularmente graves y sensibles. En esta materia no se ha de olvidar nunca tampoco el precepto de la caridad para con los perjudicados y a éste ha de ir asociado el principio de que los trastornos económicos subsiguientes a las guerras han de ser repartidos en general en proporciones iguales entre toda la colectividad y no recaer en daño solamente de algunas categorías con provecho de otras.

c) En los préstamos y en general en las obligaciones pecuniarias se recurre a veces a la cláusula *oro* para defender al acreedor contra los riesgos de la desvalorización. Esta cláusula cuando es puramente ficticia se ha de considerar inválida e ineficaz, ya que se

ha de juzgar siempre ilícita la estipulación que no sea conforme con la realidad; en caso contrario, y según el art. 1170 antes recordado del CCE, el pago habrá de hacerse en la especie pactada.

Igualmente cuando el p. es de especie, esto es, cuando se da oro o moneda extranjera y se establece la obligación de restituir las mismas cosas, el prestatario, no sólo por ley, sino también en conciencia está obligado a restituir la misma cantidad de la misma especie, según su valor intrínseco y no sólo nominal. V. también *Interés*. *Bic.-Tr.*

BIBL. — G. BICCHIERAI, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935; A. VERMEERSCH, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, II, Roma, 1924; J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios*, Madrid, 1944; J. VALLÉS Y PUJALS, *Del préstamo a interés, de la usura y de la hipoteca*, Barcelona, 1933.

PRESUNCIÓN. — 1. NATURALEZA. - La palabra p. tiene diversos significados: se usa, especialmente en derecho procesal, para significar una conjetura fundada en apariencias o indicios no claros. Por lo general significa un acto arrogante, una transgresión que sobrepasa el modo común de pecar, una empresa superior a las fuerzas propias y a los auxilios que se puede esperar de otros, una esperanza que excede los debidos términos.

2. DISTINCIONES. - Conviene distinguir la p. opuesta directamente a la esperanza (v.) que se debe tener en Dios y la p. no opuesta, al menos directamente, a esta esperanza.

P. directamente opuesta a la esperanza en Dios es cualquier esperanza de la vida eterna y de los medios necesarios para su consecución, que hace ultraje al motivo de la esperanza teologal: sea sustituyendo la omnipotencia de Dios por las fuerzas propias, p. ej., esperando alcanzar la vida eterna con solas las fuerzas propias: p. *pelagiana;* sea sustituyendo el propio querer a las disposiciones divinas, p. ej., esperando obtener la remisión de los pecados sin penitencia, o la vida eterna sin buenas obras, y sin la observancia de los preceptos: p. *luterana* (pecado contra el Espíritu Santo). Con esta p. se une fácilmente un pecado contra la fe.

Presunciones no opuestas, al menos directamente, a la esperanza en Dios, son: la esperanza de recibir del Señor cosas inconvenientes, p. ej., ayuda para hacer el mal, o cosas fuera del orden común de la divina Providencia, y no prometidas por Dios, por ej., la posibilidad de arrepentirse al fin de la vida, descuidando entretanto la observancia de los mandamientos o el ser preservado de la culpa, aunque no se eviten los peligros de pecar; también el valerse para pecar o para retardar la penitencia de la misericordia de Dios, o sea, de la facilidad de obtener la remisión de las culpas, o de la posibilidad de obtener con la misma facilidad la remisión de un número grande de pecados que de un número pequeño. Quien se vale de la misericordia de Dios o de la esperanza del perdón para pecar mortalmente debe expresamente acusar esta circunstancia en la confesión porque ella muda la especie del pecado.

El pecado con el propósito de arrepentirse después y con la esperanza de obtener el perdón de Dios no es p.

3. MORALIDAD. - La p., directamente opuesta a la esperanza en Dios, es siempre un pecado grave y hace perder también la virtud infusa de la esperanza; la culpa subjetivamente grave requiere sin embargo un acto perfectamente deliberado. También la p. no directamente opuesta a la esperanza teologal constituye en general una culpa grave. El pecado es venial: cuando aun se espere obtener una gracia extraordinaria, la voluntad se somete plenamente a Dios; cuando omitiendo la oración y la huída de los peligros se espera de Dios solamente un socorro ordinario y leve; cuando la esperanza del perdón mueve sólo a pecar venialmente.

4. CAUSAS Y REMEDIOS. - Las causas de la p. son: la vanagloria, la soberbia y también cierta inconsideración.

Los remedios contra la p. son: la humildad, la consideración de la justicia de Dios y de la gratuidad de los dones sobrenaturales. *Man.*

BIBL. — C. SPICQ, *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament*, Avignon, 1932; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, I, París, 1938, n. 833-837; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 827-828, 1201; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 444 ss.

PREVISIÓN. — 1. NOCIÓN. - En concreto es el conjunto de medidas tomadas para hacer frente a las situaciones apuradas en que se encuentran algunas categorías de personas en la hipótesis de que se verifiquen determinados sucesos, como, p. ej., accidentes de trabajo (v. *Accidente*), enfermedades, responsabilidades familiares mayores, paro (v.), vejez.

La p. ha tenido gran desarrollo en la época contemporánea entre las clases trabajadoras, a causa sobre todo de la naturaleza del sistema económico en vigor, esto es, el sistema de mercado libre y régimen salarial. En este

sistema para las clases trabajadoras es inminente la inseguridad del futuro; de donde ha nacido en ellas el impulso a prevenirse con tiempo contra la acción de dichos sucesos.

2. Fases de la organización de la p. - En la organización progresiva de la p. se ha pasado por tres fases. En la primera fase la p. se presenta en forma mutualista de carácter privado; en la segunda fase se articula en los seguros sociales (v.); asume por lo tanto un contenido cada vez más público, aumentando en ella la presencia del Estado; en la tercera fase se transforma o tiende a transformarse en seguridad social: sistema de p. en el cual al verificarse los sucesos previstos los sujetos tienen derecho a las prestaciones prefijadas, no ya en virtud de un vínculo contractual, sino por el hecho de que son hombres, ciudadanos. Es el sistema ya en vigor en Gran Bretaña, en el cual de la cuna a la tumba todo ciudadano está asegurado con el mínimo vital, cualquiera que sea el suceso infortunado que caiga sobre él. Las tres fases no son sólo sucesivas: en las comunidades políticas más evolucionadas hoy se puede decir que en todas partes a las formas previsionales de carácter público acompañan formas aun mutualistas de carácter privado.

La seguridad social señala un progreso en la recomposición humana de las relaciones de la convivencia a condición de que se salvaguarden algunas expresiones fundamentales de la libertad en el campo económicosocial, como: la libertad de trabajo, de ahorro, de consumo; la libertad en la elección y ejercicio de la profesión; el derecho a la propiedad privada; la responsabilidad de los padres en el gobierno de la familia; y siempre que la esfera de estas libertades y responsabilidades no se restrinja hasta ser reducida a una mera ilusión. V. *Asistencia mutualista*, *Prudencia (Virtudes anejas a la)*. *Pav.*

BIBL. — L. Meriam, *Relief and social security*, Washington, 1946; A. Getting, *La sécurité sociale*, París, 1948; B. Cerdá, *Teoría general de la previsión y sus formas*, Barcelona, 1945.

PRIMADO. — 1. Datos históricos. - Al principio fué un título muy similar al de Patriarca o Metropolitano y designaba algunos Metropolitanos a los que se concedía por privilegio o costumbre algunas prerrogativas de jurisdicción o de honor sobre otros Arzobispos. Tales fueron el Obispo de Cartago (s. iv), de Bordeaux, de Lyon (s. vi), de Cantorbery (s. vii), de Maguncia, Tréveris, etc.

2. Derecho actual. - El título de p. es hoy sólo un título honorífico (can. 271) y compete al Obispo de la Sede más importante de toda nación que se llama por lo tanto Sede Primada.

3. Derechos y privilegios. - El P., que es siempre un Metropolitano, precede a todos los Arzobispos (can. 280), salvo, en la propia diócesis, el derecho del Obispo diocesano (canon 347). P. de Italia es el Sumo Pontífice, por ser Obispo de Roma; P. de España, el Arzobispo de Toledo (ya en tiempo de Urbano II, a. 1088); el de Malinas, en Bélgica; el de Strigonia, en Hungría; el de Salzburgo, en Austria. Las sedes Primadas fueron suprimidas en Francia en 1801, pero el título quedó anejo al Arzobispado de Lyon. *Fel.*

BIBL. — K. Hilgemeiner, *Primas*, en *Lexicon für Theol. und Kirche*, VIII, 475; B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici, Historia institutorum*, I, Roma, 1941, p. 124-129.

PRINCIPIO REFLEJO. — 1. Concepto. - Se llaman reflejos algunos principios genéricos a los cuales se recurre para dar alguna solución a un problema insoluble o no resuelto. No pudiendo resolver el problema con argumentos precisos, directos, intrínsecos, se trata de resolverlos con argumentos genéricos, indirectos, extrínsecos (*reflejos*). Es evidente, sin embargo, que la solución obtenida de esta manera no habiendo sido deducida de consideraciones intrínsecas al problema no lo resuelve con exactitud. En realidad es la solución de otro problema, que mediante el p. reflejo, sustituye el problema propuesto.

2. Algunos principios reflejos. - Recordemos algunos principios reflejos de uso más frecuente.

La ley dudosa no obliga. En virtud de este principio ante una disputa de doctores de los cuales unos afirman y otros niegan la existencia de una ley, no estamos obligados a observar las prescripciones de la ley de que se disputa, y el juez no puede condenarnos como transgresores.

En la duda es mejor, esto es, *privilegiada, la condición del poseedor*. Si dos personas disputan una propiedad y no hay argumentos decisivos en favor de ninguno de los dos contendientes es favorecido el que actualmente posee la cosa disputada.

En la duda la cosa hecha se presume bien hecha. Si se litiga acerca de la validez de un contrato, de un testamento, y no hay argumentos ciertos que prueben la invalidez, se ha de regular como si estos actos fuesen válidos.

En la duda se favorece al reo: lo cual se suele enunciar también diciendo que si el actor (en juicio) no consigue probar con certeza su pretensión el reo debe ser absuelto.

3. INTERPRETACIÓN. - Estos privilegios con su simple enunciación revelan un marcado sabor jurídico, más aún, procesal. Por este motivo conviene proceder con mucha cautela en hacer uso de ellos en moral. Sin embargo, no se excluye toda su influencia o repercusión incluso en este campo; p. ej., cuando se trata de una ley puramente eclesiástica y ésta es doctrinalmente dudosa, estamos seguros de no pecar si no la observamos; porque el principio de que la ley dudosa (duda doctrinal o de derecho) no obliga es expresamente aceptado por el derecho canónico (can. 15). *Gra.*

BIBL. — I. M. THIELS, *Brevis ac succinta expositio de probabilismi principiis reflexis*, Mechliniæ, 1844; V. C., *Quid senserit S. Thomas de principio: Lex dubia non obligat*, en *Gregorianum*, 3 (1922), 447 ss.; V. BARTOCCETTI, *Le regole canoniche di diritto*, Roma, 1939; R. PHILIPPOT, *De dubio in iure præsertim canonico*, Brugis-Namurci, 1947.

PRIVILEGIO. — 1. NOCIÓN Y DIVISIÓN. - P. en sentido estricto es una ley privada favorable. Teniendo como ley cierta perpetuidad el p. difiere del indulto (v.). Según que el favor se conceda contra la ley o fuera de la ley existe el p. *contra legem* o *præter legem*. El p. es además *afirmativo* si da la facultad de hacer alguna cosa: y *negativo* si da la facultad de omitir alguna cosa; *favorable* u *odioso* según que conceda el favor sin perjuicio de terceros o con perjuicio de éstos. Puede ser *gracioso, remunerativo, convencional, oneroso,* según que sea concedido por mera liberalidad, por gratitud, por contrato gratuito, por contrato oneroso. Finalmente, si el p. se adhiere a la persona se dice *personal;* si directamente a la cosa, *real.*

2. ADQUISICIÓN. - Se adquiere el p. por concesión directa, por comunicación, por costumbre, por prescripción. Se adquiere por *concesión directa* si el Soberano lo concede directamente, sea por escrito, sea de viva voz *(vivæ vocis oraculo):* en este último caso, sin embargo, el p. no puede ser usado en el foro externo, a menos que pueda demostrarse de otra manera su concesión. El Sumo Pontífice puede conceder privilegios fuera y contra la ley eclesiástica, aun universal: el Ordinario sólo fuera de la ley *(præter legem)* o contra la ley particular *(contra legem).*

La adquisición de los privilegios *por comunicación* existe cuando el p. concedido a uno se extiende de la misma manera y medida a otro. La comunicación es en forma principal *(æque principalis)* si, una vez hecha la comunicación, subsiste el p. como si hubiese sido concedido directamente; en cambio, es accesoria si el p. comunicado queda siempre dependiente del p. principal cuya suerte por lo tanto sigue. El Código de derecho canónico establece (can. 64) las condiciones para que pueda ocurrir la comunicación de privilegios, la cual, en la disciplina vigente, está prohibida para el futuro entre las diversas religiones (can. 613).

Para que la costumbre (v.) sea fuente de p., es necesario que sea legítima. Es fuente finalmente de privilegios la prescripción legítima (v.), la cual a diferencia de la costumbre afecta tanto a la comunidad como al individuo. El código (can. 63, § 2) establece que la única prescripción legítima a este respecto es la centenaria o inmemorable. El p., aunque sea ley, no tiene necesidad, dada su naturaleza particular, de promulgación; en cambio, cuando se trata de p. en sentido estricto, ordinariamente hay necesidad de la aceptación del privilegiado, para que el beneficio no se dé a quien se opone a él *(invito beneficium non datur:* D. 50, 17, 69).

3. INTERPRETACIÓN Y USO. - El p. se ha de interpretar según su propio tenor, y no es lícito extenderlo o restringirlo: en caso de duda se han de seguir las normas dadas para los rescriptos dudosos; esto es, se han de interpretar ampliamente (v. *Rescripto*) los privilegios favorables y fuera de la ley; estrictamente los que son contra la ley y odiosos; sin embargo, la restricción no puede ser llevada hasta el punto de que el privilegiado no pueda gozar de gracia ninguna: lo cual evidentemente es contra la intención del concedente (cáns. 67, 68).

Nadie está obligado a usar el p., si ha sido concedido sólo para el bien privado a no ser que la obligación surja de otros capítulos (can. 69); pero si el p. ha sido concedido para el bien público, el privilegiado puede estar obligado a usar de él. En caso de concurso de dos privilegios apliquense las normas dadas para los rescriptos.

4. CESACIÓN. - El p. incluido en el código cesa por una ley o costumbre general contraria; los demás cesan por revocación especial (can. 72), por cesación del derecho del concedente, si el p. fué concedido con la cláusula *a nuestro beneplácito (ad beneplacitum nostrum);* por extinción de la persona del privilegiado, que en la persona física se tiene con la muerte, en la persona moral (ca-

non 102) por supresión por parte de la autoridad legítima o por cesación centenaria (can. 74); por prescripción legítima, en caso de privilegios odiosos (can. 76); por cesación de la causa final en contrario (can. 77); finalmente, por el vencimiento del tiempo o agotamiento de los casos para los cuales se concedió el p. (can. 77, cfr. además el canon 207, § 2, para las facultades del foro interno). No cesa el p. por el abuso del mismo. *Fel.*

BIBL. — A. VAN HOVE, *De privilegiis, de dispensationibus*, Mechliniæ-Roma, 1939.

PRIVILEGIO PAULINO. — 1. NOCIÓN. - El llamado p. paulino se contiene en la primera carta a los Corintios, 7, 12 ss. El Código de derecho canónico disciplina esta materia en los cáns. 1120-1127. He aquí las normas principales que dan sin embargo lugar a una casuística muy amplia y variada. La autoridad competente y exclusiva sobre esta materia es la Sda. Congr. del Sto. Oficio.

Por el p. paulino puede disolverse sólo el matrimonio legítimo, incluso consumado, esto es, el contraído por dos no bautizados, si uno de ellos se convierte a la religión cristiana. No se aplica el p. paulino al matrimonio entre un bautizado y un infiel, contraído previa dispensa del impedimento de disparidad de culto.

2. CONDICIONES. - Por lo tanto, cuando uno de los dos cónyuges se convierte y recibe el bautismo (aunque sea en una secta acatólica) está autorizado a usar del p. paulino en las siguientes condiciones: *a*) debe interpelar a la parte que queda infiel si quiere también convertirse y recibir el bautismo, o al menos si está dispuesta a convivir pacíficamente sin contumelia del Creador, esto es, sin impedir al cónyuge católico la práctica libre de su religión, la educación católica de la prole y sin inducirle al pecado. *b*) Estas investigaciones sobre la conducta futura del cónyuge infiel se llaman *interpelaciones*. En algunos casos las interpelaciones pueden ser omitidas, especialmente cuando son inútiles, o también demasiado graciosas, según las instrucciones de la Sta. Sede.

Estas interpelaciones deben hacerse por medio de la autoridad eclesiástica, esto es, del Ordinario y se debe conceder a la parte infiel cierto tiempo para la respuesta: si ésta no llega en el término fijado se presume negativa. A veces se pueden permitir también interpelaciones particulares.

3. DESPUÉS DE LAS INTERPELACIONES. - Cuando el éxito de las interpelaciones ha sido negativo la parte bautizada tiene derecho a pasar a nuevas nupcias con una persona católica; a no ser que ella misma haya dado a la parte infiel después de su bautismo motivo justo para separarse.

La parte convertida no pierde el derecho a pasar a nuevas nupcias aun cuando siga conviviendo con la parte infiel, si ésta no convive pacíficamente o se separa sin causa justa.

El vínculo del matrimonio legítimo se disuelve solamente en el momento en que el cónyuge convertido pasa a nuevas nupcias.

4. INTERPRETACIÓN. - En caso de conflicto entre el vínculo legítimo y el don de la fe este último prevalece.

5. LAS TRES CONSTITUCIONES INSERTAS EN EL CÓDIGO. - Han sido incorporadas además al Código y extendidas a todos los lugares en que se verifiquen las mismas circunstancias diversas Constituciones Pontificias (Documentos VI, VII, VIII, al fin del Código) que son *Altitudo* de Paulo III, 1 junio 1537, por medio del cual se concede al polígamo que habiéndose convertido a la fe no recuerda cuál sea su primera mujer el poder retener entre las mujeres la que prefiera; *Romani Pontificis*, de 2 agosto 1571, de S. Pío V, con la cual se permite al polígamo conservar como mujer a aquella que se bautiza junto con el; *Populis* de Gregorio XIII, 25 enero 1585, por la cual se dispensa de las interpelaciones a los negros transportados a America que no pudieran interrogar a sus mujeres. *Bar.*

BIBL. — F. WOYWOD, *Interpretatio can. 1127 de favore iuris concesso privilegio fidei*, en *Periodica de re mor. can. lit.* (1922), 25-28; D. J. GREGORI, *The pauline privilege*, Washington, 1931; P. GASPARRI, *De matrimonio*, II, Ciudad del Vaticano, 1932, n. 1132 ss.; G. VROMANT, *De applicatione can. 1127*, en *Ius pontif.* (1932), 114-121; V. DALPIAZ, *An baptizatis extra Ecclesiam usus competat privilegii Paulini*, en *Apollinaris* (1933), 87-93; GORINO, *Il p. paolino nel diritto canonico en el diritto concordatario*, Roma, 1933; F. M. CAPPELLO, *De matrimonio*, II, Torino, 1939, p. 263 ss.; A. SEGO, *Dispensation from the interpellations*, Washington, 1951; L. VAN DE BERG, *De infidelium poligamorum conversione. Documenta romana circa S. P. Pii Pp. V' constitutionem «Romani Pontificis»*, Maestricht, 1951; E. F. REGATILLO, *Privilegio Paulino*, en *Sal Terræ* (1938), 386-395; S. GOYENECHE, *Usus privilegii paulini*, en *Comm. pro rel.* (1942), 102.

PRIVILEGIO SABATINO. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - Más que de privilegio en sentido técnico se trata de una especie de promesa dada por la Sma. Virgen en una revelación privada a S. Simón Stock (s. XIII) de librar del Purgatorio las almas de los cofrades del Carmen el sábado después de su muerte.

A este proposito un decreto del Sto. Oficio de 11 febrero 1613 permite a los carmelitas predicar esta piadosa creencia: «que la Santísima Virgen ayudará a las almas de los frailes (carmelitas) y de los cofrades después de su tránsito... con sus continuas intercesiones... especialmente en el día del sábado que la Iglesia consagra a la Sma. Virgen».

La devoción del p. sabatino, o mejor, esta piadosa creencia, se encuentra plenamente desarrollada en la segunda mitad del s. XV. No es posible seguir más atrás en el estado actual de la documentación. Así ha sido fuertemente combatida la autenticidad de la bula llamada sabatina de Juan XXII *Sacratissimo uti culmine* (1322; por lo demás, la bula no se conserva sino a través de una copia en la bula confirmatoria de Alejandro V [1409], reproducida después por Clemente VII [1530], en la bula *Ex clementi*), en la cual se exponen la aparición a S. Simón Stock y la promesa de la Sma. Virgen en los términos más detallados de una liberación del purgatorio en el sábado después de la muerte.

2. CONDICIONES PARA EL P. SABATINO. - Para conseguir el p. sabatino es necesario: *a*) que los agregados a la familia de los carmelitas lleven el escapulario; *b*) que observen la castidad conforme a su propio estado; *c*) que los que sepan leer reciten todos los días el Oficio Parvo de la Virgen (cfr. respuesta de la Sda. Congr. de Indulgencias, 3 diciembre 1892) y los que no saben leer se abstengan de comer carne los miércoles y sábados. A propósito de esta condición, sin embargo, se puede gozar del indulto diocesano y los confesores autorizados pueden conmutar la abstinencia por el rezo de siete Padrenuestros, Avemarías y Gloriapatris (Declaración de 14 enero 1901).

Los últimos Papas han recordado repetidas veces el p. sabatino; así el S. P. Pio XII en la carta conmemorativa del VII Centenario de la aparición a S. Simón Stock (11 febrero 1951). *Pal.*

BIBL. — O. ZIMMERMANN, *Monumenta historica carmelitana*, Livinal, 1907, p. 356-363; E. MAGENNIS, *The sabbatine privilege of the scapular*, New York, 1923; V. HEYLEN, *De indulgentiis*, Mechliniæ, 1948, p. 179-180.

PROCESIÓN. — 1. EN GENERAL. - Es una necesidad de nuestra naturaleza humana el manifestar externamente y en unión con los demás los sentimientos íntimos del alma, preocupaciones, alegría, tristeza. Una forma especial de estas manifestaciones externas es la p.; en ella la conmoción e inquietud interna que ocupa en el corazon por circunstancias tristes o alegres vienen a tener una manifestación externa incluso con movimiento local. Además en ciertos sucesos, p. ej., entierros, bodas, recepciones de personajes ilustres, etc., dada la afluencia del pueblo y por otra parte dada la necesidad de mantener el orden, casi naturalmente se viene a formar la p. Este fundamento humano común nos explica las procesiones en el culto hebraico y en las diversas manifestaciones de los cultos paganos.

2. EN LA IGLESIA. - Las procesiones en la Iglesia católica son las plegarias solemnes que el pueblo fiel bajo la guía del clero acostumbra a hacer pasando ordenadamente de un lugar a otro, con el fin de alimentar la piedad, recordar los beneficios de Dios e implorar la ayuda divina. Para la Iglesia, que, peregrina sobre la tierra, se mueve hacia el cielo, la p. es también una expresión de este estado transitorio. En tiempo de persecuciones, naturalmente para los cristianos no se podía hablar de procesiones, esto es, de la marcha de una comunidad de un lugar a otro, excepto en el caso de entierros, los cuales no encontraban dificultad siendo considerado el sepelio como un acto civil. Después de la paz de Constantino las procesiones se hicieron más frecuentes. Del s. IV al VII existen ya las procesiones establecidas por las mismas circunstancias por que se hacen hoy: traslado de reliquias, recepción del Obispo o del Rey, procesiones de acción de gracias, de rogativas, con ocasión de necesidades comunes, p. ej., a causa de epidemias, trastornos atmosféricos, etc. De fecha más reciente son las procesiones teofóricas para la veneración del Smo. Sacramento. Éstas se hicieron muy frecuentes en el s. XIV después de la introducción de la fiesta del *Corpus Domini*.

El simbolismo medieval (Durandus, *Rationale Div. Off.*, 4, 6, 14) encuentra en las procesiones un antitipo de la salida del pueblo de Israel de Egipto, un símbolo de la peregrinación de la Iglesia hacia la patria celestial. Por eso dice el Ritual Romano (X, 1, 1 ss.), que por lo demás ordena aquellas procesiones que no están ya ordenadas por el Misal Romano (como las de las candelas en la fiesta de la Purificación, de Ramos, del *Corpus Domini*, etc.), que la p. contiene grandes y divinos misterios y que los que participan en ella con piedad obtienen preciosos frutos de cristiana devoción.

Las procesiones se distinguen en ordinarias y extraordinarias. Son *ordinarias* las

procesiones que se hacen en días fijos del año según la norma de los libros litúrgicos y de las costumbres de la Iglesia; *extraordinarias* las que se tienen en otros días por causa pública (can. 1290, § 2). El legislador eclesiástico da gran importancia a la p. del Corpus Domini. A propósito de ésta prescribe que, salvo costumbres legítimas en contrario, en un mismo lugar no se ha de hacer más que una sola p. solemne el día del Corpus Christi, que saldrá de la iglesia de más elevada dignidad y que en ella han de participar todos los clérigos, todas las familias religiosas, incluso exentas, y las cofradías de laicos, excepto los regulares que vivan en clausura o disten tres millas de la ciudad (can. 1291, § 1).

Las demás parroquias e iglesias, incluso regulares, pueden hacer procesiones durante la octava, pero donde haya más iglesias corresponde al Ordinario fijar el día, la hora y los caminos que ha de recorrer cada p. (canon 1291, § 2).

El Ordinario local puede ordenar, oído el Cabildo catedral, que se hagan procesiones extraordinarias por causa pública, en las cuales han de intervenir los que están obligados a participar en las procesiones ordinarias (can. 1292).

Los religiosos incluso exentos, no pueden hacer procesiones fuera de sus iglesias y conventos, sin permiso del Ordinario, exceptuada la p. de la octava del Corpus Christi (canon 1293).

Los clérigos adscritos a una iglesia deben tomar parte en las procesiones de ésta (canon 1294, § 2).

Ni el párroco, ni mucho menos los demás, pueden establecer nuevas procesiones, trasladar o abolir las acostumbradas sin licencia del Ordinario (can. 1294, § 1).

3. Las procesiones en España y la legislación civil. - Las procesiones están garantizadas en España como cualquier otra manifestación pública del culto por el art. II, n. 1, del Concordato. No es necesario, pues, el permiso de la autoridad civil para organizar las procesiones tradicionales; convendrá dar aviso (no pedir licencia) cuando se haya de celebrar alguna nueva, tanto para invitar a la autoridad civil a que honre con su presencia la manifestación religiosa como para que tome las medidas oportunas a fin de que la procesión se desarrolle con orden y se evite en cuanto sea posible, sobre todo en las capitales, el entorpecimiento del tráfico. En 1942 el Ministro de la Gobernación afirmaba con motivo de ciertos hechos ocurridos en la diócesis de Sevilla que «el poder eclesiástico no necesita el permiso ni el consentimiento de las autoridades gubernativas para la celebración de procesiones del culto católico». *Pal.-Tr.*

BIBL. — C. Callewaert, *Le processioni liturgiche*, en *Rivista liturgica*, 22 (1935), 30-32; L. Eisenhofer, *Compendio de liturgia católica*, Barcelona, 1955 (v. *Procesiones en el índice*); C. Bafile, *L'applicazione del Concordato...*, Firenze, 1941, p. 8-9; E. Carretón, *Las rogativas*, en *Liturgia* (1951), 65-71.

PROCESO. — 1. Concepto. - El p., en general, es el conjunto de todos aquellos actos de que se sirven los órganos jurisdiccionales para la actuación de la tutela jurídica; comprende, pues, tanto el p. de *cognición* (juicio) como el de *ejecución*. El término es de origen canonístico; el derecho civil usa con frecuencia también el sinónimo de *procedimiento* considerado como conjunto de los actos con que se desarrolla el juicio tanto civil como penal. Junto al término p. en la terminología canonista se encuentran también en uso los vocablos: juicio, causa, pleito, etc.

Entiéndese también por p. la compilación de todo lo que sucesivamente se va realizando para que de ello quede indicación segura: es decir, el conjunto de cartas, documentos, actas y autos que sirven para documentar cuanto se ha hecho en el procedimiento.

2. P. contencioso canónico. - El derecho canónico que usa propiamente el término p. y lo divide en contencioso y criminal define el p. contencioso como un conjunto de actos que llevan al conocimiento, discusión legítima y definición de una controversia determinada (can. 1552), poniendo su esencia en la definición de la misma.

Una acción contenciosa es de procedimiento o no según que subsistan o no los elementos indispensables para que el juez pueda tomar en consideración la demanda del actor sin preocuparse por el momento del juicio que habrá de pronunciar al fin sobre el contenido de la misma demanda.

El p. se inicia con la *demanda* judicial o *libelo* (can. 1706 ss.) que mueve al juez a citar la otra parte, esto es, al demandado (can. 1711 ss.; v. también *Reo*), con la definición del objeto del p. y con la litiscontestación (can. 1726 ss.), con la cual se inicia la instancia judicial (can. 1732). El p. se desarrolla en las diversas audiencias instructorias en que las partes son interrogadas

(can. 1742 ss.) y se presentan las pruebas (canon 1747 ss.) con el propósito de poner al juez en condiciones de conocer la verdad objetiva de los hechos que él tratara de conseguir según su ciencia y conciencia a través de la confesión de las partes (canon 1750 ss.), los testimonios (v. *Testimonio*), las pruebas periciales (v. *Perito*), los documentos (can. 1812 ss.), las presunciones (canon 1825 ss.), etc., para la actuación plena de la justicia. El p. culmina con la publicación de los autos (can. 1858 ss.), a la cual sigue la discusión que tiende a ilustrar las razones de derecho y de hecho (can. 1862 s.), y se concluye con la sentencia (v.).

El juicio contencioso canónico tiene como características especiales la escritura, que tiene prevalencia sobre la parte oral; el secreto, en cuanto que los autos, aun publicados, no se comunican ordinariamente a terceros; la comunicación indirecta entre las partes; se atiene además preferentemente al principio de la preclusión y se desenvuelve de oficio en las causas de interés público y a instancia de las partes en las causas de interés privado.

El procedimiento de ejecución en el campo eclesiástico, como igualmente en el civil, entra bajo muchos aspectos en la esfera administrativa (can. 1917 ss.).

Junto a los procedimientos clásicos (p. matrimonial, can. 1960 ss., p. contra la Sagrada Ordenación, can. 1993 ss., procesos de beatificación y canonización, v.) existen otros procedimientos que prescinden del juicio contencioso (v. *Arbitraje* y *Transacción*).

3. Procedimiento contencioso civil. - Fuera de todo lo que pertenece a la Iglesia por derecho propio y exclusivo (can. 1553 ss.; v. *Clérigos [Privilegio de los]* e *Inmunidad eclesiástica*) el Estado tiene el derecho y el deber de proveer a la administración de la justicia.

En las materias de mixto foro, esto es, en las que la competencia pertenece igualmente a la Iglesia y al Estado, la Iglesia establece la prevención (can. 1553, § 2), esto es, la competencia se hace exclusiva del foro civil o eclesiástico que primero haya procedido a la citación. Los reglamentos procesales son diversos para cada Estado y ordinariamente las leyes que los atañen forman objeto de un código particular de leyes, llamada Código de procedimiento civil (contrapuesto generalmente al Código de procedimiento penal, que regula el proceso penal).

En España estos procedimientos están regulados respectivamente por la Ley de enjuiciamiento civil y la Ley de enjuiciamiento criminal.

4. Juicio criminal canónico. - Para el derecho canónico el juicio criminal es un conjunto de actos que conducen a la determinación del hecho delictivo eclesiástico y de su imputabilidad, a la discusión consiguiente y a la sentencia de absolución o condena (can. 1552, § 2, n. 2). Su objeto es un delito eclesiástico público o notorio exceptuados los delitos que de ordinario se someten a los procedimientos administrativos (cáns. 2168-2194). El castigo del delito mira tanto a la enmienda del delincuente como a la restitución del orden social turbado.

La acusación se reserva al promotor de justicia (can. 1934), pero puede ser precedida por la denuncia, la cual compete a cualquier fiel en interés del bien público, o por la querella de la parte lesionada en el interés privado (cáns. 1935-1938). Sigue la inquisición especial, que tiene carácter oficial, aun cuando se realice en secreto y con cautela, para no perjudicar la fama del acusado o denunciado (cáns. 1939-1945).

La conclusión de la encuesta se archiva si no ofrece suficientes elementos para dar lugar a proceder o se comunica al acusado que puede ser amonestado y corregido con sustitutivos de penas, como remedios penales y penitencias (can. 1946).

Pero si el acusado niega su delito o es contumaz, o si la amonestación es insuficiente o la corrección no resulta eficaz, o se considera inútil, iníciase el verdadero p. criminal con la acusación formal del promotor de justicia y con la constitución del reo y se desarrolla en las formas acostumbradas: examen de la acusación, recogida de pruebas y de documentos, discusión, sentencia (cánones 1947-1959).

5. Procedimiento penal en el derecho español. - El procedimiento penal trata de determinar los extremos de un delito y la culpabilidad del reo y pronuncia su absolución o condena. Divídese en dos fases: el sumario y el juicio oral.

a) *Sumario*. El proceso se inicia de oficio, o sea, por iniciativa del tribunal o autoridad competente en virtud de la noticia que de él recibiere: por *denuncia*, o sea, en virtud de una manifestación hecha ante los mismos, o por *querella*, o sea, por demanda criminal que la persona ofendida formule contra el ofensor (LECrE, arts. 259-281).

Constituyen el sumario las actuaciones encaminadas a preparar el juicio y practicadas para averiguar y hacer constar la perpetración de los delitos con todas las circunstancias que puedan influir en su calificación, y la culpabilidad de los delincuentes, asegurando sus personas y las responsabilidades pecuniarias de los mismos (art. 299). Las diligencias del sumario serán secretas hasta que se abra el juicio oral (art. 301).

Los jueces de instrucción formarán los sumarios de los delitos públicos bajo la inspección directa del Fiscal del tribunal competente (art. 306).

Desde que resultare del sumario algún indicio racional de criminalidad contra determinada persona, se dictará auto declarándola procesada y mandando que se entiendan con ella las diligencias en la forma y del modo dispuesto en este título y en los demás de esta ley (art. 384).

b) *Juicio oral y sentencia.* La segunda fase del procedimiento penal consiste en el juicio en pública audiencia.

Los debates del juicio oral serán públicos bajo pena de nulidad. Podrá, no obstante, el presidente mandar que las sesiones se celebren a puerta cerrada cuando así lo exijan razones de moralidad o de orden público, o el respeto debido a la persona ofendida por el delito o a su familia (art. 680).

Constituído el tribunal en el día señalado y recogidas las piezas de convicción el presidente declarará abierta la sesión. En primer lugar preguntará el juez al reo si se declara responsable del delito de que se le acusa (art. 688 ss.).

Si el juicio continuare por falta de conformidad de los acusados con la acusación o por tratarse de delito para cuyo castigo se ha pedido pena aflictiva, leidos por el secretario los autos y las litas de peritos y testigos además de la relación de pruebas propuestas y admitidas se procederá a las diligencias de prueba y examen de testigos empezando por las que hubiere ofrecido el ministerio fiscal, continuando con la propuesta por los demás actores y por último con la de los procesados (art. 701). Después de esto el presidente concederá la palabra al fiscal, si fuere parte en la causa, y después al defensor del acusador particular, si le hubiere (artículo 734). El presidente concederá después la palabra al defensor del actor civil, si le hubiere, y en seguida dará la palabra a los defensores de los procesados, y después de ellos a los de las personas civilmente responsables, si no se defendieren bajo una sola representación con aquéllos (arts. 735, 736). Después de estos informes sólo será permitido a las partes la rectificación de hechos y conceptos (art. 738). Terminadas la acusación y la defensa el presidente preguntará a los procesados si tienen algo que manifestar al tribunal, al que contestare afirmativamente le será concedida la palabra (art. 739). Oídos los defensores de las partes y los procesados en su caso, el presidente declarará concluso el juicio para sentencia (art. 740). El tribunal apreciando según su conciencia las pruebas practicadas en el juicio, las razones expuestas por la acusación y la defensa, y lo manifestado por los mismos procesados, dictará sentencia dentro del término fijado en esta ley (art. 741). *Pug.-Tr.*

BIBL. — F. CARNELUTTI, *Instituciones del nuevo proceso civil italiano*, Barcelona, 1942; G. CHIOVENDA, *Principios de derecho procesal civil*, Madrid, 1950; E. FLORIAN, *Principi di diritto processuale penale*, Torino, 1932; F. ROBERTI, *De processibus*, I, Roma, 1941; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici*, IV, Torino, 1935; S. GOYENECHE, *De processibus*, Roma (pro manuscripto); J. M.ª MANRESA NAVARRO, *Comentarios a la Ley de Enjuiciamiento civil*, 9 vols., Madrid, 1949; E. JIMÉNEZ ASENJO, *Derecho procesal penal*, Madrid, 1949.

PROCURADOR. — 1. P. Y MANDATO PROCURATORIO. - El nombre indicaba numerosas categorías de funcionarios de la administración pública y financiera romana en la época imperial. Más comúnmente, sin embargo, indicaba e indica la categoría de personas que en virtud de un mandato recibido se ocupan de los asuntos ajenos (cfr. Ulpiano, D. 3, 3, 1).

De hecho el mandato es un contrato, en virtud del cual una persona se obliga, gratuitamente o mediante recompensa a realizar un asunto por cuenta de otra persona de la cual ha recibido el encargo. Puede ser p. de *tribunales* o de *negocios*, *expreso* o *tácito*, *general* o *especial*. El acto de conferir el mandato se dice procura y debe especificar de un modo claro e inequivoco de qué mandato se trate, esto es, cuál es la incumbencia del p.

2. PROCURA. - La procura de tribunales da facultad para poner todos aquellos actos que ordinariamente se juzgan necesarios para constituirse o desembarazarse normalmente en los asuntos procesales. Exclúyense los actos excepcionales que requieren a veces un mandato especial.

Entre las procuras de negocios tiene importancia particular la procura para contraer matrimonio, esto es, para hacerse represen-

tar en la ceremonia nupcial a la cual no se puede asistir (v. *Matrimonio por procuración*).

3. Funcionamiento del instituto. - El p. ante los tribunales representa a las partes en el proceso y es absolutamente necesario cuando las partes no tienen capacidad procesal o por su dignidad o condición de vida no es conveniente o no es posible que se presenten en juicio. En los demás casos la constitución del p. se deja a opción de las partes, las cuales, sin embargo, si el juez lo requiere, podrán siempre estar obligadas a presentarse personalmente.

El p. debe tener las cualidades morales e intelectuales que lo habiliten para el desempeño de su mandato. Según el derecho canónico debe ser católico, mayor de edad y provisto de la ciencia canónica requerida (cfr. cánones 1649; 1655, § 3; 1656, § 1-2; 1657, § 1, 3; 1658, 1660, 1662, 1665; 1757, § 2, n. 1).

4. Obligaciones morales. - Pueden reducirse fundamentalmente a la fidelidad al mandato procuratorio, que implica además una diligencia ordinaria para cumplirlo convenientemente. Saliéndose de su mandato, naturalmente el p. obra inválidamente y debe responder de los daños. *Pug.*

BIBL. — A. Pugliese, *Avvocati e procuratori nelle cause di nullità di matrimonio presso i tribunali ecclesiastici*, en *Riv. del dir. matr. ital.* (1937); F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, 1940.

PROCURADOR DE LOS SAGRADOS PALACIOS APOSTÓLICOS. — 1. Datos históricos. - Bajo el pontificado de Inocencio II (1130-1143) aparecen los Procuradores de los Sagrados Palacios de un modo cierto por primera vez junto a los Abogados Consistoriales (v.). Ordenados en colegio en 1340 por Benedicto XII, recibieron numerosos privilegios de los Papas siguientes. Al principio tenían el encargo de patrocinar las causas ante el *Auditorium Sacri Palatii* y cuando éste se transformó en la S. Romana Rota, tuvieron derecho, aunque no exclusivo, de patrocinar ante ella así como ante el Consistorio las causas de los santos. Sucesivamente el colegio decayó, conservando generalmente funciones decorativas.

2. En la fase actual. - S. Pío X y el Sumo Pontífice Benedicto XV dieron nueva vida al colegio. El Sumo Pontífice Pío XI le confirmó el derecho de patrocinar ante la S. Romana Rota y fijó en doce el número de los Procuradores de los SS. Palacios Apostólicos (cfr. Pío XI, Const. *Ad Incrementum*, 15 agosto 1934, n. 85). *Pug.*

BIBL. — F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, 1941, p. 586-587.

PRODIGALIDAD. — 1. Noción. - La p. (latín *prodigalitas, prodigentia*) es un vicio opuesto a la avaricia, que repugna a la recta y justa administración de las cosas y consiste en el *exceso irracional en gastar y dar*. La p. no tiene otra regla que el capricho. El pródigo olvida que Dios le ha constituído no propietario, sino simple administrador de sus riquezas y no se da cuenta de que su p. puede ser dañosa para sí y para los demás. El pródigo no tiene en cuenta suficientemente el futuro, sacrificando el porvenir al presente.

La p. se priva de las ventajas que las riquezas procuran o pueden sanamente procurar agotando sus medios. Ella es más amable que la avaricia (v.), ya que se acopla en general a muchas cualidades sociales; más fácilmente se hace perdonar, ya que invita a otros a tomar parte en sus propios placeres. Pero es fatal a la familia y a la sociedad más que la avaricia, ya que disipa y arranca al bienestar común, p. ej., a la industria, los capitales que la mantienen; por esta razón viene a constituir un verdadero delito público, castigable por los mismos códigos civiles (v., p. ej., arts. 200, 221, 225 del CCE).

2. Obligaciones morales. - La p. es por su naturaleza pecado venial, en cuanto contiene un verdadero desorden en el hombre, que sin razón y sin moderación disipa sus bienes. Es pecado, dice Sto. Tomás (*Summa Theol.*, II-II, q. 119, a. 1) no por la cantidad disipada irracionalmente, sino por el desorden que contiene. Puede convertirse en pecado mortal cuando va acompañado de escándalo grave o de la violación de algún precepto, como si se omite el pagar las deudas o hacer limosnas, si se arruina la posición económica de la familia, si se incita a otros al mal, etc. Este vicio induce también con frecuencia a ser tacaño en aquellas cosas precisamente en que debiera uno ser generoso; en efecto, cuando se gasta exageradamente en cosas fútiles y superfluas (vestidos, fiestas, diversiones, etc.), se termina por ser tacaño con los pobres y en el pago de los salarios debidos. La codicia de gastar y de aparentar estimula a procurarse los medios de cualquier modo posible, lo cual puede llevar a otros pecados más graves, como, p. ej., el hurto, los juegos de azar y otras inmoralidades.

Por disposición del CCE están sujetos a tutela los que por sentencia firme hubiesen sido declarados pródigos (art. 200, n. 3). La

declaración de prodigalidad debe hacerse en juicio contradictorio. La sentencia determinará los actos que quedan prohibidos al incapacitado, las facultades que haya de ejercer el tutor en su nombre y los casos en que por uno o por otro habrá de ser consultado el consejo de familia (art. 221). Sólo pueden pedir la declaración de prodigalidad el cónyuge y los herederos forzosos del pródigo y por excepción el ministerio fiscal, por sí o a instancia de algún pariente de aquéllos, cuando sean menores o estén incapacitados (art. 222). La declaración de prodigalidad no priva de la autoridad marital y paterna ni atribuye al tutor facultad alguna sobre la persona del pródigo (art. 224). El tutor administrará los bienes de los hijos que el pródigo haya tenido en anterior matrimonio. La mujer administrará los dotales y parafernales, los de los hijos comunes y los de la sociedad conyugal. Para enajenarlos necesitará autorización judicial (art. 225). La tutela de los pródigos corresponde: 1.° Al padre y en su caso a la madre. 2.° A los abuelos paternos y maternos. 3.° Al mayor de los hijos varones emancipados (art. 227). *Tar.-Tr.*

BIBL. — JOAN. CASSIANUS, *De cœnob. instit.*, lib. V; c. 1 ss.: PL 49, 201; S. AMBROSIUS, *Lib. de Tobia*, cap. V, n. 17-22: PL 14, 769; A. J. STAPF, *Theol. moralis*, Œniponte, 1846; CASATI-RUSSO, *Manuale di diritto civile italiano*, Torino, 1947, p. 153; J. TONNEAU, *Prodigalité*, en DTC, XII, 670-675.

PRODUCCIÓN. — 1. LA PRODUCCIÓN EN SENTIDO AMPLIO. - La p. en sentido científico es una creación de utilidad. Antes que este concepto se afirmase los economistas propendían más bien a dar de este término una definición física, restringiendo su extensión a algunas actividades solamente (comercio exterior según los mercantilistas, agricultura y actividad minera según los fisiócratas: el comercio exterior, en el concepto de los primeros enriquecía a la nación en la misma medida en que empobrecía a las naciones extranjeras; la tierra además se consideraba como la única capaz, por potencia creadora participada, de producir alguna cosa de la nada). En realidad nada se produce ni se destruye bajo los cielos; aunque la actividad del hombre, ayudada de sus anteriores ahorros encauzados a fines productivos, aplicada a productos y fuerzas naturales en bruto o ya transformadas, está en condiciones de hacerlos capaces de satisfacer las necesidades humanas o de aumentar esta capacidad si ya la poseían, en otras palabras, de aumentar su utilidad. La p. en este sentido amplio abraza el comercio, los transportes, además de la actividad agrícola e industrial.

2. LA P. EN SENTIDO ESTRICTO. - Tiene una extensión menos amplia que cubre solamente la actividad agrícola e industrial y se puede definir como la actividad humana dirigida a la creación de bienes. Órgano de la p. son las empresas, las cuales reúnen y organizan los factores de la p. (trabajo, factores naturales y capitales) y los dirigen a completarla.

3. ESPECIES DE LA P. EN SENTIDO ESTRICTO. La p. se especifica según el tipo de concurso que pide a la naturaleza: en actividad agrícola (concurso biológico) y actividad industrial y extractiva (no biológico). La actividad extractiva tiene por objeto la extracción de materias primas (v.) contenidas en el seno de la tierra. La actividad industrial, la transformación de los productos de la actividad agrícola y minera y el disfrute de energías naturales. Se especifica anteriormente según los tipos de mercancías producidas. Son importantes las siguientes especies de actividad industrial: la p. básica o pesada (es decir, de bienes instrumentales para producciones ulteriores: metalúrgica, química, mecánica); la p. de bienes de consumo durable (que sirven para una larga serie de actos de consumo, como los aparatos domésticos, los coches, etc.), y la p. de bienes de consumo no durables (que se consumen en uno o en pocos actos de consumo, como los alimentos y los tejidos). La edificación se cataloga casi siempre aparte.

4. DATOS MORALES. - Los que tienen a su cargo el bien común tienen principalmente el deber de favorecer la p., teniendo en cuenta todas las circunstancias y todos los factores. Entre las circunstancias que se han de tener presentes está la de no mortificar la dignidad humana por solo el beneficio de una mayor p. y no sobrevalorar la p. misma.

Los bienes de la naturaleza están sometidos al hombre, y responden a su finalidad, cuando son utilizados por el hombre. Pero éste no debe preocuparse excesivamente de la p. de estos bienes, hasta el punto de olvidar deberes más graves. La preocupación angustiosa de la comida, del vestido y del día de mañana es como una vuelta al paganismo, ya que tiende a equiparar al cristiano con el gentil, que nada sabe de la existencia de Dios ni de su Providencia (Mat., 6, 25). Se ha de tener también presente una distribución equitativa de los frutos de la p. entre los factores de la misma. *Mai.*

BIBL. — A. MARSHALL, *Principles of economics*, Londres, 1930.

PROFESIÓN (en sentido económico). — 1. CONCEPTO GENERAL. - Es toda actividad dirigida a un fin económico rentable. En este sentido el campesino, el obrero, aun el no cualificado, el artesano, el industrial, el comerciante desarrolla una p.; en el mismo sentido se usan las expresiones: categorías profesionales, escuelas profesionales, enfermedades profesionales.

2. DOCTRINA DE LA P. EN SENTIDO ESTRICTO. El término *profesional* se usa preferentemente para indicar una actividad económicosocial específica, esto es, la llamada p. libre cuyos caracteres de más relieve son: competencia, independencia, humanidad.

a) *Competencia.* Para ser profesional — docente, médico, magistrado, ingeniero — hay que poseer un conjunto de conocimientos que de ordinario no se pueden adquirir más que por medio de un aprendizaje escolástico más bien largo; por lo cual las naciones más desarrolladas — en defensa del bien común — han fijado hasta el presente un programa determinado de estudios que los candidatos al ejercicio de una p. están obligados a demostrar — superando unas pruebas adecuadas — que han agotado y asimilado antes de ser declarados idóneos para ejercitarla.

b) *Independencia.* El profesional desenvuelve generalmente su actividad específica libremente, empleando en ella su iniciativa personal. Pero no es éste un criterio absoluto, ya que en tanto que muchos otros artesanos, empresarios — pequeños propietarios rurales — se encuentran a este propósito en una condición idéntica e incluso mejor, no pocos profesionales están obligados a horarios fijos, a programas determinados y a directrices señaladas por otros; como en el caso de los docentes, de los magistrados, de no pocos médicos e ingenieros.

c) *Humanidad.* Con esto queremos indicar que el profesional tiene como campo directo de su trabajo el hombre. Su misión, en efecto, es o desarrollar el espíritu del hombre, o sanar su cuerpo u organizar las energías productivas, o componer y recomponer las relaciones de la convivencia según la justicia y la equidad. Es evidente: ni siquiera este elemento se ha de tomar con excesiva rigidez, ya que el ingeniero, p. ej., no tiene sólo la misión en un complejo industrial de organizar las obras; tiene también el no menos delicado de fijar el proceso productivo; y puede tener otros aún; ya que para traducir sus decisiones se ha de servir de otros hombres.

3. FUNCIÓN SOCIAL. - La actividad profesional es esencialmente sociable; es decir, tal que se dirija por su misma naturaleza a los otros y a su ventaja. Por lo cual se ha de concebir y vivir como un servicio. Ciertamente tenemos derecho a esperar de su desarrollo una utilidad económica; pero la norma que guia al profesional ha de ser la ley de su p. en armonía con el orden moral; para el docente, p. ej., será la explicación de la verdad; para el ingeniero el progreso en todos los campos, y así todos los demás. Poner la p. al servicio de la utilidad egoísta es cometer una inversión de valores que tiene en la convivencia humana repercusiones terriblemente disgregadoras. *Pav.*

BIBL. — GEMELLI, BUONOCORE, etc., *Professioni e vita morale*, Napoli, 1935; *Atti della Settimana sociale di Padova*, Padova, 1933; D. KURI BREÑA, *El sentido moral de las profesiones*, en *Ábside* (1953), 463-475; A. SIMAERO, *Normas para la investigación, estímulo y moralización profesionales*, en *Rev. de Espiritualidad* (1946), 527.

PROFESIÓN DE FE. — 1. NECESIDAD. - El prcepto de la fe nos obliga no solamente a un asentimiento interno a las verdades reveladas, sino también a una externa p. de fe. Jesucristo ha querido que la vida de la fe se manifestase en un cuerpo visible y en una comunión externa: la Sta. Iglesia Católica (Mat., 10, 32; Luc., 12, 8; Rom., 10, 9-10). Esta obligación implica deberes negativos que se imponen en todo momento de la vida y deberes positivos que se hacen actuales solamente en determinadas circunstancias.

2. OBLIGACIONES NEGATIVAS. - El precepto de la p. de fe nos obliga a no negar la verdadera fe y a no profesar una fe falsa por ninguna razón y en ninguna circunstancia, ni siquiera cuando se trata de la propia vida (Mat., 10, 33; Luc., 11, 26; 12, 9; II Tim., 2, 12; v. también *Blasfemia, Persecución*). Esta negación puede efectuarse de un modo directo (esto es, con la intención explícita de hacerlo al menos externamente) o de un modo indirecto (esto es, con actos o palabras que en sí o a causa de las circunstancias significan una implícita negación o falsa profesión). Negación indirecta se ha de considerar la llamada *communicatio in sacris activa*, esto es, la participación activa eh los ritos o en las actividades religiosas de otras religiones o sectas, la cual, además del peligro de escándalo o de pérdida de la propia fe, cons-

tituye una objetiva negación de la fe católica, aunque internamente no exista tal intención. Una asistencia puramente pasiva o civil, esto es, la presencia material solamente sin tomar parte o mostrar solidaridad, aunque generalmente ilícita, puede ser tolerada en circunstancias que requieren esta presencia por proporcionadas razones de caridad, amistad o de otros deberes civiles, o para evitar notables daños, a condición de que se evite el peligro de escándalo o de la perversión propia (cáns. 1258, 2316).

3. Obligaciones positivas. - La obligación de profesar positivamente la fe se impone solamente en circunstancias en que el silencio o la tergiversación implicarían una implícita negación o desprecio o se opondría de algún modo al honor de Dios y a la salud del prójimo (can. 1325, § 1); en otras circunstancias (preguntas indiscretas sin autoridad, vejaciones inútiles, etc.) aunque la p. de la fe pueda ser un acto de verdadera virtud, el callar o disimular la fe con palabras equívocas puede ser lícito por causa justa, más aún, a veces recomendable. Por regla general no son admisibles las conversiones ocultas al catolicismo, el provecho común de la publicidad supera casi siempre las desventajas personales; pero en casos excepcionales algunas causas graves pueden justificar el que se oculte por un breve tiempo. Una obligación positiva de p. de la fe se nos impone a veces por la legislación eclesiástica; por ley litúrgica (Bautismo, Orden) o por ley disciplinar (especialmente con ocasión de promoción a cargos o dignidades eclesiásticas) (can. 1406). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 3.

PROFESIÓN RELIGIOSA. — 1. Noción. - Profesión (del lat. *profiteri* = declarar ante el magistrado) en sentido amplio es una forma pública de vida con la cual se manifiesta la voluntad propia de tender a la perfección evangélica. En este sentido se habla, p. ej., de p. religiosa en las terceras órdenes seculares, donde el aspirante, sin emitir los votos religiosos, trata de vivir en su propio estado una vida más perfecta que los demás cristianos según el espíritu de una religión.

Pero en sentido estricto p. religiosa significa la emisión pública de votos de pobreza, castidad y obediencia en una sociedad religiosa, aprobada por la Iglesia, asumiendo la obligación de tender a la perfección evangélica y sometiéndose al poder de los superiores legítimos.

2. Datos históricos. - La p. religiosa como acto jurídico fué entrando gradualmente en el ofrecimiento espontáneo a Dios que desde el principio de la Iglesia hicieron muchos cristianos prometiendo observar los consejos evangélicos y bajo este aspecto siguió históricamente la evolución del concepto de la religión (v. *Religión, Orden* y *Congregación religiosa*).

3. División. - En el derecho actual la p. religiosa puede ser *temporal* o *perpetua, solemne* o *simple*, según que se profesen votos simples o solemnes, perpetuos o temporales (v. *Votos religiosos*).

4. Elementos intrínsecos. - La p. religiosa es un acto jurídico que tiene por efecto colocar al que profesa en el estado religioso, incorporándolo a una religión. Bajo este aspecto la p. puede considerarse como un contrato bilateral especial entre la religión y el religioso. Éste se ofrece públicamente y promete vivir según las reglas y el espíritu de la religión bajo la obediencia de los superiores; la religión por su parte acepta al profesante como a miembro propio, obligándose a darle todas las ayudas necesarias para la consecución del fin del estado religioso y para proveer a su mantenimiento. Sin embargo, la analogía con el contrato no es exacta bajo muchos aspectos, sobre todo porque, como en el matrimonio, muchas obligaciones e incluso efectos jurídicos de la p. se sustraen a la voluntad del profesante y en cierto sentido incluso al de la Iglesia misma, por lo cual la p. religiosa debiera decirse más propiamente una institución pública divinoeclesiástica que produce en el derecho de la Iglesia determinados efectos aunque queda libre su realización.

La emisión de los votos religiosos y la aceptación de los mismos en nombre de la Iglesia por parte de los superiores es el segundo aspecto, también esencial, del acto jurídico de la p. religiosa. En virtud de esto la p. religiosa adquiere no sólo valor moral altísimo en cuanto consagra enteramente el alma a Dios, al cual promete vivir una vida de perfección, sino que tiene también un valor jurídico externo, en cuanto que el profesante promete públicamente, ante los representantes de la Iglesia, vivir aquel estado de entrega y de perfección propio de aquellos que viven según los consejos evangélicos.

La Iglesia acepta en nombre de Dios esta voluntad y declara al profeso participante del estado religioso, atribuyéndole todos los derechos, privilegios y obligaciones del estado

canónico religioso como están definidos en el Código de derecho canónico.

5. CONDICIONES PARA LA ADMISIÓN. - La admisión a la profesión en una religión corresponde al Superior Mayor, que ante todo habrá de cerciorarse de la ausencia de todo impedimento y de la existencia de las dotes requeridas en el aspirante por el derecho canónico o por las Constituciones de su religión, tanto para la validez, como para la licitud de la profesión (cáns. 572, 575).

El CIC requiere para la validez de la profesión: qué el profesante tenga la edad prescrita, esto es, 16 años, al menos, para la primera profesión temporal, 21 al menos para la profesión perpetua: haya hecho un año de noviciado válido; sea admitido a la profesión por el Superior Mayor legítimo con el voto del Consejo; la emisión de los votos no se haga bajo temor o por engaño, dolo, violencia externa; se exprese exteriormente y sea recibida por el Superior Mayor o por su delegado. Para la validez de la profesión perpetua se requiere además que vaya precedida por un trienio de profesión temporal (can. 572).

Para la profesión lícita se requiere la observancia de cierto rito, la redacción de un documento, el haber hecho algunos días de ejercicios espirituales antes de ella, y para la profesión solemne la renuncia previa a los bienes propios (cáns. 581, 576).

6. EFECTOS. - Los efectos jurídicos citados son comunes a todas las profesiones, pero el Código de derecho canónico enumera algunos efectos que son específicos de cada profesión. Así el profeso de votos temporales goza de todos los privilegios espirituales de la religión y está obligado a la observancia de todas las reglas y constituciones de la religión, pero no goza generalmente, excepto en el caso de que las constituciones lo digan expresamente, del derecho de voz activa y pasiva (can. 578). La p. solemne hace inválidos los actos contrarios (can. 579), y por lo tanto es inválido el matrimonio atentado por el profeso de votos solemnes (can. 1073); hace incapaz al profeso de poseer aún radicalmente bienes como propios (can. 582); concede a los ordenandos de votos solemnes el ser ordenados con el título de pobreza (can. 982, § 1; v. *Título Sda. Ordenación*), quita la irregularidad por defecto de nacimiento (can. 974, n. 1); impone la obligación de coro a los clérigos y a las monjas (canon 610, § 3); disuelve el matrimonio rato y no consumado de los bautizados si una parte por indulto apostólico entra en religión (can. 1119).

En la profesión simple se conserva el dominio radical de los bienes propios y, de no intervenir el orden sagrado, no invalida el matrimonio aunque esto sea gravemente ilícito (cáns. 569-580, § 1). *Mand.*

BIBL. — E. CERVIA, *De professione religiosa*, Bologna, 1938; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 174 ss.; F. MUZZARELLI, *De professione religiosa e primordiis usque ad saec. XII*, Roma, 1938; BERGH, *Éléments et nature de la profession religieuse*, Louvain, 1937.

PROFESOR. — 1. CONCEPTO. - Con el nombre de p. se entiende aquel que enseña una ciencia o un arte de modo habitual hasta hacer de ello el objeto de toda su vida. En concepto más estrictamente jurídico podemos definir el p.: el que se pone voluntariamente a disposición de la Iglesia, del Estado o de otra entidad o se ofrece en nombre propio para la prestación permanente profesional y retribuída de su actividad científica o artística. En el Estado los profesores, además de la clasificación de empleados, como personas puestas en públicos oficios, reviste probablemente (la cuestión es discutida) la calificación de públicos funcionarios (v. *Funcionario*).

Dada la especialización de la actividad humana hay diversas clases de profesores, ya que son muy numerosas y diversas las ciencias y artes a enseñar. Lo que interesa sobre todo es la compleja y delicada misión del p.

2. REQUISITOS NATURALES Y JURÍDICOS. - Verdadera vocación e inclinación natural a la ciencia o el arte, capacidad e interés continuado por el perfeccionamiento propio, rectitud y desinterés, son los requisitos morales principales para ejercitar con fruto el oficio y ministerio del p. (v. *Maestro*). El reducir la misión propia a un oficio vulgar es degradar la ciencia y el arte que se profesa y cometer una culpa para con los jóvenes, las familias y la patria.

Prerrequisito técnico para la enseñanza es ordinariamente el grado académico. En general, sin embargo, el título conseguido tiene solamente un valor de calificación académica.

3. OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES. - La autoridad del p. en clase es en cierto modo absoluta: es él el único jefe dentro de los límites de sus atribuciones y de las leyes que las determinan. En efecto, al p. se le garantiza la libertad del método de enseñar, pero por lo demás tiene la obligación de uniformarse a las deliberaciones de sus superiores escolásticos y de los programas esta-

blecidos. En especial el p. está obligado gravemente incluso en conciencia: *a*) a dedicar a la enseñanza tantas horas semanales cuantas requieren la naturaleza y extensión de su disciplina. No puede, por lo tanto, perder el tiempo sin hacerse culpable tanto respecto de la ciencia que por justicia debe enseñar, como respecto de la retribución que ilícitamente recibiría por incumplimiento del contrato; *b*) está obligado a observar el horario establecido; *c*) debe atender a la dirección de los gabinetes, laboratorios, estudios, etc., relacionados con su cátedra; *d*) es responsable, finalmente, del desorden e indisciplina que se manifiesten en su escuela.

Del incumplimiento de los deberes y de otras faltas graves puede nacer para el p. la responsabilidad disciplinar con la eventual aplicación de las siguientes sanciones: censura o reprensión, suspensión de empleo y sueldo, destitución, etc.

4. OBSERVACIONES MORALES. - En las escuelas primarias el niño no aprende más que los primeros elementos del conocimiento; en las clases secundarias la ciencia pasa del profesor a los escolares sin discusión: el p. no hace más que comunicar lo que él ha recibido y lo que el programa le impone.

Es necesario que el p. sepa unir la claridad del método con la sinceridad de la ciencia y el amor de la verdad, unido al que ha de tener a sus escolares, si no quiere faltar a su misión. Si se trata de profesores de cursos superiores en los que el docente puede moverse con más libertad, hacer investigaciones científicas, comunicarlas a inteligencias más desarrolladas, y descubrir verdades que puedan abrir a la ciencia nuevos horizontes, las responsabilidades de un p. son aún más graves. Éste no ha de olvidar que su pensamiento se transmite a sus discípulos, los cuales a su vez se convertirán en propagandistas y apóstoles de sus ideas (v. también *Docente*, *Preceptor*). *Tar*.

BIBL. — S. S. Pío XII, *A los participantes del II Congreso de la Unión Católica de Profesores de Enseñanza Media*, 4 septiembre 1949; íd., *A los dirigentes, profesores y estudiantes de los Institutos católicos de Francia*, 21 septiembre 1950; íd., *Al Senado académico y a los estudiantes de la Universidad de Roma*, 15 junio 1952; íd., *Carta al XXII Congreso de Pax Romana*, 12 agosto 1952; J. LÓPEZ ORTIZ, *La responsabilidad de los universitarios*, Madrid, 1956; A. PACIOS, *Cristo y los intelectuales*, Madrid, 1954; A. INIESTA CORREDOR, *Perfil moral del docente*, Barcelona, 1953.

PRÓJIMO. — 1. QUIÉN ES. - Son prójimos para el hombre todos cuantos participan con él de la misma naturaleza humana. Los animales no son de ningún modo nuestros prójimos, al contrario de lo que acaso sostienen en nuestros días los extremistas entre los promotores de la protección de los animales; menos aún lo son las demás criaturas. Respecto de los hombres el nombre p. es universal y no admite ninguna excepción. Todos los hombres, aun los difuntos, y entre los vivos aun lo más remotos, los más desconocidos, los más lejanos de nosotros bajo otros aspectos, como raza, color, nación, religión y hasta (no faltan motivos para decirlo expresamente) nuestros enemigos, lo mismo nacionales que personales (v. *Enemigo*).

2. PRECEPTO DE JESUCRISTO. - Cuando Jesús mandó a sus discípulos que amaran al p. les mandó que amaran a todos los hombres y a todo hombre en particular sin excepción ninguna (v. *Caridad*). Los hombres por su elevación a la vida sobrenatural, de la cual participan todos, sea porque realmente la poseen (por la gracia santificante), sea porque son llamados por Dios a poseerla, son todos verdaderamente hijos de Dios y hermanos de Jesucristo. Por esta razón la Redención ha hecho que los hombres sean entre sí prójimos en un sentido aun más fuerte y más estricto. El cristiano, consciente en virtud de su religión de esta vida sobrenatural, no duda en llamar a todos los hombres hermanos suyos (v. *Caridad*). *Ben*.

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 25, a. 1, 6, 8, 10, 12; q. 26, a. 2, 4-13; q. 27, a. 7-8; P. NOBLE, *La divine source de la fraternité humaine*, en *La loi de charité, principe de vie sociale* (Semaine sociale de France, 30 ses., 1938), 96-115; E. WEBER, *La carità cristiana*, Roma, 1947, p. 137-195.

PROLETARIADO. — 1. NOCIÓN. - *Proletarius* entre los romanos (Cicerón, *De republica*, II, 24, 40) era el *capite census*; esto es, el que era censado por su persona, por su energía laboral, por su capacidad de procrear hijos; en oposición al *adsiduus*, que era, por el contrario, considerado por su posición de propietario de terrenos. Hoy el término p. significa la masa de los obreros obligados a un trabajo físico fatigoso, retribuido generalmente con el sistema salarial, en condiciones económicas de no poseer nada. Entre el significado real del término y el etimológico hay una conexión estricta. Aun en los tiempos modernos la masa obrera es considerada frecuentemente como fuerza productora capaz de conservar su eficiencia por medio de la transmisión de la vida.

2. ORIGEN. - El p. en sus principales aspectos señalados trae su origen de la gran indus-

tria y de la afirmación del utilitarismo económico. La puesta en acción de vastos complejos industriales exigía ingentes capitales que sólo muy pocos podían poseer; por lo cual la casi totalidad de los obreros no podía ofrecer a la producción otra aportación que su propia fatiga física; era por lo tanto inevitable que fueran compensados con el sistema salarial.

Dos productos idénticos y afines, el uno procedente de la gran industria, el otro del taller del artesano, no tienen el mismo coste unitario: el producto industrial cuesta menos que el de artesanía, y por lo tanto puede ofrecerse en el mercado a precio más reducido. La gran industria en competencia salió vencedora y el artesanado al írsele reduciendo el mercado terminó por ser arrollado: muchos de sus elementos fueron a engrosar las filas de los asalariados. El empleo progresivo de la máquina reducía cada vez más la mano de obra; en el mercado del trabajo la oferta era siempre mayor que la demanda; era fatal por lo tanto que su precio descendiese hasta el límite por bajo del cual la capacidad laboral del obrero y su virtud procreadora hubieran sido mortalmente heridas. Es evidente que con una retribución de esta clase un trabajador si no tenía nada no hubiera llegado jamás a la propiedad; y si tenía algo lo habría consumido; por lo cual en los países industriales el ejército de los que nada tenían iba siempre creciendo cada vez más hasta contar en sus filas a todos los asalariados.

3. Consecuencias sociales. - Como consecuencia de estas condiciones económicosociales, y por la acción de teorías ampliamente difundidas en las masas obreras se arraigó profundamente y fué robusteciéndose cada vez más una actitud de rebelión frente a otros estratos sociales y frente a la misma organización política; por lo cual en la sociedad se determinó una profunda fractura y su vida resultó sacudida por frecuentes convulsiones. El problema crucial de hoy es precisamente el modo de llegar a la eliminación del p., dando a los trabajadores la posibilidad de asumir mayores responsabilildes en la hacienda, alcanzar la propiedad, participar en los bienes de la cultura y en la vida pública en todos sus sectores. *Pav.*

BIBL. — E. Dolleans, *Storia del movimento operaio*, Roma, 1946; G. Soul, *Materiaux d'une histoire du proletariat*, París, 1929.

PROMESA. — 1. Noción. - La p. es un contrato gratuito por el cual el promitente se obliga a hacer o dar alguna cosa en favor de un tercero que consiente en la misma. Se trata por lo tanto de una cosa gratuita y útil, aceptada por aquel a quien se promete. La cosa prometida puede ser prestación personal o real. La p. para que produzca efectos legales obligatorios debe ser admitida por la ley (en cada materia). Si la p. tiene un plazo puede ser revocada antes del vencimiento del mismo. Si la situación prevista por la p. se ha verificado o la acción se ha realizado la revocación de la p. no vale.

2. Obligaciones morales. - La p. es inválida por principio si se basa en la prodigalidad (v.), siendo la materia ilícita; pero si la materia es divisible debe mantenerse para la parte lícita. La p. se extingue cuando la cosa es inútil al promisario o se hace imposible, o cesa la causa principal que la determinó, o se han mudado las circunstancias de las cosas y la condición de las personas, de modo que se juzgue que hubieran impedido o no hubieran inducido a esta p. y, finalmente, por la muerte del promitente o del promisario, en las promesas de fidelidad. Algunos piensan que la p. obliga por justicia y gravemente *(sub gravi)*, otros por fidelidad y no gravemente *(sub levi)*. Parece más racional admitir que la obligación depende de la intención del promitente, que se ha de determinar dentro de las circunstancias concretas, y en caso de duda, la obligación cae sólo bajo pecado venial. *Sir.*

BIBL. — A. Vermeersch, *Theol. mor.*, v. II, n. 440-441; S. a Loiano, *Institutiones theol. mor.*, Torino, 1937, n. 243-245.

PROMOTOR DE JUSTICIA Y DEFENSOR DEL VÍNCULO. — 1. Las dos figuras. - Hay en el foro eclesiástico dos oficios que responden al carácter del ministerio público (v.) de los reglamentos jurídicos estatales y que ordinariamente pueden confiarse a un solo titular: a) el de *promotor de justicia* designado antiguamente como promotor fiscal, al cual se reserva la acusación en los procesos criminales (can. 1934) y la iniciativa en concurrencia con los interesados o independientemente de ellos para promover las causas de nulidad matrimonial (can. 1971, § 2) y de nulidad de sagrada ordenación y a quien incumbe la obligación de intervenir al menos siempre que a juicio del Ordinario lo exija el bien público (can. 1586); b) el del *defensor del vínculo*, a quien compete la defensa del vínculo en las causas matrimoniales o de sagrada ordenación, en las cuales su interven-

ción está taxativamente prescrita no sólo en defensa del vínculo, sino también en relación con la altísima finalidad de orden público de la observancia de las leyes y de la regular administración de la justicia.

La diferencia principal y sustancial entre el promotor de justicia y el defensor del vínculo está en el hecho de que mientras el primero es libre en sus conclusiones porque *certat pro rei veritate*, el segundo no es libre, sino que debe siempre por oficio defender y sostener la existencia del vínculo matrimonial y de ordenación, ya que en estas causas generalmente las partes lo impugnan. El uno y el otro son personas públicas y representan en el proceso el interés general de los fieles en defensa de la ley o en salvaguarda del vínculo. A ellos se reserva la última palabra en la instrucción y discusión de los procedimientos canónicos.

2. Su función. - En el sistema procesal canónico el promotor de justicia y el defensor del vínculo no representan propiamente ningún poder, ya que el poder público es indivisible; pero son defensores y custodios de la ley aunque no precisamente partes (v. *Actor*), defienden en el proceso los intereses del bien público. El Código además los pone en la necesidad de sustituir a la parte, de tomar su puesto cuando la parte falte. Se les asigna un oficio eclesiástico en sentido amplio (can. 145); pero si en teoría se discute si tienen o no jurisdicción, en la práctica se niega.

3. Analogía con el promotor de la fe. Hay una analogía acentuada entre el promotor de justicia y el defensor del vínculo por una parte con la figura del promotor de la fe en las causas de los santos, cuyo carácter en relación con la especial calidad y desarrollo de las causas de los santos se diferencia notablemente del carácter del promotor de justicia y defensor del vínculo, aunque bajo otros aspectos las dos figuras se acercan. *Pug.*

BIBL. — G. G. Glynn, *The promotor of justice*, Washington, 1936; G. L. Dolan, *The defensor vinculi, his rights and duties*, Washington, 1934; G. Oliviero, *Le parti nel giudizio canonico*, Milano, 1941; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, 1941, p. 311 (con más bibl.).

PROMOTOR DE LA FE. — 1. Noción. - P. de la fe es el que en los procesos de beatificación y de canonización defiende los derechos, esto es, el interés público de la Iglesia *(ad ius tuendum)*, a fin de que no se declare Beatos o Santos más que a aquellos cuyas virtudes heroicas y milagros presenten pruebas sin excepción (can. 2010). El p. de la fe es por lo tanto por oficio el contradictor del postulador (v.) y debe presentar todas las objeciones (por esta razón se le llama vulgarmente *abogado del diablo*), que se oponen a la glorificación del Siervo de Dios. Hay promotores de la fe en la Sda. Congr. de Ritos y en los tribunales diocesanos. El p. de la fe en la Sda. Congr. de Ritos se llama *P. general de la fe* y está asistido por un asesor de la misma congregación, llamado *subpromotor general de la fe*. Ambos son nombrados por el Sumo Pontífice. En los tribunales diocesanos se distinguen los promotores para los procesos apostólicos, nombrados por el P. general de la fe, llamados por esto subpromotores de la fe y los promotores de la fe para los procesos ordinarios, que los nombra el Ordinario del lugar, llamados simplemente promotores (cáns. 2010-2011).

2. Derechos y deberes. - El p. de la fe tiene el derecho y el deber de asistir a todas las fases del proceso; por esta razón debe ser citado siempre (can. 1587). Le corresponde insistir para que en el proceso se establezca la verdad objetiva. Por este motivo debe por medio de los jueces proponer a los testigos preguntas adecuadas a este fin, incluso sobre los artículos formulados por el postulador. Estas preguntas ha de pasarlas cerradas, bajo la obligación de secreto, a los jueces. Además le corresponde al promotor hacer citar a los testigos de oficio *(ex officio)* y hacer las excepciones necesarias incluso contra los testigos indicados por el postulador; pero también los jueces pueden hacer citar testigos de oficio, aunque el p. de la fe no los requiera, siempre que sea informado de ello (cánones 2012, 2024, 2059, 2070, 2072, 2078, 2079, 2086, § 2; 2090, 2100, 2110, § 2). *Led.*

BIBL. — Lambertini (Benedicto XIV), *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Bononiæ, 1734 ss.; A. Lauri y A. M. Santarelli, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis*, Roma, 1929.

PROMULGACIÓN DE LA LEY. — 1. Noción. Es el acto por el cual la nueva ley es señalada e impuesta por el legislador a la comunidad. Considerado solamente a la luz de la moral y del derecho natural, el modo de la p. no está determinado; basta que sea hecha de manera tal que revele la voluntad del legislador de establecer la ley y ponga a la comunidad en condición de conocerla. Podemos por lo tanto tener diversos modos de promulgación.

La ley natural (y con ella también el derecho natural) es promulgada con la adquisi-

ción del uso de la razón; la ley divinopositiva fué promulgada en la legislación mosaica y en la predicación evangélica; las leyes positivas humanas se promulgan de modos diversos según las diversas sociedades; modos que por las exigencias de la certidumbre en la vida social suelen ser determinados exactamente en las leyes fundamentales (constitucionales) de cada sociedad. En la Iglesia las leyes emanadas de la Sta. Sede se promulgan con su publicación en los *Acta Apostolicæ Sedis;* cada Obispo puede establecer el modo de promulgar sus propias leyes. La promulgación se hace en un momento a toda la comunidad y se distingue de la divulgación que lleva la ley al conocimiento real de todos los individuos y requiere un tiempo más o menos largo según las circunstancias. Para evitar el inconveniente de una ley ya obligante y aun ignorada de gran número de individuos en los reglamentos positivos se suele establecer que la entrada en vigor de las leyes no coincida con su promulgación, sino que siga después de un determinado intervalo de tiempo.

2. En el derecho canónico. - Para las leyes de la Sta. Sede se establece como máximo que no entren en vigor y por lo tanto no obliguen a los cristianos hasta pasados tres meses de la fecha del fascículo de los *Acta Apostolicæ Sedis* en que fueron promulgados (can. 9).

El periodo de tiempo que transcurre entre la promulgación y la entrada en vigor se llama *vacación de la ley.* Durante la vacación ninguno está obligado a observar la ley, aunque la conozca; pero terminada la vacación están todos obligados a observar la ley aunque no la conozcan. Se comprende, sin embargo, que quien la ignora puede ser excusado moralmente por su inobservancia si su ignorancia es inculpable; salvo que en determinadas circunstancias tenga que sufrir las consecuencias jurídicas de la transgresión de la ley misma. *Gra.*

BIBL. — V. del Giudice, *Promulgazione e obbligatorietà della legge canonica,* Milano, 1926; A. Azara, *Promulgazione ed obbligatorietà della legge canonica,* en *Il diritto ecclesiastico,* 39 (1928), 41-44; P. Gillet, *De lege data et nondum promulgata,* en *Jus pontificium,* 8 (1928), 216-218.

PROPIEDAD (derechos y obligaciones del propietario). — 1. Noción. - Como el bien y el mal, lo justo y lo injusto, así también lo *propio* es una noción última que no se puede deducir de otras nociones. El concepto de propio pertenece a aquellas nociones que nuestra mente aprehende inmediatamente de las mismas cosas. La palabra *mío* representa una relación de la cosa a un hombre, como a su dueño, con exclusión de otros. La noción de la p. es algo original, primario, no una artificiosa síntesis jurídica, como, p. ej., las figuras jurídicas de hipoteca, letra de cambio, etc. La ciencia jurídica puede y debe tratar, hacer distinciones de esta noción, como de un término técnico, pero siempre teniendo en cuenta que todas estas nociones se derivan de una noción primigenia. Para evitar, pues, muchas ambigüedades en la cuestión de la p. conviene siempre tener ante la mente la distinción entre la noción primaria de la p., dada objetivamente, y válida para todos los tiempos y todos los hombres, y la derivada que comprende los demás momentos, enriqueciendo así el contenido de la p., pero restringiendo también su noción. Como quiera que sea, si no es posible tener una definición precisa de la p., es posible una definición en sentido lato. En este sentido se puede proceder por dos caminos: con el método de enumeración de las facultades de la p. y con el de la circunscripción, definiendo los límites de la p.: el primer método nos lleva al perfecto dominio, al poder vastísimo, a la facultad perfecta de disponer de la p.; el segundo nos dice que la p. cesa: *a)* con su limitación física; *b)* donde comienza el derecho de otro; es cierto que con todo esto en la práctica no se pueden evitar ciertas dificultades, pero éstas se refieren más bien a la disciplina material que al principio formal. En sentido latísimo lo *propio* se podría definir: todo aquello que está ligado como objeto a alguna persona, física o jurídica, individual o colectiva, que por el pleno dominio conferido sobre él a una persona determinada no se liga con ninguna otra y por lo tanto se opone a aquello que es común por razón de contrariedad.

2. El derecho de p. - a) *Derecho natural.* Todos los bienes visibles han sido dados al género humano como instrumentos de trabajo y medios para alcanzar su propio fin. El hombre posee el instinto de la p. A todos parece natural disponer como de uno mismo de lo que es propio, porque esto no es más que la extensión de uno mismo. De igual modo el hombre posee el instinto de ocupar una cosa que no pertenece a ninguno. El hombre no tiene nunca la impresión de que este derecho le sea concedido por la sociedad. Atendida además la racionabilidad de la naturaleza humana según la cual el hombre no

puede ni quiere depender de la casualidad para su porvenir y el de su familia, sino que quiere proveerse con tiempo, aspira no sólo a la posesión de los frutos de la tierra, sino también a la misma tierra como elemento estable de su previsión para el porvenir. Lo mismo vale para el inventor de una nueva máquina, para el derecho literario.

La experiencia de los últimos tiempos nos da un nuevo argumento para demostrar la necesidad de un derecho natural a la p. privada: la p., en efecto, es garantía del derecho de la libertad individual contra la irrupción del Estado totalitario en la esfera de las libertades personales. En las regiones donde se ha destruído la p. privada se ha llegado a la esclavitud de toda la vida religiosa, cultural, civil. Teniendo todo hombre deberes que cumplir, síguese que todo hombre tiene derecho a los bienes temporales. Para que este derecho potencial se haga actual es preciso que le acompañe el acto de la voluntad individual. En efecto, los bienes temporales no han sido dados por la naturaleza y por su Autor a determinadas personas, sino en general han sido puestos a disposición de toda la humanidad (comunismo negativo, muy diverso del comunismo positivo, que considera a toda la humanidad, colectivamente, como poseedora de los bienes).

b) *Razones éticas.* Contra el comunismo se ha de subrayar no sólo la licitud, sino también la necesidad moral de la p. El hombre es un ser espiritual al cual todas las criaturas deben servir, como medio; pero él mismo debe servir a Dios. En el orden creado lo imperfecto está al servicio de lo perfecto. El supremo dominio de todas las criaturas pertenece a Dios y el dominio temporal al hombre. El fundamento de todo derecho y de toda relación jurídica es la ordenación interior de un bien jurídico a una persona, el derecho a la p. es natural al hombre; consideradas las funciones que él debe realizar, este derecho supera, en sus premisas y consecuencias, el estricto ámbito económico, comprendiendo en sí también el problema de la libertad personal respecto de su fin. Con esto la p. demuestra tener un aspecto teológicomoral. Pero como el hombre tiene la facultad y las fuerzas naturales para una autoactividad y un dominio sobre la naturaleza, mientras que el Estado, la sociedad, en todas sus manifestaciones y actividades deben servirse de las personas físicas en singular, como de sus órganos; prueba esto que ni el Estado ni la sociedad son los primarios ni mucho menos los únicos posesores del derecho de p.

c) *Razones económicas.* Sin la p. falta el estímulo al trabajo con quiebra consiguiente del progreso económico. Con el aumento siempre creciente de la población el hombre se siente cada vez más movido a cultivar intensamente la tierra, que exige no sólo el trabajo mecánico, sino también una especial atención, asiduidad y combinación cada vez mayor de elementos y de actividad en la agricultura, lo cual es inconcebible sin los estímulos ligados a la p.

d) *Razones sociales.* La distribución de las profesiones, que en el régimen de la p. privada se efectúa de un modo natural, en el de la comunidad de bienes, se realizaría de un modo autoritario, lo cual impediría necesariamente en gran parte el despliegue de muchos talentos, facultades e iniciativas. Este régimen se convertiría por la fuerza en conservador, en el peor sentido, y reaccionario. Y como es necesario que haya alguno que presida el proceso productivo en este régimen se formaría una nueva clase de dirigentes, con salarios más altos, y por lo tanto con una nueva p., y de particulares derechos en una sociedad proletaria. Finalmente, para la distribución de los productos baste recordar los inconvenientes habidos durante la guerra y las colas ante los comercios en épocas de escasez y racionamiento.

3. Función social de la p. - La doctrina expuesta que afirma legítimo el derecho a la p. privada sobre los medios de producción y lo justifica, sostiene también que le es inmanente una función social; por la cual aquellos que la poseen deben valerse de ella para satisfacer los intereses propios en armonía con los de la sociedad. Por la misma razón el mismo derecho en su configuración concreta conviene que sea conforme con la situación histórica de las diversas comunidades humanas y se modifique en correspondencia con su evolución.

Resulta por lo tanto que el hombre, normalmente, no puede desenvolver íntegramente su personalidad sin disponer de una p.; y por lo tanto que la misma naturaleza exige que los hombres sean propietarios o puedan llegar a serlo: la justificación del derecho de p. implica su máxima difusión. Por otra parte, el egoísmo está frenado por los límites impuestos al derecho de p.

Dada la presión de las inclinaciones egoístas y cierta indeterminación de la ley natural el Estado debe precisar e imponer de una

forma jurídica las funciones sociales de la p. León XIII y Pío XI nos advierten que no se ha de caer ni en un individualismo ni en un colectivismo exagerado, sino que se ha de conservar siempre el equilibrio entre estas dos índoles de la p., bien que este equilibrio no debe ser estático, sino que debe regularse por medio de la ordenación jurídicopositiva, según las circunstancias reales del tiempo.

4. Deberes de los propietarios. - La p. ante todo nos exige el cumplimiento de los deberes para con Dios. El que niega el supremo dominio de Dios sobre las cosas y la responsabilidad ética derivada del posesor humano, sustrae el fundamento ético de su propio derecho a la p. La p. además tiene obligaciones para con la comunidad, como lo prueba la sociabilidad del hombre. El propietario por una parte no debe emplear su p. en daño del bien común, por otra la p. debe hacer fecundo el trabajo, dar la posibilidad de lucro, de un justo salario, de manera que también los no poseyentes puedan ganarse lo necesario para su vida y acceder a la p. Esto vale especialmente para los contratos libres. No se olvide que además de las obligaciones jurídicas hay otras obligaciones y ante todo está la caridad.

5. Derecho de p. y uso de la p. - La falta de distinción entre el derecho y el uso de la p. hace que surjan muchas confusiones y errores. Al derecho de p. corresponde la limitación entre *mío* y *tuyo*. Si se sobrepasa este límite se ataca ilegítimamente el derecho ajeno. Pero también si se queda dentro de los límites del derecho propio puede existir igualmente el desorden moral en el uso de lo propio. Para no quebrantar el derecho de p., basta una sola virtud, la virtud de la justicia conmutativa, mientras que todas las demás son necesarias para el buen uso de la p. No es cierto que la p. y el uso honesto de ella estén restringidos dentro de los mismos límites y mucho más contrario a la verdad es decir que el derecho de p. se quebrante o se pierda por el abuso o el no uso que se haga de él *(Quadragesimo anno)*. *Per.*

BIBL. — P. J. Palacio, *Concetto cristiano della proprietà*, Milano, 1937; H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, I. Bd., Freiburg, 1942; Barassi, *La proprietà nel nuovo codice civile*, Milano, 1943; A. Brucculeri, *La funzione sociale della proprietà*, Roma, 1944; *Le Encicliche sociali da Pio IX a Pio XII*, ed. I. Giordani, Roma, 1944; G. Gonella, *Principi di un ordine sociale*, Roma, 1944; Segura-Cabal, *La propiedad*, Barcelona, 1955; M. Iglesias, *Doctrina social católica*, Barcelona, 1955.

PROPIEDAD (Función social de la). — La doctrina que hemos expuesto en que se afirma que es legítimo el derecho de la propiedad privada sobre los medios de producción y defiende su justificación sostiene también que le es inmanente una función social; por la cual los que la poseen deben valerse de ella para satisfacer sus propios intereses en armonía con los de la sociedad. Por la misma razón el mismo derecho en su configuración concreta conviene que se conforme a la situación histórica de las diversas comunidades humanas y se modifique en relación con su evolución.

Dedúcese por lo tanto que el hombre, normalmente, no puede desenvolverse íntegramente sin disponer de una propiedad; y por lo tanto que la misma naturaleza exige que los hombres sean propietarios o puedan llegar a serlo: la justificación del derecho de propiedad implica su máxima difusión. Por otra parte, el egoismo está frenado por los límites impuestos al derecho de p. *Pav.*

BIBL. — A. Brucculeri, *La funzione sociale della proprietà*, Roma, 1944; P. E. Taviani, *La proprietà*, Roma, 1946; P. Pavan, *Principi di convivenza umana nel settore economico*, Treviso, 1945.

PROPOSICIONES CONDENADAS. — 1. Enseñanza positiva y negativa de la Iglesia. En el ejercicio de su función de maestra (potestad de magisterio) la Iglesia puede seguir dos métodos. Uno es *positivo* y consiste en enseñar directamente la verdad. Éste es el camino más frecuente. El otro método es *negativo* y consiste en indicar como inaceptables ciertas doctrinas, que suelen condensarse en breves fórmulas; y éstas son las p. condenadas.

Este método es menos usado que el primero; pero no es tampoco raro. Son especialmente famosas las cinco p., en las cuales se resumió y condenó la doctrina de Jansenio (1653); las ochenta p. recogidas y proscritas en el Sílabo de Pío IX (1864); las cuarenta p. en que fueron sintetizadas y reprobadas algunas doctrinas de Rosmini (1887). Menos conocidas son las cuarenta y una p., en que fué expuesta y reprobada la doctrina de Lutero (1520). Aun menos conocidas, pero muy importantes para los moralistas, son las cuarenta y cinco p. condenadas por Alejandro VII (1665-1666) y las sesenta y cinco p. condenadas por Inocencio XI (1679); todas las cuales se refieren a errores morales nacidos generalmente de abusos probabilistas.

2. Notas teológicas aplicadas a las p. condenadas. - Al condenar las proposiciones la Iglesia suele darles una calificación (nota teológica), que indica su grado de oposición

juzgan prorrogados al día siguiente no festivo, siempre que un decreto del juez no autorice al tribunal a actuar incluso en tal día (can. 1635); *c*) puede ser prorrogado a las partes el tiempo útil para la presentación de las pruebas (can. 1731, § 2), de las pericias judiciales (can. 1799), de las alegaciones o defensas por parte de los abogados (can. 1862, § 2), al defensor del vínculo para presentar sus deducciones (can. 1969, § 1); *d*) al que pretenda desarrollar la acción llamada *de nuntiatione novæ operis vel damni infecti* sobre los dos meses que le son concedidos por el derecho, siempre que haya causa justa y sea oída la otra parte (can. 1676, § 3).

3. Otras prórrogas en el campo del derecho canónico. - Para otros actos jurídicos la p. puede concederse bien para una mayor seguridad en la acción, bien para una mayor comodidad o utilidad.

Así: *a*) el Superior mayor puede prorrogar el tiempo del postulantado (v.) por otros seis meses (can. 539, § 2), del noviciado (v.) también por otros seis meses (can. 561, § 2), de la profesión (v.) temporal, pero no más de un trienio (can. 674, § 2); *b*) el Obispo puede prolongar el tiempo de la prueba en la diócesis al religioso exclaustrado antes de incardinarlo por un segundo trienio, terminado el cual, si no le despide, queda definitivamente incardinado (can. 641, § 2); *c*) el Ordinario del lugar puede prorrogar el tiempo útil para el cumplimiento del precepto pascual a los fieles, pero no más de la fiesta de la Sma. Trinidad (can. 859, § 2); *d*) puede prorrogar igualmente el tiempo concedido al párroco amovible, invitado a renunciar a la parroquia, dentro de un tiempo determinado, por motivos canónicos, siempre que lo juzgue conveniente, según su prudencia (cáns. 2160, 2161); *e*) puede igualmente prorrogar el tiempo concedido al párroco inamovible, invitado a renunciar a la parroquia, siempre que no resulte con certeza haber sido impugnada la invitación y que éste no ha estado legítimamente impedido para responder a las acusaciones (can. 2149, § 2); *f*) el presidente de un concilio plenario o provincial puede prolongar el tiempo de las reuniones del concilio con la diferencia de que el primero puede hacerlo por propia autoridad por ser delegado de la Sta. Sede, y el segundo tiene necesidad del consentimiento de la mayoría de los Padres (can. 278). *M. d. G.*

BIBL. — F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino, 1946.

PROTESTANTISMO (Teología moral protestante). — 1. Frente a la teología católica. Para los católicos la teología moral trata de los actos humanos libres, esto es, de los actos que se han de evitar (pecados), o ejercitar (virtudes), en cuanto que son medios (actos meritorios), para conseguir el fin último sobrenatural (la vida eterna). Se presupone por lo tanto el libre albedrío.

Los protestantes hablan y explican cómo los actos humanos son libres, pero no se entiende: *a*) «cómo pueden ser libres para» aquellos que niegan el libre albedrío (luteranos); *b*) cómo se pueden evitar los actos pecaminosos o ejercitar los actos virtuosos por aquellos que creen que antes de tener la fe *(fiducia)* justificante, todos los actos humanos son pecaminosos (luteranos y otros); c) cómo los actos virtuosos hechos después de la justificación protestante pueden ser medios para conseguir el fin sobrenatural del hombre, si no son meritorios (casi todos los protestantes); *d*) o si alguno está ya predestinado por Dios a las penas eternas (calvinistas).

La teología moral católica según la definición dada se distingue: a) de la teologia *dogmática*, que trata de los dogmas; b) de la teología *ascética*, que se ocupa de los medios ordinarios para alcanzar la perfección; c) de la teología *mística*, que añade los medios extraordinarios; d) de la *pastoral*, que trata de los deberes de los pastores de almas, y e) del *derecho canónico*, en cuanto que éste tiene relaciones directas solamente con el foro externo; f) de la *polémica*, que defiende la doctrina propia y ataca la contraria; g) de la *exegética*, que interpreta y explica la Biblia.

La teología moral protestante según Buddeo (o. c. in Bibl., p. 545) comprende todas estas clases de la teología además del derecho canónico. Observa que sólo entra en la teología moral lo que él llama *derecho divino*.

Tal vez sería más exacto decir que las diversas clases de teología las comprenden los protestantes bajo el nombre de teología cristiana o simplemente de teología. De hecho en los libros que llevan este título encontramos cuestiones dogmáticas (misterios de la Sma. Trinidad y de la Encarnación), morales (preceptos del decálogo), ascéticas, mezcladas a veces con cuestiones místicas (virtudes), pastorales (oficios de los ministros), polémicas y exegéticas y de derecho canónico (leyes).

Las publicaciones teológicas de los protestantes, en las que siempre se encuentra una gran parte dedicada a la teología moral son

numerosas. Baste citar los setenta y tantos volúmenes de la *Anglo-Catholic Theology*, en que se incluyen casi todas las obras de los más famosos teólogos anglicanos.

No faltan además tratados especiales más o menos relacionados con la teología moral, como la *Theologia moralis* de Felipe A. Limborg (v. Bibliografía), el libro de G. Freeman Clarke sobre el perdón de los pecados (Boston, 1902), los dos volúmenes de teología mística de R. A. Vaugam (Londres, 1886) y las obras voluminosas sobre las leyes eclesiásticas de las iglesias de Inglaterra de R. Fillimore y las de G. H. Boehmer sobre el derecho eclesiástico luterano.

Buddeo (v. Bibliografía) tiene una historia de la teología moral donde cita los autores principales.

Los protestantes no consideran la confesión como sacramento. Cuando se separaron de la Iglesia católica en el s. XVI, las sectas principales conservaron la confesión como un requisito que se había de realizar antes de recibir la comunión, pero poco a poco la redujeron a una especie de *confiteor* sin nombrar a los santos dicho por todos los fieles y seguido por la absolución del ministro. Esta fórmula se conserva todavía en muchas sectas, exceptuados los anglocatólicos. No era por lo tanto necesario examinarse sobre el número, gravedad, circunstancias de los pecados y mucho menos hacer la confesión privada al ministro. También en sus libros de teología tratan siempre de los preceptos del decálogo y de otros puntos morales a fin de que la doctrina expuesta allí sirva de norma a los que deben dar consejos o predicar.

2. NOTAS DISTINTIVAS. - Examinando las doctrinas tratadas en su teología moral, se encuentran muchas que la Iglesia católica no puede aceptar.

Todos los pecados son mortales y dignos del infierno. Limborg enseña que el pecado, aunque sea muy ligero, nos aparta de la obediencia que debemos a Dios, el cual si quisiera proceder según el rigor de su justicia debiera castigarlo con la muerte eterna.

La fe no es la virtud teologal que enseñan los católicos, sino la *fiducia* en Dios, y basta para ser justificados, y para algunos esta justificación no se pierde ya jamás, y los justificados están seguros de su perseverancia final.

En general, se puede decir que en la explicación de los preceptos del decálogo los protestantes siguen la misma doctrina que la Iglesia católica, aunque habiendo resucitado la antigua herejía de los iconoclastas, consideran como idolatría el culto que los católicos dan a la Sma. Madre de Dios y a los santos. En cuanto a algunas cuestiones de las cuales no se trataba en el s. XVI, p. ej., la licitud de ciertas prácticas condenadas por la Iglesia católica, como el control de los nacimientos, la eutanasia, muchos protestantes las consideran lícitas; en cuanto al divorcio y al matrimonio de los divorcados, aun las sectas más antiguas, que por algún tiempo conservaron la antigua doctrina católica, se van separando cada vez más de ella.

En la doctrina de los sacramentos se han separado casi totalmente de la doctrina de la Iglesia católica; rechazan cinco sacramentos y en los dos que admiten, bautismo y eucaristía, conservan aún la materia y forma primitiva, pero los baptistas con otros muchos niegan la validez del bautismo del recién nacido; en la eucaristía, o como ellos la llaman, *cena del Señor*, todos rechazan la doctrina de la presencia real en el sentido católico y por lo mismo juzgan como actos de idolatría los actos de adoración del Santísimo Sacramento.

En cuanto a la ley eclesiástica, los protestantes que admiten la doctrina cristiana (anglicanos, luteranos, donde su secta es Iglesia nacional, etc.) reconocen como suprema autoridad eclesiástica al Estado. De los otros no cristianos, p. ej., de los calvinistas, escribe el anglicano G. Taylor que el presbiterio pretende tener el cetro de Cristo como el Papa tiene las llaves de Pedro. Por cetro de Cristo él entiende sus reuniones particulares y el gobierno que se han forjado. Son, por lo tanto, leyes eclesiásticas emanadas de una autoridad que se cree eclesiástica, pero que es puramente civil o laica.

3. CONCLUSIÓN. - Resumiendo se ve que la teología moral protestante trata ciertamente: 1) del decálogo, pero así como los protestantes no admiten un intérprete infalible en la ley de Dios, sino que creen en la libre interpretación de la Sda. Escritura, en muchos puntos han interpretado esto de una manera inaceptable para la Iglesia católica; 2) de sólo dos sacramentos, pero en este tratado, más que de teología moral, se trata de teología dogmática y polémica, puesto que cada autor expone la doctrina sacramental de su propia secta y ataca a la de las demás; 3) de las virtudes y de los vicios contrarios, pero aquí nos encontramos más bien en el campo de la teología ascética. En ésta cuando no están influídos por prejuicios anticatólicos argumentan rectamente siguiendo las huellas

de la doctrina catolica; pero sin insistir demasiado o sin hacer mención de los medios que para conseguir la perfección nos da la Iglesia católica, como los Sacramentos, la devoción a la Virgen, a los santos, etc.; 4) de las leyes eclesiásticas, pero partiendo de puntos diversos.

La falsísima opinión que los protestantes tienen o tuvieron de la teología moral católica se puede deducir del paralelismo trazado por los *Supplementa ad secundum tomum Theol. Lutheri* de Juan Enrique Majo. Francfort del Maine, 1710:

Doctrina protestante. Cristo: Sumo Sacerdote. Ley de Cristo: la gracia de la vida. Sacrificio: el Cuerpo vivo. Buenas obras: servir al prójimo. Pecados: transgresiones. Castigo: la muerte eterna. Premio: la gloria eterna. Ministros: predicadores del Evangelio. Uso (resultado): la cruz llevada con gozo.

Doctrina católica. Papa: Sumo Sacerdote. Ley de Cristo: la tradición del derecho canónico. Sacrificio: Eucaristía y dinero. Buenas obras: las ceremonias. Pecados: transgresiones. Castigo: la falsa excomunión. Premio: la paz y las riquezas del mundo. Ministros: las bulas. Uso (resultado): la mala conciencia.

Después del movimiento de Oxford, los llamados anglocatólicos han procurado introducir de nuevo la confesión y para ello han desarrollado la teología moral recogiéndola o copiándola de autores católicos, adoptando hasta la casuística, tan despreciada en otros tiempos por los protestantes. Pero como no reconocen la autoridad del Papa ni se ajustan cuando no les conviene a la doctrina o a las normas morales trazadas por la Sta. Sede, p. ej., sobre el control de los nacimientos, no se han librado de errores. *Cri.*

BIBL. — GIOVANNI FORBES A CORSE, *Theol. moralis libri X*, Amsterdam, 1703; MARTINUS CHEMNITIUS, *Examen Concilii Tridentini*, Francfort a. M., 1707; IOAN. FRANC. BUDDEUS, *Isagoge historico-theologica*, Lipsiæ, 1730; BENEDICTUS PICTET, *La théol. chrétienne et la science du salut*, Genève, 1711; F. A. LIMBORG, *Theol. christiana*, Amsterdam, 1730; JEREMY TAYLOR, *Doctor dubitantium*, Londres, 1856; HENRY HAMMOND, *A practical Catechism*, Oxford, 1847; KENNETH E. KIRK, *Conscience and its problems*, Londres-Oxford, 1927.

PROVIDENCIA. — 1. NOCIÓN. - La p. es propiamente el orden concebido por la mente de Dios para dirigir las cosas creadas a su propio fin. Reside en el entendimiento divino, pero presupone la volición del fin. Por esta razón a ella sigue la ejecución del plan concebido en la mente de Dios, que es el gobierno de las criaturas. Plan y ejecución están íntimamente ligados entre sí y por esta razón en la práctica entendemos por p. las dos cosas juntamente.

La p. divina como plan se extiende a todas las cosas, incluso a las más pequeñas, e inmediatamente.

La ejecución se extiende también a todas las cosas, pero no siempre inmediatamente, porque en la ejecución de sus planes Dios hace obrar a menudo a las criaturas como causas secundarias produciendo así el efecto querido.

2. EXTENSIÓN DE LA P. DIVINA. - La p. divina alcanza sin fallo ninguno su fin en todas las cosas y en todas las partes del plan preconcebido. Excluye por lo tanto la *casualidad* si entendemos con este nombre lo que sucede fuera de la *causalidad* de Dios. Lo que nosotros llamamos *casualidad* existe, pero también esto es causado y previsto por Dios y forma parte del plan regulador de Dios concebido y ejecutado. La doble verdad, esto es, que Dios dirige todas las cosas según el plan fruto de su infinita sabiduría y omnisciencia a un fin bueno y que en la ejecución nuestra actividad tiene su puesto (incluso la libre; lo cual será para nosotros siempre un misterio) es el fundamento de la doctrina de que nuestra conducta recta para con la divina p. es el abandono lleno de confianza, tranquilo y sereno, pero sin descuidar la realización del bien que podemos hacer y que sabemos es agradable a Dios. Si procuramos hacer lo que Dios nos da a conocer por sus mandamientos y consejos, por las circunstancias de la vida e inspiraciones claras y especialmente por los mandatos de quien tiene derecho a mandarnos, todo irá bien y todo terminará bien. Hemos de ser como niños llevados en los brazos de un padre infinitamente bueno y tan poderoso que mueve todo y a quien ninguna criatura puede resistirse o perturbar la ejecución de su voluntad para con nosotros; voluntad que no es otra cosa que amor, benevolencia, bondad sin límites. ¿Quién temerá encontrándose en tales circunstancias? Conviene sin embargo tener presente que esto no excluye que hayamos de sufrir males (pruebas, dolores, enfermedades, pobreza, etc.), como la bondad perfecta de un padre no excluye que castigue a su hijo para asegurar su educación o le haga sufrir una operación dolorosa para evitar que quede paralítico para toda su vida. Los sufrimientos no están excluidos en los planes de la p. sino que se ordenan a nuestro bien.

Esto basta para sufrirlos, cuando vienen y no pueden ser evitados con medios justos y lícitos, con plena serenidad y resignación; más aún, con alegría de corazón (v. *Dolor*).

3. La p. de Dios en el gobierno de las naciones. - La p. de Dios se ha de considerar y admirar no sólo en la relación individual del hombre para con Dios, sino también en la relación de los pueblos y de las naciones con esta mente suprema ordenadora de las vicisitudes humanas. Entre los Padres de la Iglesia el que más que ningún otro ha puesto de relieve el dogma de la p. es San Agustín en su *De civitate Dei.* «Dos amores, escribe él (cap. XIV, 28), fundaron dos ciudades; el amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios creó la ciudad de Babilonia (la ciudad del pecado); el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo creó la ciudad de Dios. Las dos ciudades confundidas aquí abajo siempre y en todas partes, están siempre en continua discordia.» En este cuadro San Agustín esboza su plan y expone su doctrina de la acción de Dios en el mundo, demostrando que en el cristianismo, y a pesar de los obstáculos interpuestos por el enemigo, Dios conduce una parte de la humanidad, aquella que por su amor se congrega en su *civitas* para caminar hacia sus eternos destinos y hacia el triunfo definitivo en el cielo. Con un golpe de genio nos dió la primera síntesis de una filosofía de la historia, abrazando con una sola mirada los destinos del mundo agrupados en torno de la religión del evangelio, religión única que bien comprendida se remonta a los orígenes de las cosas y conduce a la humanidad a sus últimos fines.

Esta visión grandiosa de la historia humana que explica e ilumina la acción de Dios sobre la tierra fué recogida por otros Padres (*Historia* de Orosio y *De gubernatione Dei* de Salviano) y por otros escritores hasta el gran Bossuet. *Ben.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I, q. 22; A. Lemonnyer, *La Providence dans la S. Écriture*, en DTC, XIII, 935-941; A. Rascol, *La Providence selon les Pères Grecs*, ibid., 961-984; A. Zacchi, *Il problema del dolore*, Roma, 1927; R. Garrigou-Lagrange, *La Providence et la confiance en Dieu*, París, 1932; G. Perez, *L'organismo umano rivelatore di Dio*, Firenze, 1942; G. Gaetani, *La divina p.*, Roma, 1943; B. Bartmann, *Manuale di teologia dogmatica*, I, Alba, 1950, p. 355-361.

PROVOCACIÓN. — 1. Datos históricos. - El instituto de la p., desconocido a los romanos, que la apuntaron sólo indirectamente, en cuanto aumentaban la pena al delincuente que había cometido el delito a sangre fría, se desarrolla en el derecho canónico que considera menos grave el delito cometido en un ímpetu de ira determinado por causa proporcionada, y ha sido recibido y perfeccionado con el desarrollo de la psicología y criminología moderna en el derecho actual.

2. Configuración actual canonística. Para el derecho canónico la p. es una causa que disminuye la imputabilidad para todos los delitos (can. 2205, § 4) y se la puede invocar aun cuando el delito no haya seguido inmediatamente a la provocación, pero ha sido cometido durante la excitación producida por ella (can. 2218, § 1). Es cierto, en efecto, que quien obra en estado de ira provocada no demuestra debilidad de voluntad, sino más bien mayor resolución, pero la ira no puede menos de disminuir la capacidad del uso de los frenos inhibitorios e inducir a la voluntad a errar.

3. Configuración en el derecho penal español. - El derecho penal español considera la p. como una circunstancia atenuante como elemento accidental y no esencial del delito, que se refleja sólo en la responsabilidad en concreto, esto es, en la pena (CPE, art. 9, n. 5). *Pug.-Tr.*

BIBL. — De Simone, *Appunti sulla reazione offensiva*, en *Riv. pen.* (1937), 257; E. Massani, *Il momento esecutivo del reato*, Pisa, 1919; A. Santoro, *Teoria delle circostanze del reato*, Roma, 1933; G. Michiels, *De delictis et pœnis*, Lublin, 1934; G. Chelodi, *Ius pœnale*, Trento, 1935.

PRUDENCIA. — 1. Naturaleza. - Entendida en sentido amplio la p. consiste en excogitar, elegir y poner los medios oportunos para alcanzar algún fin o evitar algún mal. Así se habla de un industrial o de un comerciante prudente, y el Señor ha dicho que los hijos del mundo son más prudentes que los hijos de la luz.

Si el fin no es particular ni intermedio, sino último, entónces se tiene la p. en sentido eminente, esto es, la virtud intelectual y moral que juzga y ordena lo que en cada caso se debe hacer u omitir para obrar honestamente.

Como acto virtuoso la p. consiste en juzgar sin vacilaciones ni dudas inútiles lo que es puramente bueno en el momento presente (*simpliciter bonum hic et nunc*), esto es, lo que conviene querer para alcanzar nuestro fin último, que es Dios (este juicio existe en particular en el que se aparta de una cosa que está en contradicción con la ley moral). Sin embargo, este juicio bajo cierto aspecto depende de la voluntad: el entendimiento, en

efecto, no podría juzgar meramente buena una cosa que se manifiesta como inadecuada al objeto de la voluntad, si ésta no se inclinase a la misma cosa con una autodeterminación para la cual existen razones suficientes, pero no razones apremiantes, ya que el objeto de la voluntad es el bien sin límites. Pero así como la voluntad no quiere sino lo que le es presentado como puramente bueno, la elección referida depende bajo otro aspecto del juicio prudencial simultáneo. Estos dos actos dependientes el uno del otro forman un todo completo bajo el aspecto moral.

En el ámbito del objeto de la p. se contienen entre otras cosas: el empleo de una diligencia proporcionada a la gravedad de la cosa de que se trata y a las condiciones subjetivas en formarse la conciencia antes de obrar (esto es, en asegurarse antes de poner un acto determinado que sea conforme con las normas objetivas de la moralidad). Para poder en toda circunstancia formarse bien esta conciencia conviene: consultar la propia experiencia; considerar bien las normas generales de la moralidad y todos los detalles del caso presente; prever las dificultades y los obstáculos que pueden surgir en el futuro para no ser vencidos por circunstancias imprevistas; pensar en las posibles consecuencias de una acción determinada, para nosotros mismos y para los demás; saber consultar con docilidad a hombres prudentes y experimentados, sin olvidarse de acudir al mejor de los consejeros, el Espíritu Santo. Es útil seguir en él al formarse la conciencia las normas dadas por el director espiritual.

Pero como estamos ordenados a un fin sobrenatural, nuestra p., para ser genuina, debe ser iluminada por las verdades reveladas y no sólo por las verdades de la razón.

2. Pecados contrarios. - El entendimiento puede fallar en la p. de diversos modos. Son defectos de p.: la *precipitación* y la inconsideración, o sea, el decidirse (esto es, juzgar buena una cosa), sin haber recurrido a todos los medios necesarios para formarse la conciencia o sin haber considerado bastante todo lo que era lógico tomar en consideración; la *vacilación*, que es una falta de prontitud en decidirse a lo que parece obligatorio; la *negligencia*, que consiste en no decidirse a lo que está uno obligado. Estas imprudencias son necesariamente dependientes de una autodeterminación de la voluntad simultánea y defectuosa: determinación que de su parte depende del juicio imprudente simultáneo con ella. Estos dos actos forman un todo bajo el aspecto moral. La culpabilidad, suponiendo siempre la libertad, es evidente que primariamente no puede existir si no es en el acto de la voluntad: los actos de las otras potencias, incluso del entendimiento, no son pecaminosos sino por participación, esto es, en cuanto dependen de un acto desordenado de la voluntad. El juicio imprudente participa de la culpabilidad del acto de voluntad del cual depende. La precipitación y la inconsideración son culpas mortales cuando ocasionan un grave peligro de quebrantar la ley moral en materia grave y cuando son efecto de desprecio de las reglas de prudencia o de un precepto grave. La vacilación de suyo es culpa venial; sin embargo, será mortal cuando la voluntad no aplica el entendimiento a deliberar con seriedad acerca de la oportunidad de cumplir con un deber grave. El grado de culpabilidad de la negligencia depende de la gravedad de la cosa descuidada.

Hay pecados que consisten en un abuso de elementos pertenecientes a la p. virtuosa: se llaman pecados por exceso contra la p.; entre estos pecados se han de contar: *a*) el excogitar, elegir y poner por obra medios oportunos para saciar el deseo inmoderado de bienes materiales, de honores y de placeres (prudencia de la carne); el grado de culpabilidad depende de las disposiciones de ánimo y de la naturaleza de los medios escogidos; *b*) el excogitar y elegir medios astutos para conseguir un fin sea bueno o malo, en particular aquellos medios que parecen honestos y que no manifiestan ninguna intención mala a fin de perjudicar al prójimo (astucia), y el poner por obra, de palabra o de hecho, medios astutos (engaño y fraude); la culpa es más o menos grave según las disposiciones de ánimo y la entidad del daño ocasionado; *c*) la excesiva solicitud por la adquisición y conservación de los bienes temporales o por cosas que pueden suceder en el futuro: la culpa es grave cuando se hace de estas cosas el fin último y cuando la solicitud es tal que hace descuidar algún deber grave. Hay, sin embargo, una solicitud moderada acerca de las cosas temporales que no es pecaminosa, sino prudente. *Man.*

BIBL. — H. Noble, *Prudence*, en DTC, XII, 1023-1076; E. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, v. VII, Torino, 1937; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 625 ss.; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 219-232; P. Lumbreras, *De prudentia* (II-II, 47-56), Madrid, 1952; A. Peinador, *De virtutibus theologicis ac de prudentia*, Madrid, 1950.

PRUDENCIA (Virtudes anejas a la). — Cada una de las virtudes cardinales es como un centro en torno del cual se mueve un cortejo de virtudes, en cierto sentido menores, que se suelen llamar partes de aquellas virtudes, partes subjetivas, integrales o potenciales.

1. PARTES SUBJETIVAS DE LA P. - Son las especies menores en que se divide. Pueden reducirse a la p. *monástica* o personal que se refiere al gobierno individual y la p. *gubernativa* o colectiva que se refiere al gobierno de la comunidad; ésta a su vez puede subdividirse en *económica* o doméstica si considera la familia o comunidades menores y *política* si atañe a la sociedad perfecta sea civil o eclesiástica; a la política se reduce la p. *administrativa*, la *militar*, la *internacional*, etc.

2. PARTES INTEGRALES DE LA P. - Las partes integrales de la p. son las disposiciones que contribuyen a perfeccionarla. De éstas unas tienden a perfeccionar el aspecto cognoscitivo, es decir, la memoria del pasado, la inteligencia del presente, la docilidad, la solercia y la racionabilidad; otras a perfeccionar el aspecto preceptivo, cuales son la providencia, la circunspección y la cautela.

La *memoria* del pasado es el tesoro de las experiencias que orientan y dan la norma para conducirse en el presente. La *inteligencia* es el recto conocimiento y valoración práctica de las circunstancias en las que actualmente nos encontramos para obrar. La *docilidad* nos dispone a recibir y atesorar las lecciones propias y ajenas del presente y del pasado.

La *solercia* o sagacidad nos anima, espolea y apoya en la exploración diligente de lo que hemos de hacer. La *racionabilidad* pondera y valora según la lógica todos estos elementos. La *providencia* hace avanzar cuanto puede la atención para prever el futuro que es consecuencia del pasado y del presente y predispone los medios. La *circunspección* se mueve en torno del largo radio de acción de la providencia. La *cautela* considera atentamente los peligros o los daños que pueden ocurrir para predisponer eficazmente los medios preventivos.

3. PARTES POTENCIALES DE LA P. - Las partes potenciales de la p. son las virtudes menores que nacen de ella y la sirven: tienen con ella la relación que las potencias con el alma, la cual se sirve de estas potencias para obrar, y son el buen consejo, el buen sentido y el sentido de la excepción.

El *buen consejo (eubolia)* es el hábito de buscar y hallar en el tiempo y lugar oportuno los medios convenientes al fin. El *buen sentido (synesis)* es el hábito de juzgar bien y valorar según las reglas comunes. El sentido de la excepción *(gnomo)* es el hábito de saber distinguir los casos que se salen más o menos de las normas comunes y de saberlos tener en cuenta según las exigencias de los principios superiores, guía y modera la recta aplicación de la norma y la justa aplicación de la equidad y de la epiqueya. *Pal.*

BIBL. — O. LOTTIN, *Les débuts du traité de la prudence au moyen âge*, en *Rech. de théol. anc. et médiév.* (1932), 203-207; íd., *Principes de morale*, II, Louvain, 1947, 191-194, 201-211; P. LUMBRERAS, *De prudentia* (2-2, q. 47-56), Madrid, 1952; G. I. WAFFELAERT, *De virtutibus cardinalibus*, Brugis, 1889; M. A. JANVIER, *La prudence chrétienne*, París, 1917; J. LECLERCQ, *La vie en ordre*, Bruxelles, 1938; H. D. NOBLE, *Prudence*, en DTO, XIII, 1023-76; M. CASTELLANO, *L'auriga delle virtù*, en *Tabor*, 5 (1952), 485-491; R. SPIAZZI, *Il dono del consiglio*, en *Tabor*, 6 (1952), 531-550; J. PIEPER, *Sulla prudenza*, Brescia, 1956.

PSEUDODEMENCIA. — 1. CONCEPTO. - Es un raro síndrome morboso que simula en varios aspectos las demencias reales y propias y que ha sido descrita por Wernicke, el cual la observó principalmente en los encarcelados. A esta psicosis carcelaria es muy afín el síndrome de Ganser, llamado así por el nombre del científico que la observó en los detenidos en la cárcel preventiva.

2. SINTOMATOLOGÍA. - Los síntomas característicos de las dos enfermedades dadas son tan semejantes entre sí que muchos autores juzgan que se trata de una misma psicosis. Consiste, aun fundamentalmente, en un extraño contraste entre las manifestaciones del pensamiento por el cual el sujeto parece haber perdido los conocimientos más elementales (no consigue multiplicar dos por tres o hacer otros cálculos sencillísimos, trata de meter la llave del revés o encender una cerilla frotándola por la parte sin cabeza, etc.), mientras que conserva la aptitud para cálculos complejos y demuestra con su cuidado en el vestir, con su habitual normalidad en la conducta y con su justa noción de lo que concierne a su situación y a sus propios intereses que no está de ninguna manera en estado demencial. La circunstancia de que los enfermos muestren haber olvidado sobre todo las nociones más evidentes y que digan y hagan sistemáticamente las cosas al revés, manifestando igualmente una gran mutabilidad en estas deficiencias les ha valido a estas formas el nombre de p.: nombre convalidado por el hecho de que se trata de manifestacio-

nes completamente reversibles, de afecciones de pronóstico favorable, mientras que la demencia es incurable, más aún, fatalmente progresiva.

Si los pseudodementes se comportan como dementes sin serlo, otros enfermos se comportan como niños, siendo adultos. Estos enfermos se ven afectados por puerilismo histérico: psicosis de la que conviene hablar aquí porque tiene mucha afinidad con las precedentes, ya que ella misma es una psicosis carcelaria (que se manifiesta especialmente en los militares en espera de ser juzgados) de pronóstico favorable (cura en pocos meses). Los atacados de puerilismo histérico suelen llamarse con diminutivos y nombres familiares, hablan poniendo los verbos en infinitivo, no reconocen el valor del dinero, están jugando todo el día como niños y hacen otras niñerías extravagantes del mismo género.

3. Consideraciones. - Los tres síndromes pseudodemenciales de que nos estamos ocupando pertenecen, como el histerismo, la psicastenia, etc., al grupo de las llamadas psicosis reactivas o reacciones psicógenas: perturbaciones mentales episódicas que se manifiestan en sujetos predispuestos, después de emociones intensas o prolongadas, a conflictos interiores, o en relación con particulares y excepcionales situaciones y que se desarrollan con un mecanismo puramente psicógeno.

La situación ambiental de excepción que determina la insurgencia de los tres síndromes en cuestión es casi siempre la cárcel y en particular la cárcel preventiva. Evidentemente la penosa situación en que se encuentra el sujeto y todavía más la previsión de una condena inducen al encarcelado a buscar en la enfermedad mental un refugio, una evasión de la triste realidad; pero esta fuga a la enfermedad no es casi nunca fruto de una simulación calculada, sino más bien de esa especie de simulación inconsciente que caracteriza tantas acciones de los histéricos y cuya separación de la ficción de los vulgares simuladores es en la práctica muy difícil.

Añádase para complicar las cosas que la constitución de estos síndromes la sugiere el deseo —tal vez inconsciente— de evitar una merecida condena, ya que estas psicosis carcelarias dejan prever que el sujeto es culpable; el inocente no busca refugio en la enfermedad.

La p. no es, sin embargo, exclusiva de los encarcelados. A veces se la observa como consecuencia de un trauma, por lo general de un accidente de trabajo, cuando el siniestro ha dado lugar a un pleito judicial. Juzga Moglie que en estos casos se trata siempre de una forma de simulación consciente y vulgar, tanto más que la p. desaparece como niebla después que se obtiene la liquidación de la indemnización; en cambio, la mayor parte de los autores que se han ocupado de este asunto opinan que —aun en estos casos de accidentes— la p. es expresión de una simulación inconsciente. Es posible a nuestro parecer que aun en casos de p. postraumática al lado de casos por decirlo así genuinos, sinceros, existen otros sugeridos por miras fraudulentas: ardua misión del perito será la de discriminar unos casos de otros. Los síndromes pseudodemenciales se han de juzgar como las psicosis histéricas comunes y cuando sobrevienen después de un traumatismo como manifestaciones psiconeuróticas postraumáticas. Para los corolarios éticos que se derivan de aquí, v. las voces *Histerismo*, *Psiconeurosis traumática*. *Riz.*

BIBL. — E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlín, 1937; M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1951; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938.

PSICASTENIA. — 1. Características y factores. - Es una psiconeurosis muy común, consistente en la presencia de ideas fijas, cuyo carácter morboso no consiste habitualmente en su contenido, sino en su obstinada persistencia, de modo que llegan a polarizar toda la atención del enfermo e influyen su conducta en, contra de su propia voluntad. De aquí un sentido continuo de pena, de preocupación, de ansia, con exaltaciones fóbicoobsesivas episódicas. La afección se denomina también, por algunos autores, *psicosis obsesiva*, por otros *neurosis ansiosa*, según el mayor valor que se da a uno u otro de sus componentes fundamentales: la idea obsesiva y el ansia.

A pesar de su gran difusión esta psiconeurosis se observa muy rara vez en los hospitales psiquiátricos, bien porque se desarrolla preferentemente en las clases cultivadas y pudientes, que recurre a las casas de salud privadas, más bien que a los manicomios públicos, bien porque los enfermos tienen siempre clara conciencia de su mal, más aún, se afanan por vencerlo, y aunque no lleguen a conseguirlo saben disimular, por lo menos con los extraños, hasta escapar a la atención pública.

En la base de los episodios fóbicoobsesivos hay casi siempre una peculiar disposición psicoafectiva. Los sujetos —inteligentes, ho-

nestos, juiciosos, hasta demasiado reflexivos — son habitualmente individuos tímidos, escrupulosos, irresolutos, deseosos de protección y de guía, inclinados a la depresión y al pesimismo, hipobúlicos, hipersensibles y con la atención excesivamente interiorizada, con frecuencia más supersticiosos que religiosos, preocupados y más o menos desconfiados por la suerte, el prójimo y sus propias fuerzas y capacidades, pero — en el fondo — conscientes de su valor intelectual, más aún con un alto sentido de sí mismos, que concurre a hacerlos exigentes y hasta tiranos en el ámbito doméstico.

Sobre este *temperamento psicasténico* (que suele ir acompañado de un hábito microsplácnico y de un régimen neurovegetativo de hiperactividad del ortosimpático y que está ligado a causas hereditarias y a la educación irracional, tal vez incluso a lentísimos procesos tóxicoinfecciosos, entre los cuales parece prevalecer la tuberculosis), las manifestaciones morbosas verdaderas y propias llegan sólo en un segundo tiempo — con frecuencia entre los veinte y cuarenta años —, a veces espontáneamente (y en este caso la psiconeurosis tiene un lento desarrollo y peor pronóstico), con más frecuencia por efecto de enfermedades agotadoras, de traumatismos y — especialmente — de los llamados psicotraumatismos, los cuales debilitan el ya modesto biotono del individuo, agravan la hipotensión psíquica y permiten así el nacimiento de la fenomenología fóbicoobsesiva, que se renueva y exacerba con el proceso de los reflejos condicionados o por culpa de la excesiva introspección que caracteriza el temperamento del sujeto y que da lugar fácilmente a preocupaciones ansiosas que de suyo favorecen la representación y persistencia de la obsesión, especialmente cuando ésta es fruto de una sensibilización emotiva hacia un determinado fenómeno orgánico penoso.

2. Temas de las ideas obsesivas. - El tema de las ideas obsesivas (llamadas también ideas fijas, invencibles) es diversísimo. Con frecuencia se verifican las obsesiones ligadas a un temor absurdo y angustioso que por esta razón se denominan fobias: *rupofobia* (o fobia de la suciedad, exageración enorme de la repugnancia, que lleva al enfermo a una lucha perenne contra cualquier contacto), *patofobia* (o fobia de determinadas infecciones, como la sífilis, la tuberculosis, etc.), *tafofobia* (temor obsesionante de ser sepultado vivo), etcétera. En otras fobias sobre el factor externo van prevaleciendo motivos de insuficiencias subjetivas; recordemos, a título de ejemplo, la *agorafobia*, la *claustrofobia*, la *monofobia*, la *acrofobia*, y otras similares, dependientes del temor morboso de un daño — respectivamente — que puede ocurrir atravesando sin compañía una plaza, permaneciendo en locales cerrados o llenos de gente, permaneciendo por algún tiempo solos, asomándose a un balcón o algún otro sitio elevado, etc.; y en estos casos cuando el sujeto viene a encontrarse eventualmente en el lugar temido de su patológica preocupación se desencadenan en él una serie de trastornos de fondo vegetativo (sentido de presión en el epigastrio, náuseas, sudores, taquicardia, astenia general repentina, etc.), a los que acompaña un penosísimo tumulto emotivo que llega a paralizar el entendimiento. Algunas obsesiones se refieren a las funciones vegetativas: así la frecuente *ereutofobia* (temor de enrojecer ante otros, una de las poquísimas fobias que aparecen en la adolescencia), la impotencia psíquica de fondo obsesivo que en algún caso llega a la *ginecofobia*.

Otras obsesiones se refieren a las funciones psíquicas: el enfermo se espanta de haber perdido la memoria o tiene la fobia de la responsabilidad o también cae presa de atormentadas indagaciones mentales y de sofistiquerías ideativas de todo género; *aritmomanía* (obsesión interrogativa, obsesión del cómo y del porqué, delirio metafísico), en algunos sujetos parece aniquilarse todo sentido de certeza y todas las ideas se presentan a la mente sólo en forma dubitativa (ésta es la *locura de la duda* que se diferencia de los verdaderos delirios en que las dudas y las sospechas no se apoyan en convicciones subjetivas, más aún — como sucede en todas las obsesiones de los psicasténicos — son repudiadas enérgicamente por el sujeto). Otras obsesiones, finalmente, consisten en la representación de un hecho fútil e inconveniente o hasta criminal: son éstas las *obsesiones impulsivas*, particularmente tormentosas, porque a la idea de suyo odiada o repelente del acto se añade la desconfianza en los poderes inhibitorios propios, que hace aparecer la ejecución como inevitable e inminente. En realidad, si la resistencia que el enfermo pone a la actuación de las ideas obsesivas fútiles es mínima (aun por el hecho de que la ejecución del acto le proporciona un momentáneo alivio, apagando el impulso nacido de la idea obsesionante), esta resistencia, sin embargo, se hace prácticamente insoportable cuando el

asunto de la idea obsesiva es delictivo, de modo que los delitos —y especialmente los delitos de origen obsesivo (suicidio incluído)— son excepcionales; esto depende de la fuerza con que el sentido moral, aliado con la critica, lucha contra el impulso delictivo aun tratándose de una lucha extenuante.

Frecuentemente el contenido de las ideas obsesivas encuentra su explicación en factores psíquicos que convendrá siempre indagar aun a fines psicoterapéuticos. Así, p. ej., el remordimiento por una culpa cometida y por lo tanto la necesidad de una detersión espiritual puede tratar de aplacarse de una forma simbólica fomentando la necesidad obsesiva de lavarse continuamente las manos, como se observa en la rupofobia. La psicogénesis de muchas ideas obsesivas la admiten casi todos los autores.

3. Decurso. - Las diversas fobias y obsesiones rara vez aparecen aisladas; por lo general se suman o se suceden alternándose con periodos de tregua. La discontinuidad del decurso suele estar en relación evidente con formas somáticas debilitantes o con causas psiquicas, responsables no sólo del desencadenamiento de la primera crisis, como ya hemos dicho, sino también de las recaidas, de los empeoramientos y de los mejoramientos.

Así las incomprensiones y los disgustos domésticos ejercen una influencia desfavorable, en tanto que un ambiente sereno y afectuoso aplaca las obsesiones; éstas se atenúan también cuando el enfermo llega a confiar su tormento a una persona de confianza y experiencia; a veces hasta los acontecimientos desagradables y graves distraen al sujeto de sus ideas físicas y pueden llegar a curarlo.

4. Terapéutica. - Ayudan poco las curas medicamentosas, a no ser en los casos en que una enfermedad debilitante haya dado origen al episodio obsesivo; el empleo moderado de alcohólicos puede concurrir a elevar el tono de la cenestesia. Son más eficaces las curas físicas, asociadas a una inteligente y prudente psicoterapia, siempre que no se derive a discusiones o conatos persuasivos (de los cuales no tiene necesidad el paciente), sino —procediendo por afirmaciones categóricas— suavice las emociones del enfermo y le induzca a afrontar las ocasiones de su propia angustia: con lo cual tendrá muchas probabilidades de superarlas. Actividades profesionales, ejercicios deportivos que ocupen la atención y estimulen el coraje, una cuidadosa, coherente y afectuosa reeducación del altruísmo, a la sociabilidad, al optimismo, un cambio racional de hábitos y de ambiente ayudarán también a mejorar el temperamento psicasténico. La enfermedad además será indudablemente beneficiada con el consuelo de la religión en la palabra de doctos y prudentes sacerdotes, la cual reafirme la fe de estos individuos, dirija su vida hacia obras de bien, temple su carácter con una disciplina prudente del pensamiento y de la conducta. No hace falta decir que para muchísimos psicasténicos la religión es un consuelo, una defensa, un refugio, una ayuda valiosísima para soportar sus tormentos y por lo tanto en definitiva para atenuarlos.

En los casos más obstinados se habrá de intentar la cura del sueño (v. *Narcoterapia*) y en las formas más graves que llegan a influir profundamente en la misma vida orgánica y social de estos enfermos se podrá recurrir también a la lobotomía (v. *Psicocirugía*).

5. Delitos de los psicasténicos. - El psicasténico —individuo fundamentalmente recto y honesto— puede cometer un delito solamente cuando cede a una obsesión impulsiva criminosa: lo cual puede suceder después de largas y atroces luchas interiores, después de haber invocado en vano la protección y la vigilancia de los familiares que lo ayuden a evitar la actuación de su idea coacta. Estos precedentes, el remordimiento y el horror que siguen a la actuación (después de la fase fugaz de la liberación eufórica), toda la dolorosa y triste historia de la atormentada, pávida e inquieta vida del sujeto hacen simple y fácil el diagnóstico del caso, que —generalmente— no es imputable o si lo es, en un grado ínfimo, habiendo sido realizado en un momento de irresponsabilidad total o muy atenuada.

6. La conciencia del psicasténico. - La ansiedad, los sufrimientos, las agitaciones, los tormentos de una conciencia escrupulosa y dudosa son situaciones bien conocidas por los confesores de los psicasténicos, los cuales saben también perfectamente cómo conviene conducirse en la dirección y consuelo de estos infelices. Convendrá recordar aquí la conveniencia de que el sacerdote dirija el enfermo a un buen psiquiatra, el cual podrá concurrir con él útilmente a mejorar e incluso a curar al sujeto. *Riz.*

BIBL. — P. Janet, *Les nevroses*, París, 1909; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; R. De Sinety, *Psicopatologia e direzione spirituale*, Brescia, 1944; K. Schneider, *Die psychopathischen Persönlichkeiten*, Wien, 1946; J. M.ª de la Cruz, *Psicastenia y escrúpulos*, Burgos, 1953.

PSICOANÁLISIS. — 1. Exposición de la doctrina. - El p. es una doctrina y una terapéutica: una y otra tienen por autor principal al médico vienés Segismundo Freud (Freiberg, 1856 - Londres, 1930) y se han desarrollado con increíble favor en casi todas las naciones europeas y americanas.

El p. como doctrina puede decirse la que pretende explicar toda la actividad del hombre tanto psíquica como moral, lo mismo la normal que la patológica con una inconsciente fuerza sexual primigenia y primordial innata en el hombre. La terapéutica basada en esta doctrina quiere curar algunos síndromes morbosos con la revelación del complejo inconsciente que los ha provocado. De hecho — según Freud — el psiquismo humano puede considerarse dividido en dos regiones que el maestro vienés (Freud tuvo a Viena como a su segunda patria) compara a dos cámaras comunicantes: la región inconsciente *(das Unbewusst - das Es)* y la región consciente *(das Ich)*; la razón inconsciente pulula en instintos primordiales de índole sexual y perversa, tal como se encuentran en los pervertidos sexuales y en los prepúberes que no han sufrido aún los efectos de una educación civil y moral. Estos instintos forman la parte viva y motriz de los elementos psíquicos llamados *complejos*, los cuales toman la especie representativa de la experiencia, sobre todo ancestral, del individuo; así se puede hablar de un complejo de Narciso (autoerotismo), de un complejo de Edipo (instinto de incesto), etc.

A los instintos inconscientes que Freud abraza con un solo nombre: *libido*, y que forman el principio del placer *(Lustprinzip)*, se opone, a medida que comienza la obra educadora y moralmente formadora, el elemento consciente, esto es, *das Ich*, el cual, mediador como es entre *das Es* y el mundo externo, está dotado de particulares órganos (esto es, de la conciencia que puede decirse el sentido discretivo de las facultades psíquicas, y de una movilidad volitiva por la cual puede obrar en el mundo externo), tiene particulares facultades (la juzgativa y la crítica, por las cuales puede mantenerse siempre coherente y gozar así o renunciar al placer), finalmente tiene particulares modos de expresarse, por lo general convencionales, como, p. ej., el lenguaje. La conciencia, por lo tanto, está siempre al servicio del Yo y mientras realiza el oficio de manifestar, p. ej., las exigencias morales del mundo externo, puede decirse conciencia muerta.

Das Es y *das Ich* están por lo tanto en continua oposición: de una parte el inconsciente, que es el motor primero — aunque torpe y perverso — de la actividad humana; de la otra *das Ich*, que es el tutor del orden y de las exigencias morales del mundo exterior, y por esto ejerce sobre *das Es* una feroz censura. Los caminos de salida de esta lucha (Freud habla de psicodinamismo) son tres: los dos elementos intentan un compromiso y entonces los instintos sexuales, aun cuando siguen siendo tales esencialmente, se *subliman* en la manifestación externa (así se tiene la sublimación, p. ej., del complejo de Edipo en el sentimiento religioso, en el amor puro y filial de los hijos hacia sus padres, etc.), o también frente a una censura débil (por falta de educación, por escaso sentido moral), triunfan los instintos perversos y vienen las perversiones e inversiones sexuales, o finalmente por una fuerte represión ejercida por la censura, los instintos se refugian bajo un síndrome morboso y vienen entonces las enfermedades nerviosas, los síntomas morbosos que en el fondo no son otra cosa que representaciones simbólicas de tendencias instintivas reprimidas.

Pero más que en la sublimación los instintos inconscientes encuentran su satisfacción en el *sueño* (cuya trama es para los psicoanalistas todo un simbolismo sexual y ofrece por lo tanto ocasión por medio de la explicación de los símbolos de conocer el fondo tenebroso del inconsciente) y en los *Fehlleistungen* (esto es, tópicos de la vida cotidiana, que se deben a la prevalencia casi automática y prepotente de los instintos inconscientes, fuertemente reprimidos).

Indudablemente la parte más chocante de la doctrina freudiana es la *sublimación*, con la cual se pretende explicar toda la actividad moral del hombre: así sería instinto el sentimiento religioso, la caridad, la mortificación cristiana, los más nobles sentimientos. Sería noble y sublime sólo la apariencia externa: la sustancia sería siempre torpe y perversa. En sentido análogo los psicoanalistas explican el arte y el fenómeno artístico: en el fondo el artista no es más que un invertido que satisface con el simbolismo de sus obras de arte su instinto fuertemente reprimido e insaciado.

2. Amplificaciones y transformaciones. Estas teorías suscitaron simpatías y reacciones excesivas y apasionadas. Desde 1912 se separaron de Freud dos alumnos, Alfredo Adler y Carlos Gustavo Jung (Jung se con-

virtió después de esto en la *bête-noire* de Freud) : a ellos se añadieron más tarde Bleuler y Stekel. Numerosas teorías que se presentan como psicoanalíticas se encuentran hoy en contradicción con el psicoanálisis de Freud. Progresos importantes se han tenido en los Estados Unidos donde hay que señalar los nombres de Karen Horney, F. Alexander, Carl Rogers, etc.

Jung daba a la *libido* un significado mucho más amplio que el de Freud, hasta comprender en ella todos los instintos vitales. Adler, en cambio, sustituía a la *libido*, como centro propulsor, la voluntad de potencia. Las teorías del maestro sufrían así amplificaciones y transformaciones notables que hoy sería difícil clasificar de un modo exhaustivo.

Sin embargo, dejándonos de equívocos restringimos nuestra exposición y crítica al psicoanálisis de Freud, que es el único bien definido (no obstante las oscilaciones de Freud), y que aun hoy es seguido en la teoría y en la práctica más de lo que se cree, como demuestra bien claramente Carlos Berg en su grueso volumen : *La psicoanalisi nella teoria e nella pratica,* Roma, 1950.

3. Crítica. - Las conclusiones de índole moral que hemos citado demuestran con evidencia los absurdos a que lleva el p. freudiano. Todo este gran edificio —indudablemente muy original y fantástico— ha sido construído con experiencias limitadísimas sobre individuos psíquicamente tarados (Freud basó sus conclusiones sobre datos proporcionados sobre todo por histéricos) y sobre hechos triviales o de algún modo secundarios en la vida individual y social (sueños - *Fehlleistungen).* No se entiende además ni la sexualidad de los niños (en el sentido entendido por Freud) ni cómo esta sexualidad sigue siendo tal aun cuando, como ocurre en la sublimación, el fin de la sexualidad se pierde en absoluto. Es, finalmente, enorme error confundir la actividad espiritual del hombre con la actividad material del sexo, más aún, poner ésta como causa última y esencial de aquélla. Estamos en pleno materialismo, si bien coloreado con las tintas de la dialéctica hegeliana. El *super-yo* (un Yo ideal), al cual debiera llegar el individuo como a una síntesis, por medio de la tesis *(das Es),* y la antítesis *(das Ich)* no es más que una quimera y una fantasía.

Finalmente, que la exagerada represión del instinto dé lugar constantemente a enfermedades del sistema nervioso se puede negar con la misma facilidad y gratuidad con que se aserta por los psicoanalistas, los cuales entre otras cosas no han llegado a demostrar que sean buenos médicos.

4. Terapéutica psicoanalítica. - En esta doctrina se basa la terapéutica psicoanalítica : es necesario hacer aflorar a la conciencia el complejo inconsciente que violentamente reprimido ha dado origen al síndrome morboso. Y así tenemos el método de la asociación libre, de la asociación experimental y de las reacciones psicoeléctricas.

El primer método consiste en inducir al paciente a decir sin ninguna reserva todo cuanto le pasa por la mente hasta que se opera en él la *catarsis,* esto es, la purificación con la confesión del complejo que hasta entonces había estado oculto en el inconsciente.

El método de la asociación experimental requiere la obra del médico más directamente, en cuanto que éste debe proponer al cliente palabras-apoyo, palabras-estímulo, palabras-inductoras, a las cuales el cliente responderá con palabras-reacción. Un reloj mide el tiempo que pasa desde la palabra-estímulo hasta la palabra-reacción. Es fácil imaginar qué género de conversación se producirá en la sesión.

Finalmente, el método de las reacciones psicoeléctricas hace que las perturbaciones psíquicas sufridas por el cliente mientras que se pronuncia la palabra-estímulo sean registradas por un manómetro en cuyo circuito va incluído el cliente.

La pretendida eficacia de estos y de otros métodos de terapéutica psicoanalítica ha sido puesta en duda por médicos serios, los cuales, aun aceptando alguna conclusión, no del todo nueva, de S. Freud, están muy lejos de adoptar plenamente su psicoterapia.

Desde el punto de vista moral recogemos el juicio de un eminente psicólogo, el P. Gemelli, el cual concluye así un artículo suyo titulado *Psicoanálisis y catolicismo:* «Por todas estas razones el católico no puede aceptar las doctrinas psicoanalíticas; no puede someterse al tratamiento psicoanalítico; no debe confiar sus parientes enfermos al tratamiento de los psicoanalistas. La p. es un peligro, porque es el fruto morboso del grosero materialismo de Freud.» *(Vita e pensiero* [mayo 1950], 254.)

Gemelli ponía en guardia entre otras cosas sobre algunas tendencias verificadas en el campo católico de combinar la p. de Freud, materialista y grosera, con el catolicismo.

Expresando las conclusiones del P. Gemelli con términos más familiares a la teología

moral, decíamos en un breve artículo informativo que apareció en abril de 1952 en el boletín del Clero Romano, que dada la escasa eficacia y la peligrosidad del método psicoanalítico, difícilmente podía excusarse de pecado mortal el que a conciencia y libremente lo hubiese adoptado y se hubiese sometido a él.

La conclusión dió mucho que hablar y fué objeto de muchas discusiones (no siempre favorables), sobre todo en Francia y en América, no obstante que en un servicio de prensa, procurado por la Prensa católica americana, precisamos (lo cual estaba bien claro en la introducción del artículo) que nuestro juicio se refería exclusivamente a la p. freudiana, materialista, pansexual. Porque es evidente que un juicio tan severo no puede aplicarse a otras psicoterapias, que aun diciéndose — impropiamente — psicoanalíticas, están muy distantes del materialismo y del pansexualismo del p. propiamente dicho de Freud.

En un discurso dirigido a los asistentes al primer Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, el 17 de septiembre de 1952, el S. P. Pío XII, refiriéndose al «método pansexual de cierta escuela de p.» (y no es difícil ver en esta escuela la escuela freudiana en el sentido estricto), lo reprobaba como contrario a las normas de la moral cristiana y humana cuyos límites no pueden ser impunemente violados ni siquiera bajo el pretexto de investigaciones científicas o de cura (cfr. también el discurso del S. P. Pío XII a los asistentes al V Congreso Internacional de Psicoterapia y de Psicología clínica [15 abril 1953], *L'Osservatore Romano*, 16 de abril de 1953).

5. Pedanálisis. - La pedanálisis es un método pedagógico inspirado en los criterios doctrinales y terapéuticos del p.: se propone canalizar en el niño los instintos inconscientes descubiertos a través de sus libres confesiones, sueños, etc. En la pedanálisis se incluye una amplia educación sexual incluso en lecciones públicas. Por evidentes razones y también por los perniciosos efectos que en la práctica ha obtenido, ha de ser condenada. *Fel.*

BIBL. — Las obras de S. Freud *(Gesammelte Schriften)* fueron publicadas entre 1925 y 1934 por la «Internationaler psychoanalytischer Verlag». En español han sido editadas *(Obras completas)* por la Biblioteca Nueva de Madrid. La bibliografía sobre Freud y el psicoanálisis es amplísima, nos limitamos a señalar por su especial interés las exposiciones y refutaciones (no siempre inspiradas en principios sanos) de Morselli, *La psicoanalisi*, Torino, 1942; Bonaventura, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, 1953. En sentido católico, Gaetani, *La psicoanalisi*, Roma, 1930; Fenu, *Freud*, Brescia, 1934; Felici, *Summa psychanalyseos lineamenta*, Gubiniani, 1937. Desde el punto de vista médico, Dragotti, *La psicoanalisi*, Roma, 1926. Cfr. además entre otras muchas obras de divulgación, crítica, etc., R. Dalbiez, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, Bilbao, 1953; A. Miotto, *Conozca el psicoanálisis*, Barcelona, 1952; C. L. Musatti, *Trattato di psicoanalisi*, Torino, 1949; F. Alexander, *Medicina psicosomatica*, Firenze, 1952; I. Caruso, *Psicoanálisis y síntesis de la existencia*, Barcelona, 1950; J. Molina Núñez, *Observaciones psicoanalíticas*, Madrid, 1952; Teson, Nodet, etc., *Psicoanálisis y conciencia moral*, Madrid, 1950; I. López Ibor, *La agonía del psicoanálisis*; C. Vaca, *El psicoanálisis y la dirección espiritual*, en *Rev. de Espir.* (1947), 127; A. Mondría, *El psicoanálisis de Freud y los problemas morales*, en *Espíritu, Conocimiento, Actualidad* (1954), 167-185.

PSICOCIRUGÍA. — 1. Definición. - Bajo este nombre se comprenden todas las intervenciones quirúrgicas modernas sobre el cerebro que tienen por objeto no extirpar tumores o eliminar o corregir otras alteraciones anatomopatológicas del cerebro, sino obrar directamente sobre el psiquismo para suprimir síntomas mentales particularmente graves y peligrosos. Éstos abrazan la leucotomía, la lobotomía, la lobectomía, la topectomía, la talamotomía y otras intervenciones de menor interés.

2. Datos técnicos. - Con el término de *leucotomía prefrontal* la escuela de E. Moniz (que en 1935 ideó la primera intervención de este género) abraza todas las *operaciones psicoquirúrgicas*. Otros autores reservan este término a sola la técnica de Moniz, que consiste en la introducción por una pequeña brecha frontal de un instrumento especial (el leucótomo) con el cual se interrumpen determinadas conexiones nerviosas de la corteza prefrontal (v. *Función cerebral*). A. M. Fiamberti en cambio ha propuesto llegar a las mismas conexiones por vía transorbitaria.

Con el término *lobotomía prefrontal* se entiende la sección (realizada por los americanos Freeman y Watts) de la mayor parte de la sustancia blanca del lóbulo prefrontal.

Una intervención quirúrgica aun más radical que la precedente es la *lobectomía prefrontal*, o sea la extirpación de dicho lóbulo (Ody, Peyton y otros).

La *topectomía*, realizada más recientemente por Pool y Heath, consiste en la ablación de una porción más o menos amplia de corteza prefrontal.

La *talamotomía*, finalmente, ideada por Spiegel y Wycis, consiste en la sección del tálamo óptico en relación con su núcleo dorsomedial.

Otras intervenciones de la p. recientemente propuestas — como la *girectomía* de Penfield (ablación de determinadas circunvoluciones

frontales), la *lobotomía temporal* de Obrador-Alcalde, la *lobotomía parietal* de Yahn y sus colaboradores — no han dado resultados satisfactorios y parecen destinadas a no ser seguidas en la práctica. En 1948 fué ideada por Gutiérrez-Mahoney la escisión del giro postcentral (o circunvolición parietal ascendente) para la cura del miembro fantasma doloroso (v. *Funcionalidad cerebral*), lo cual entra dentro de la cirugía del dolor físico (v. *Neurocirugía*).

3. Resultados. - No es éste ciertamente el lugar para descender a detalles de técnicas o para discutir las indicaciones, contraindicaciones y resultados de la p. Nos limitaremos a decir que tanto las operaciones de leucotomía, lobotomía, lobectomía o topectomía en lóbulos prefrontales, lo mismo que la talamotomía, tienen el objeto de interrumpir el sistema de proyección tálamoprefrontal : sistema en el cual, según las más recientes investigaciones anatómicas, fisiopatológicas y clínicas, confluyen, integrándose, los procesos superiores de la emoción. Suprimiendo estas conexiones o mediante la destrucción de los centros talámicos, o seccionando las vías nerviosas que los ligan a los centros prefrontales, o extirpando estos últimos, se determina la caída de la tensión emotiva : de aquí la reducción de la penosa resonancia emocional producida por dolores graves persistentes, la desaparición del ansia, de la tensión psíquica, de la intranquilidad, de la preocupación, de la disforia, de la depresión de las ideas hipocondríacas, la reducción de las obsesiones y de los delirios y otros resultados útiles que presentan una disminución en la participación subjetiva en los dolores físicos y en las penas psíquicas, la reducción de la «situación de espera del dolor» (Elithorn), la disminución del interés del enfermo por sí mismo, el paso de la introversión desconfiada contradictoria, preocupada y mal adaptable a la extraversión dúctil y optimista.

Junto a estas importantes mejoras los sujetos operados suelen presentar — en grado más o menos evidente — una menor tendencia a la introspección, cierto empobrecimiento de la vida interior, un atenuarse de los escrúpulos, de los remordimientos, de las tendencias al perfeccionamiento educativo-intelectual-espiritual, una debilitación de la fantasía de las actividades creadoras y de las aptitudes de mando : en suma, cierto grado de trivialidad y de empobrecimiento de la personalidad. Aun los sentimientos religiosos en muchos casos (no en todos) se atenúan y obran con menor eficacia sobre la conducta del individuo.

En suma, la p. hace al enfermo más adaptable al ambiente, menos emotivo y preocupable, pero lo empobrece interiormente, llevándolo — según los casos — o hacia la apatía o hacia una especie de euforia infantil. Así se verifica lo que Barahona condensa en los términos de la *sintonización regresiva* (dada por el binomio : mayor excesibilidad, mejor sintonía con el ambiente + rebajamiento del nivel y empobrecimiento de la personalidad).

La acción terapéutica de la leucotomía (y demás intervenciones afines) no es específica ; esta accion influye sobre síntomas y enfermedades diversas (esquizofrénicas, distímicas, psicasténicas, etc.) modificando las bases anatomobiológicas de las reacciones, sosobre todo emotivas, de la personalidad.

Según la estadística más bien optimista de Freeman, la p. falla en el 20 % de los casos (por muerte de los operados o porque no se ha conseguido ningún mejoramiento en el cuadro morboso), consigue sólo alguna ventaja en el 30 % de los casos, mientras que en el 50 % restante de los casos «produce magníficos resultados desde el punto de vista de la adaptación social». Indudablemente el porcentaje mejorará cuando los enfermos sean mejor seleccionados y operados más a tiempo y con técnicas cada vez más perfeccionadas.

Recientemente (1954) Lindstrom ha propuesto, en lugar de la lobotomía, la *irradiación prefrontal* con ultrasonidos, que tiene la ventaja de ser más graduable y controlable que las intervenciones quirúrgicas.

4. Notas morales. - En general no hay nada que decir moralmente sobre la p. como medio extremo de recuperación social de individuos profunda e irreparablemente atormentados por dolores, ansias, obsesiones y delirios de gran resonancia emotiva. Sin embargo, se ha de recomendar — en lo que por lo demás cualquier honesto cirujano ha de convenir con nosotros — que tratándose de técnicas aun en camino de perfeccionamiento y cuyos resultados pueden transformar definitivamente al enfermo en un abúlico autómata o en un amoral, se recurra a la p. sólo cuando fallen los demás métodos curativos más innocous (como la psicoterapia, la cura del sueño y las terapias del shock), y que se seleccionen prudentemente los casos a operar descartando en general aquéllos que siendo inclinados originarlamente a la superficialidad, a la falta de escrúpulos, al egocentrismo, a la inestabilidad y a la amoralidad, no conseguirían otro

efecto que el de empeorar desde el punto de vista ético, dado que — como se ha visto — la leucotomía y demás intervenciones de esta clase favorecen de suyo cierta reducción de la personalidad y relajamiento del autocontrol.

Se ha de señalar además que los éxitos lisonjeros de la p. no llegan a dar tampoco una luz cierta sobre el problema de la patogénesis de las psicosis funcionales y de la llamada localización de los procesos psíquicos. En efecto, como dice el mismo A. Meyer, la reaparición de los síntomas característicos de la psiconeurosis, las distimias y las esquizofrenias después de la lobotomía prefrontal y la persistencia de síntomas disociativos, aun después de la lobectomía frontal bilateral, hace por lo menos dudosas las teorías que se esfuerzan por localizar en el lóbulo frontal el proceso morboso, fundamento de estas psicosis. *Riz.*

BIBL. — Barahona Fernández, *Anatomo-physiologie cérébrale et fonctions psychiques dans la leucotomie pre-frontale* (Congrès International de Psychiatrie), París, 1950; V. Challiol, *Fisiopatologia e clinica del lobo frontale*, Roma, 1949; W. Freeman, *Plane of section in leucotomy in relation to social adjustment* (Congrès International de Psychiatrie), París, 1950; A. Meyer, *Anatomical lessons from prefrontal leucotomy*, París, 1950; M. Zalba, *Psicocirugía y moral*, en *Est. Ecl.* (1955), 345-358; C. del Saz, *La psicocirugía y sus problemas morales*, en *Razón y Fe* (1955), 581-596.

PSICOLOGÍA. — 1. Noción. - Esta voz significa ciencia o tratado del alma y su uso data de una fecha relativamente reciente. Aristóteles tituló su tratado περὶ ψυχῆς, *De anima*. El primero que usó el término p. parece que fué Melanchton (1497-1560). Es cierto, sin embargo, que Goclenio Rodolfo (1547-1628) publicó en 1590 en Marburgo un libro titulado ψυχολογία, *hoc est de hominis perfectione, animo...*, donde recogió diversas sentencias sobre el origen del alma y sobre otras cuestiones psicológicas. Otto Casmann, pastor protestante de Stade, en Hannover, discípulo del anterior, publicó (Hannover, 1594; Francfort, 1604) un libro titulado *Psychologia Anthropologica, sive animæ humanæ doctrina*. Este último fué el primero en llamar *antropología* (v.) la ciencia que estudia al hombre y la dividió en *p.*, cuyo objeto es el alma, y *somatología*, cuyo objeto es el cuerpo. Después subdividió la somatología en *anatomía* y *fisiología*. Después de Wolff este término fué tomando consistencia y a partir de Kant vino a ser de uso común, aunque en la lengua inglesa han tratado de persistir las denominaciones de *mental science, mental philosophy, intellectual philosophy of human mind*.

El alma da lugar a estudios diversos. Se pueden considerar los fenómenos psíquicos: sensaciones, sentimientos, pensamientos, voliciones, en su misma naturaleza para subir después a su causa, o sea al principio sustancial, al alma, para estudiar su naturaleza y deducir las consecuencias oportunas. Se pueden estudiar los diversos fenómenos para establecer sus causas próximas y formular las leyes según las cuales se verifican estos fenómenos. En el primer caso tenemos la psicología racional; en el segundo, la psicología experimental. Ésta sirve, al menos en parte, como presupuesto de aquélla, porque la filosofía, si quiere ser verdaderamente tal y no un sustituto con pretensiones filosóficas, debe tomar por base los datos de la experiencia como han hecho los grandes filósofos desde Aristóteles a Sto. Tomás y los modernos neotomistas; no los sueños y las quimeras. Debemos evitar absolutamente el doble escollo del apriorismo exagerado y del servilismo empírico.

En tiempos de desvaríos intelectuales que pueden tener cierta semejanza con los nuestros, un sabio de la antigüedad, Sócrates, refiriéndose a la inscripción del templo de Delfos: *conócete a ti mismo*, abrió el camino a los dos filósofos más excelsos de la antigüedad: Platón y Aristóteles, y a aquella filosofía que se llamará *perenne*, porque, no obstante los venenosos dardos de sus adversarios de todos los tiempos, pasó a través de los siglos como fruto no de un solo entendimiento, por agudo que fuera, sino del entendimiento humano.

Estudiamos al hombre. Ante todo es un cuerpo porque en él encontramos la materia con sus fenómenos físicoquímicos. La p. supone por lo tanto la *cosmología*. Comprobamos después en el hombre tres hechos: la nutrición, el aumento (no por superposición, sino por intosuscepción) y la generación, como en los vegetales. A éstos se agregan otros tres: el sentir, el apetecer y el movimiento local, como en los animales. Algunos se detienen aquí, pero un análisis ulterior descubre dos hechos más elevados, absolutamente propios del hombre (en el mundo que habitamos): la intelección y la volición, que son de naturaleza muy distinta del sentido y del apetito sensitivo, y por lo tanto requieren no sólo un principio distinto del de los anorgánicos y de los vegetales, sino también de los brutos animales. Esto que en el hombre hay de común con aquéllos no debe arrastrarnos al engaño. Él se distingue por lo que

tiene propio. Y entonces comprobaremos que el hombre conoce —incluso prescindiendo de la materia—, y quiere libremente, y concluiremos que está dotado de un alma espiritual inmortal, que tiende no a esta o a aquella felicidad, sino a la felicidad, que es la felicidad completa, sólo felicidad, y que es capaz de satisfacer todas las ansias del alma humana. Se da también el nombre de p. al modo especial de sentir, juzgar y obrar lo mismo de los grupos humanos que de los individuos, así como al estado de ánimo según el cual en un determinado momento uno siente, juzga y obra. Y aquí hemos de distinguir entre el que está psicológicamente sano y el que está enfermo (para la patología, v. *Psiconeurosis, Psicosis*, etc.); y también entre los sanos la diversidad de psicología según los diversos individuos e incluso en el mismo individuo según las diversas circunstancias de edad, lugar, ambiente, educación y condiciones físicas.

2. P. Y MORAL. - Para el estudio de la moral es necesario conocer perfectamente al hombre. Permitasenos una comparación: una máquina, por simple y despreciable que sea, obra según la mente del que la ha ideado y construído, no según el caprichoso gusto y deseo del que la hace funcionar; así el hombre, el cual, aunque opere libremente, es ante todo la obra de un artífice, de Dios (*Ipse fecit nos et non ipsi nos:* salmo 99, 3). El Autor le ha señalado ciertamente el fin que debe alcanzar obrando según su naturaleza inteligente y libre, y por este motivo los diversos fines que se propone, de suyo, o están ordenados a aquel fin o en contradicción con él. En el primer caso tiende a su fin y obra bien, en el segundo obra mal. Los fines que él se propone podrán ser logrados físicamente, dada su libertad física; moralmente son un daño si no son subordinados al fin último.

Las morales erróneas no conocen al hombre exactamente y en tanto que algunas lo quieren divinizar haciéndolo árbitro absoluto de sus acciones, otras lo quieren rebajar al nivel de los brutos, negándole aquellas cualidades por las cuales se distingue esencialmente de ellos (v. *Moral independiente*). No se debe fundar la moral tampoco sobre el hecho, o sea, sobre el modo según el cual obran algunos o muchos, porque la p., haciéndonos conocer al hombre físicamente libre, nos enseña que una cosa es el hecho de obrar y otra el deber de obrar de un modo más bien que de otro.

La p. en el sentido de estado psicológico, debe ser tomada tambien en consideración porque si es cierto que el hombre es inteligente y libre es también cierto que no siempre ejercita plenamente su inteligencia y su libertad.

Estos estados psicológicos pueden hacer al hombre reflexivo, pero también pueden hacerle precipitado o negligente en sus decisiones; pueden ofuscar su mente y pueden dejarle el pleno uso de su libertad; pueden determinar inclinaciones contrarias al veredicto de la mente, reacciones u otros impedimentos que, aunque indirectamente, entorpecen o llegan a suprimir el uso del libre albedrío. De aquí se sigue por consecuencia el tratado sobre los actos humanos y sobre las condiciones que aumentan, disminuyen o quitan el voluntario. *Ver.*

BIBL. — ARISTÓTELES, *De anima*, 3 lib.; *Sum. Theol.*, I, q. 75 ss.; MERCIER, *Psychologie*, París, 1908, 2 vols.; A. GEMELLI, *Psicologia e psichiatria e i loro rapporti*, Reggio Emilia, 1922; G. LINDWORSKY, *El poder de la voluntad*, Bilbao, 1950; LA VAISSIÈRE-PALMÉS, *Psicología experimental*, Barcelona, 1945; J. A. LABURU, *Psicología médica*, Montevideo, 1946; C. VACA, *Psicología y Moral*, en *Rel. y Cultura* (1956), 573-592.

PSICONEUROSIS. — 1. DEFINICIÓN. - Llámanse p. las afecciones del sistema nervioso central basadas no en alteraciones anatómicas, sino en un trastorno de la evolución de las funciones neuropsíquicas, producido por una peculiar alteración energética del organismo. Son enfermedades funcionales caracterizadas principalmente por crisis de turbación psicoafectiva, que afectan a la inteligencia, la cual se encuentra episódicamente más o menos vinculada y desviada por efecto de la borrasca afectiva. Aun factores puramente neurológicos (como el cansancio físico, determinados trastornos motorios y desequilibrios neurovegetativos) concurren en distinta medida a la determinación de estos cuadros morbosos.

Las p. comprenden formas preferentemente nerviosas (como la neurastenia, la neurosis traumática, etc.) y formas preferentemente psíquicas (como el histerismo, las impulsiones reactivas, la pseudodemencia, la psicastenia, etcétera). En la práctica son más frecuentes las formas mixtas: neuropsicastenia, histeroneurastenia, etc.

2. ETIOPATOGÉNESIS. - La escuela constitucionalista ve en las p. las consecuencias de deficiencias evolutivas y de desequilibrios bioquímicos de los centros nerviosos. Otros sostienen un origen puramente psíquico de estas afecciones que —según la escuela psico-

analista — dependen de conflictos intrapsíquicos entre una libido enormemente desarrollada y las censuras del yo: de donde nacen regresiones hacia la sexualidad parental (especialmente en el histerismo) y hacia el autoerotismo (especialmente en la psicastenia), etc. Para la crítica y confutación de estas tesis extremas, v. *Psicoanálisis*.

Tal vez en las p. concurren estos dos grupos de factores (el bioquímico-humoral-neurológico y el psicológico); y así viene a formarse — muy probablemente por el sistema nervioso vegetativo — un proceso circular de influencias recíprocas entre las dos series de causas y los síntomas morbosos: lo cual explica entre otras cosas cómo cada psiconeurótico sea más o menos sensible tanto a las curas medicamentosas como a la psicoterapia.

Traumas físicos y sobre todo morales, sobrefatigas, infecciones, intoxicaciones diversas, etc., constituyen sin embargo los momentos preparatorios y que van desencadenando cada episodio morboso, en tanto que la enfermedad tiene su propio origen primario en alguna constitución anómala somatopsíquica del sujeto (el llamado *terreno*) tal vez asociada también a alguna lenta toxicosis. A causa de estos factores se establece un obstáculo temporal al funcionamiento normal del régimen psíquico del individuo y éste se hace entonces incapaz de reaccionar correctamente a los sucesos psicoafectivos — conscientes o inconscientes — de cierta importancia, perdiendo así episódicamente su propia autonomía.

En otros términos: el terreno psiconeurótico constitucional del sujeto — enfermo de una manera esfumada y a veces ni siquiera en apariencia —, el agente traumático o tóxico, trastorna el equilibrio neuropsíquico habitual y así se verifica una crisis aguda en el curso de la cual la p. se revela en toda su entidad, influyendo a veces en la misma esfera intelectiva; después el equilibrio se va asentando gradualmente, quedando de la pasada borrasca solamente — y no siempre — una mayor labilidad frente a nuevos eventos morbígenos. Sólo con el paso de los años hacia la vejez en general el psiconeurótico se aplaca definitivamente: tal vez con la debilitación de la autocrítica y en general de las funciones y reacciones del psiquismo superior.

Los cuadros clínicos de las principales p. se ilustran en las voces de cada afección (v. *Histerismo, Neurastenia, Psicastenia*, etc.); allí se encontrarán también las referencias morales de mayor interés. Aquí convendrá más bien — para evitar repeticiones — echar una ojeada sobre las curas de la p. en general, la cual en gran parte es idéntica en todas las formas morbosas y se funda preferente, aunque no exclusivamente, en la psicoterapia.

Los fines de ésta son según los casos profilácticos o preventivos del terreno psiconeurótico y curativos de las formas clínicas señaladas.

3. Profilaxis. - La profilaxis de los psiconeuróticos se dirige esencialmente a los niños llamados nerviosos y a los que, aparentemente sanos, provienen de padres neuropáticos, histéricos o psicasténicos. Ésta consiste en el alejamiento del niño de su familia; en su educación serena y firme, sin excesivos rigorismos, aunque también sin afeminamiento ninguno; en evitar que vaya demasiado pronto a la escuela y en hacerle alternar el estudio con el trabajo y con juegos y competiciones atacando cuidadosamente el ocio y la fantasmagoría, en una cuidadosa y metódica disciplina del autocontrol, de la voluntad y del coraje (terapéutica de los obstáculos, hábito de la renuncia y de la perseverancia); en combatir pacientemente el egoísmo, la solicitud excesiva por el propio cuerpo y por las ventajas propias. Aire, luz, baños tibios o fríos, gimnasia al aire libre, prácticas deportivas, no exentas de cierto peligro (equitación, canotaje, alpinismo y similares), integrarán útilmente una favorable influencia aun sobre la esfera del espíritu, contribuyendo a la formación de conciencias rectas y ciertas, firmes y serenas. Estos jóvenes candidatos a la duda, a las obsesiones, a la fobia y a otros tormentos o incongruencias de la conciencia psiconeurótica habrán de recibir una educación religiosa particularmente cuidadosa y prudente que insistirá más en la misericordia de Dios que en su justicia, en el amor y en la recompensa más que en el castigo; habrá de enseñarse a éstos a temer a Dios, pero con un dulce y confiado temor filial, ya que Él es nuestro padre.

4. Psicoterapia. - Los numerosos métodos psicoterapéuticos ideados para el tratamiento de las p. citadas se pueden reunir en tres grupos: 1) psicoterapia racional; 2) sugestión; 3) psicoanálisis. Para el juicio sobre estos métodos, v. las voces respectivas. Cualesquiera que sean las técnicas que se sigan, el método curativo en el fondo es el de la reeducación que consiste en dirigir al enfermo hacia una nueva conducta: lo cual se obtiene con la simbiosis utilitaria de las tendencias y capacidades individuales y con la

ascética del carácter. El reeducador, una vez ganada la confianza del paciente, tratará de vencer su pereza y debilidad moral, para hacerlo al fin más capaz de dominarse a sí mismo, más esforzado contra el dolor (estos enfermos son, según los casos, algófilos o algófobos), y deben habituarse a vencer aquellas tendencias con un verdadero y propio robustecimiento espiritual, más refractario a las emociones y a los trastornos vegetativos que las acompañan, menos egoísta y más sociable, menos fantasioso y más activo. A estos intentos reeducadores, podrá contribuir mucho la palabra y el consejo de prudentes confesores, los cuales saben bien cómo el psiconeurótico es por su naturaleza inclinado a la duda y —por consiguiente— a los escrúpulos, a los temores excesivos, aun a la superstición: cómo su conciencia es generalmente escrupulosa, dudosa o errónea; de modo que la obra inteligente del sacerdote ayudará eficazmente a la del médico, dentro del mismo fin de volver a serenar y templar aquellas almas que como las de los psiconeuróticos son fundamentalmente honestas y virtuosas.

La psicoterapia, por otra parte, no basta casi nunca por sí sola para obtener la curación o, al menos, un mejoramiento sensible de estos enfermos, lo cual se comprende bien recordando el proceso circular que señalamos al principio. Conviene, por lo tanto, realizar una terapia integral, asociando la reeducación y la higiene mental a los medicamentos y a las curas físicas (hidroterapia, ejercicios moderados deportivos, etc.), la psicoterapia a las curas sintomáticas locales y generales (narcoterapia, shockterapia). Lo cual requiere por parte del médico el estudio y conocimiento profundo y completo somatopsíquico del enfermo.

5. Matrimonio de los psiconeuróticos. En cuanto al matrimonio de los psiconeuróticos, éste generalmente será desaconsejable si alguna de las dos partes presenta la enfermedad en forma grave. Si una sola de las partes está enferma, en tanto que la otra es sana y sin taras familiares, podrá permitirse el matrimonio siempre que el cónyuge sano y el nuevo ambiente doméstico garanticen aquella serenidad y aquel bienestar que permitirán no sólo las favorables condiciones de vida necesarias al cónyuge enfermo, sino también una racional educación de la prole, especialmente de los hijos que eventualmente pudieran heredar el terreno morboso del progenitor tarado. *Riz.*

BIBL. — P. Janet, *Les nevroses*, París, 1909; C. Capellmann y W. Bergmann, *La médecine pastorale*, París, 1926; S. De Sanctis, *Le nevrosi*, en *Il trattato italiano di medicina interna* (vol. II, Sez. VI), Milano, 1931; R. De Sinety, *Psicopatologia e direzione spirituale*, Brescia, 1944.

PSICONEUROSIS BÉLICAS. — 1. Generalidades. - El gran número, la notable gravedad y la larga duración de los factores psicopatológicos reunidos en aquel complejo de terribles sucesos, que es la guerra moderna, han metido en el pensamiento común, incluso de médicos no especializados en las disciplinas psiquiátricas, el convencimiento erróneo de que los eventos bélicos trastornan profundamente el equilibrio neuropsíquico y favorecen en medida notable el desarrollo de algunas enfermedades mentales. De aquí la fácil y equivocada ilación de que todas o casi todas las enfermedades neuropsíquicas de la postguerra se derivan de los sufrimientos, trastornos y traumatismos del período bélico.

2. Etiología. - «Las causas de las enfermedades psiquiátricas —escribe Gozzano— son de tres órdenes: causas orgánicas o somáticas, causas psíquicas, constitución. Casi nunca una enfermedad psiquiátrica depende de uno solo de estos tres factores; casi siempre se puede reconocer la intervención de dos de ellos; con mucha frecuencia cooperan los tres.» Lo mismo ocurre en las enfermedades mentales observadas en la guerra, que dependen —al menos en apariencia— de traumatismos cráneocerebrales, de carencias alimenticias o de 'espanto'; de hecho en los dos primeros casos junto a la causa somática más evidente e inmediata ha de intervenir un factor constitucional (de otra manera no se explicaría por qué sólo una exigua minoría de heridos cerebrales y de desnutridos han prestado manifestaciones psicósicas) y lo mismo se ha de decir para las emociones de terror, cuya génesis puede ser ciertamente psicógena, pero puede también ser orgánica (por un concomitante desequilibrio endocrinovegetativo, etc.) y favorecida siempre por una predisposición constitucional.

Teniendo esto en cuenta, en líneas generales, para la mejor comprensión de cuanto hemos de decir recordemos que las p. bélicas, más aún, todas las enfermedades mentales de guerra, pueden depender —al menos en apariencia— de tres causas diversas: lesiones cerebrales, privaciones y los llamados psicotraumas.

En el caso de *lesiones cerebrales* las manifestaciones psicósicas pueden surgir bien por

efecto de grandes heridas que interesan amplias porciones del parénquima nervioso, bien solamente por hemorragias puntiformes o por otros pequeños trastornos producidos por agentes conmocionales en apariencia de modesta entidad. Los síntomas de estas psicosis (llamadas también encefalosis) consisten generalmente en fenómenos confusionales, delirantes y alucinatorios análogos a los que se encuentran en la amencia (v.) y que se resuelven en pocas semanas o en poco más de un mes. Más raramente sobreviene una demencia traumática (Kraepelin) de decurso crónico. A veces la psicosis surge muy tardíamente y por vía indirecta, como cuando la lesión cerebral determina una epilepsia y esta última a la larga da lugar a una demencia epiléptica. Entiéndese que cuando se está en presencia de grandes lesiones cerebrales, de fenómenos demenciales y similares no tratamos ya con p. bélicas, sino con verdaderas y propias psicosis orgánicas (de guerra).

Las mismas *privaciones*, cuando son graves y prolongadas, pueden causar psicosis de diverso género. Así en los estados de agotamiento por hambre (como se ha observado en la última guerra en los campos de concentración de prisioneros o de deportados o entre la población civil de las zonas más afectadas por la carestía) no son raras las manifestaciones delirantes; en casos de carencia de la vitamina B_1 —o aneurina— a los trastornos polineuríticos característicos del beriberi se pueden añadir trastornos psicósicos más o menos graves; en la carencia de vitamina C aparecen a veces al mismo tiempo que el escorbuto síndromes depresivos y demenciales; en la carencia de vitamina PP encontramos el conocido cuadro neurológico de la pelagra, que va acompañado con frecuencia de manifestaciones de tipo amencial.

Los llamados *psicotraumas* (emociones fuertes o prolongadas, preocupaciones, sufrimientos, etc.) dan lugar a diversas psicosis reactivas (v. *Pseudodemencia*): estados de estupor, episodios distímicos (depresión y excitaciones reactivas), trastornos hipocondríacos, síndromes psicasténicos y —sobre todo— toda clase de psicosis histéricas. Cuando el trauma psíquico obra de una manera particularmente violenta (como en los bombardeos o con ocasión de otras notables y clamorosas acciones bélicas) puede verificarse la inhibición repentina de los procesos superiores de la voluntad y del autocontrol; entonces se liberan los mecanismos psicorreflejos inferiores y surgen las reacciones explosivas (Kretschmer) que encuentran su más característica expresión en las irracionales tempestades motrices; movimientos descompuestos, gritos de terror, carreras alocadas en todas las direcciones y otras manifestaciones de pánico bien conocidas —y contagiosas—. Las reacciones explosivas suelen amainar en pocas horas; otras veces dan lugar a las psicosis más duraderas antes recordadas, las cuales sin embargo pueden sobrevenir también más o menos subrepticiamente sin haber sido precedidas por una tempestad motriz.

3. Patogénesis. - En las psicosis por lesiones cerebrales orgánicas se trata de alteraciones más o menos graves de las células corticales, así como de fenómenos de contragolpe sobre los centros diencefálicos próximos al tercer ventrículo. Cuando las consecuencias lesivas a cargo del parénquima cerebral son reversibles, las manifestaciones mentales desaparecen completamente; de otra suerte quedan como residuo síndromes psicósicos y psiconeuróticos más o menos modestos, pero puede llegar a presentarse el cuadro demencial recordado anteriormente. Este último evento es más fácil de verificarse en los sujetos de edad avanzada, especialmente si son arterioescleróticos; pero parece por otra parte que el mismo trauma craneal puede dar origen a un proceso de arterioesclerosis cerebral.

En las psicosis de graves carencias alimenticias y vitamínicas existen verdaderos y propios fenómenos tóxicos a cargo de la sustancia cerebral que a la larga pueden dar lugar a procesos degenerativos. En los síndromes mentales de avitaminosis C (escorbuto) no es improbable que la patogénesis esté ligada a pequeñas hemorragias encefálicas (Nardini). Se cree también que en ciertos casos la señalada intoxicación determina principalmente un desequilibrio endocrinovegetativo, el cual a su vez favorece el incremento de la psicosis. No se han de descuidar tampoco los componentes psicoemotivos (sufrimientos y preocupaciones de toda clase por uno mismo y por los seres queridos), los cuales indudablemente concurren a producir la alteración mental aunque sólo sea rebajando el nivel de las resistencias interiores que dan el optimismo y la esperanza.

En las psicosis reactivas —que constituyen la parte numéricamente mayor de las p. bélicas— las manifestaciones morbosas surgen y se desarrollan con un claro proceso psicógeno, en el sentido de que el trauma de guerra (emociones violentas o duraderas, crisis de pánico, estados de espera ansiosa y similares)

obra —sobre individuos constitucionalmente predispuestos— como un factor que desencadena la psiconeurosis, la cual, posiblemente, no hubiera surgido si el momento emotivo-traumatizante no hubiera existido. Conviene añadir también que a menudo la psiconeurosis (sobre todo de tipo histérico) es determinada inconscientemente por el deseo del sujeto de sustraerse a una situación peligrosa «refugiándose en la enfermedad» (Bonhöffer). Pero no todos los casos de p. bélicas se han de interpretar en un sentido por decirlo así utilitario; un fuerte espanto está siempre en condiciones de determinar notables alteraciones del equilibrio psíquico y hasta la muerte repentina.

4. Otros datos nosológicos. - Las psicosis y psiconeurosis de que estamos tratando no son exclusivas de los períodos bélicos, ya que también en tiempo de paz pueden ocurrir manifestaciones mentales como consecuencia de un traumatismo cráneocerebral, de una avitaminosis o de una fuerte emoción; pero estos diversos momentos patógenos se verifican con mayor frecuencia y gravedad en la guerra. De aquí la oportunidad de reunir las diversas formas morbosas y de hablar de ellas en una voz dedicada únicamente a las p. bélicas.

Es obligatorio añadir también que si los eventos bélicos favorecen el nacimiento de las psiconeurosis, el servicio militar, en la misma guerra, no es por sí solo factor morbígeno, más aún, para algunos «pequeños neurópaticos» puede representar un motivo de curación (al menos temporal) por la particular situación, clara y bien definida, y por el ambiente de sana cordialidad y camaradería en que se encuentra el soldado.

Como hemos señalado ya, toda psiconeurosis de guerra requiere para que se manifieste el concurso de dos causas: la externa (lesión, hambre, escena terrorífica, etc.) y la interna (predisposición constitucional). Cada una de estas dos causas concurre a determinar la psicosis de una manera cuantitativamente diversa, en el sentido de que en igualdad de predisposición, las psicosis surgen tanto más fácilmente cuanto más grave y violenta es la causa exógena, en tanto en igualdad de intensidad del momento exógeno, la insurgencia de las psicosis es facilitada por la mayor predisposición individual. En éste, como en tantos otros sectores de la patología, se ha de tener en cuenta que cuanto más sólidas y fuertes son las resistencias interiores individuales más difícilmente pueden determinar una psiconeurosis las causalidades exógenas; en tanto que cuanto más débiles son aquellas resistencias más fácilmente aparece la psiconeurosis, incluso por causas mínimas. De todos modos el elemento *predisposición* es siempre más importante que los factores traumatizantes.

Todas las p. bélicas tienen en general un pronóstico favorable, sobre todo si son tratadas con los métodos modernos que impiden la fijación de los convencimientos morbosos y consolidan la esfera de las emociones, rehaciendo la serenidad moral, la confianza, el optimismo. El convertirse el mal en crónico, especialmente cuando no se pueden invocar lesiones anatómicas cerebrales responsables del enloquecimiento irreparable o de las de los síndromes psiconeuróticos de tipo neurasténico, da lugar —según los casos, las circunstancias del decurso y del cuadro clínico— a la fundada sospecha de que en la primitiva reacción psicógena de guerra se ocultaba una *psiconeurosis de apetición o de reivindicación*, lo mismo que ocurre en las comunes psiconeurosis traumáticas (v.) del tiempo de paz, o que no se trataba de p. bélicas, sino más bien de una esquizofrenia (v.), de una parálisis progresiva (v.), o de otra grave enfermedad fundamentalmente independiente de las causas bélicas.

5. Observaciones médicolegales. - Por todo lo que llevamos dicho pudiera parecer fácil la valoración médicolegal de las p. bélicas. Considerando, en efecto, que prácticamente curan todas de una manera rápida y completa y que los casos que no han llegado a curación después de algunos meses por el evento lesivo se han de contar entre las simulaciones o entre las psicosis que no son de naturaleza bélica, la función pericial parecería extraordinariamente simple y clara. Pero en realidad las cosas son más complicadas, como podemos ver pasando revista a los casos que en la práctica se encuentran con más frecuencia.

a) *Consecuencias tardías de traumatismos cráneocerebrales bélicos.* Mientras que la mayor parte de las lesiones cráneocerebrales curan sin dejar rastros psicósicos persistentes y otras dan lugar esencialmente a un síndrome demencial, no pocas de éstas determinan un complejo de trastornos neuropsíquicos, preferentemente subjetivos y de presentación generalmente tardía consistente en trastornos cefalálgicovertiginosos, modificaciones del carácter, del humor y de la cenestesia, torpor de la ideación, dismnesias, etc.

«La interpretación de este llamado síndrome neuropsíquico postraumático tardío, particularmente cuando se manifiesta a notable distancia de tiempo del accidente traumático en sujetos en que el trauma tuvo una secuela aguda de escasa entidad..., aparece evidentemente muy delicada. Con facilidad en estos casos en que a la sintomatología subjetiva no corresponde generalmente una equivalente sintomatología objetiva..., nos sentimos movidos en general a negar la dependencia del trauma o a no admitir de ningún modo la naturaleza orgánica del síndrome. Éste se clasifica sin más... entre los accidentes sobre los que recae constantemente la sospecha de la simulación total o parcial.» (Vercelli.)

Los medios modernos de investigación permiten en estos casos distinguir de las psiconeurosis traumáticas claramente funcionales las formas debidas a profundas lesiones encefálicas: formas que naturalmente deben beneficiarse de una indemnización más fuerte, dada su notable influencia sobre la capacidad laboral del enfermo.

b) *Cráneolesiones y alcoholismo crónico.* Cuando los traumas cráneocerebrales van seguidos por debilitación mental dan lugar a importantes y múltiples alteraciones del humor, del carácter y de los sentimientos. En estos casos no son raros los impulsos al abuso de la bebida (v. *Dipsomanía*), de donde la formación de un cuadro de alcoholismo crónico con todas sus graves consecuencias ilustradas en la voz *Alcoholismo*.

Esta eventualidad se ha de tener presente, ya que la psicosis y demás enfermedades producidas por el alcohol pueden depender indirectamente de la lesión bélica y en caso afirmativo deben ser adecuadamente resarcidas.

c) *Persistencia de los trastornos psiconeuróticos de guerra.* La persistencia de psiconeurosis funcionales a distancia de varios años de la época en que se produjo la lesión suelen tener la característica de ser lábiles y cuando se presentan recaídas dependen de la aparición de un nuevo momento patógeno (independiente del bélico), el cual ha dado lugar a una nueva reacción psicógena propia, porque el individuo era inclinado constitucionalmente a estas reacciones. En cambio, en la siniestrosis el sujeto — por el efecto de un juego simulatorio más o menos inconsciente — advierte (o alega) la persistencia de los trastornos neuróticos existentes en la época del incidente lesivo: trastornos desprovistos en realidad de consistencia y que no influyen de una manera apreciable en el estado general y en la capacidad laboral del sujeto. En estos casos no debiera haber lugar a indemnización por enfermedad.

d) *Parálisis progresiva y causalidad bélica.* Es una tesis insostenible el que, al menos para las tropas combatientes, la parálisis progresiva dependa de una causa de servicio de guerra, dado que la psicosis ha sido producida seguramente por la sífilis. Pero en ciertos casos no se puede excluir que el servicio bélico haya favorecido el nacimiento de la enfermedad y haya agravado su proceso. Aludimos a los casos en que precisamente a causa de las contingencias de la guerra la infección sifilítica no pudo ser curada a tiempo y adecuadamente, como también a aquellos en que los sufrimientos, incomodidades y sobrefatigas de la vida de guerra o de prisión favorecen la aparición de la psicosis abreviando su período de latencia habitual o haciendo más graves su sintomatología y desarrollo. En estos casos la práctica pensionista es favorable al reconocimiento de cierto vínculo de dependencia y por lo tanto a la indemnización de la enfermedad.

e) *Esquizofrenia de guerra.* Aunque las investigaciones sobre la hereditariedad y las estadísticas médicas han demostrado que la inmensa mayoría de los esquizofrénicos enferma por predisposición hereditaria y que tanto entre las tropas como en la población civil el número de enfermos no se aumenta durante la guerra, también las autoridades competentes suelen reconocer el derecho a pensión privilegiada a las víctimas de estas graves psicosis cuando se verifica una de las siguientes condiciones: 1) nacimiento de la esquizofrenia después de un trauma cráneocerebral de cierta entidad o después de algún otro grave daño encefálico; 2) inicio de la psicosis durante o inmediatamente después de un período largo y verdaderamente infortunado de servicios bélicos o de prisión.

Es evidente que los criterios de indemnización para las p. bélicas se han ido ampliando notablemente hasta comprender muchos casos que desde un punto de vista claramente científico no debieran beneficiarse de las previsiones instituidas a favor de los inválidos de guerra.

6. Corolarios morales. - Los problemas éticojurídicos que pueden surgir — en asuntos de responsabilidad moral y penal, de incapacidad civil, etc. — a propósito de las p. bélicas no son sustancialmente diversos de los que surgen a propósito de las diversas psi-

cosis y neurosis. Véanse, por lo tanto, los tratados que hacemos de cada una de las enfermedades mentales, limitándonos aquí a recordar que no se pueden sugerir reglas generales, sino que cada cuestión ha de ser estudiada y resuelta en sus propias circunstancias, según la entidad de la forma morbosa particular en examen.

En general la gravedad de muchas situaciones bélicas (bombardeos en cortina o cañoneos prolongados, irrupciones de hordas enemigas en plan de pillaje, sufrimientos angustiosos de la lucha clandestina, prolongadas y multiformes ansiedades, temores, privaciones y sobrefatigas a causa de las detenciones en campo de concentración, y similares) explican, y en parte justifican —aun fuera de las verdaderas y propias p. bélicas—, comportamientos y reacciones anormales que en algunos casos pueden haber llevado hasta el suicidio u a otras acciones delictivas: sea por efecto de las reacciones explosivas citadas anteriormente, sea a causa de imprevistas quiebras de las energías físicas y de las mismas resistencias interiores, debidas al agotamiento general o más frecuentemente al peso abrumador de turbaciones ansioso-obsesivas.

En cuanto a la actitud que se ha de observar ante las posibles pensiones, ni el pensionando ha de simular ni exagerar la forma morbosa cuyo resarcimiento pide, ni los sanitarios han de ser demasiado inclinados a la fiscalización y a la desconfianza, y han de ejercer su delicada tarea con espíritu de humanitaria comprensión. *Riz.*

BIBL. — E. TANZI y E. LUGARO, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1914-1916; G. VERCELLI, *Conseguenze tardive dei traumi cranio-cerebrali*, en *L'Ospedale Maggiore di Novara*, n. 2 (1932); E. BLEULER, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlin, 1937; M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1951; L. NARDINI, *Psicosi scorbutica*, en *Rassegna clinico-scientifica*, febrero (1951).

PSICONEUROSIS SEXUALES. — 1. DEFINICIÓN. - Con este término se comprenden todas las disfunciones de la esfera sexual que no se apoyan en alteraciones orgánicas de importancia, sino que dependen —al menos en gran parte— de factores psicógenos. Se excluyen así automáticamente de este tratado: 1) las deformaciones, atrofias y mutilaciones graves que llegan a impedir u obstaculizar de suyo apreciablemente la actividad genésica; 2) las alteraciones —de orden degenerativo, inflamatorio o cicatricial— que interesando el riego o nervación de los genitales alteren sensiblemente su estructura o función; 3) los trastornos dependientes de enfermedades endocrinas o de particulares estados discrásicos o tóxicoinfecciosos. Se salen también de nuestro asunto las disfunciones genésicas que aun siendo de tipo netamente psiconeurótico son sólo sintomáticas de una alteración psíquica más grave y general (frenastenia, esquizofrenia, manía, demencia senil, parálisis progresiva, epilepsia, alcoholismo, etc.) que de modo diverso puede haber perturbado el mismo instinto generativo.

Fundados en estas premisas y exclusiones nos quedan sólo por considerar las disfunciones genésicas que se presentan como un fenómeno aislado ampliamente independiente tanto de las alteraciones somáticas como de otros estados funcionales —psicósicos o psiconeurósicos—, expresión de un desenvolvimiento neuropsicopático más amplio.

2. CLASIFICACIÓN. - Las psiconeurosis de que nos ocupamos pueden influir en la funcionalidad sexual, determinando desviaciones cuantitativas (en exceso o defecto) o desviaciones cualitativas, con trastorno paralelo del apetito genésico. Hablaremos aquí de la *anestesia*, *hipoestesia*, *hiperestesia* y *parestesia*, según que este apetito sea —respectivamente— nulo, debilitado, excesivo o desviado; la desviación (parestesia) puede verificarse cuando el apetito va ordenado por pensamientos o cosas que no suelen excitar a los otros individuos, o cuando no se suscita en contingencias que excitarían a los demás.

3. CAUSAS. - Todo esto da lugar a una notable serie de cuadros morbosos (para las formas de anestesia y de hipoestesia, v. *Impotencia*; para las formas hiperestésicas y parestésicas, v. *Perversiones sexuales*), ocasionados por emociones o también nacidos sin causa apreciable y que se verifican en sujetos predispuestos a estas formas morbosas. Las doctrinas psicoanalíticas subestiman o niegan la importancia del terreno constitucional y dan el máximo valor a los llamados psicotraumas infantiles, los cuales —unidos a la persistencia de fases eróticas de la primera edad, al desahogo de los instintos primordiales y a otros motivos de este género— vienen a ser la base tanto de las desviaciones o deformaciones de la vida sexual como de las mismas psiconeurosis en general, las cuales dependen más bien de la represión de las tendencias eróticas anómalas o que se juzgan tales. Pero las exageraciones de esta escuela son evidentes. Para su confutación, v. *Psicoanálisis*.

4. Las p. sexuales en relación con la moral. - En cuanto a la importancia de las p. sexuales desde el punto de vista ético es enorme: se comprende bien considerando el valor fundamental del instinto sexual en el dinamismo biológico y teniendo presentes sus múltiples relaciones con toda la actividad social (continuidad e integridad de la especie) y con la práctica de la vida cristiana, que encuentra aquí con frecuencia obstáculos difíciles de superar.

5. Profilaxis educativa. - Desde el punto de vista profiláctico, v. *Psiconeurosis*. Por lo que se refiere a la educación sexual lógica de los jóvenes hemos de decir que ni el mantenerlos en una total ignorancia ni mucho menos la instrucción precoz y en público en esta materia ayuda a la profilaxis de las p. sexuales. En el primer caso el niño se ve inducido a saciar de algún modo su natural curiosidad dirigiéndose a algún compañero maliciado que no podrá menos de proporcionarle noticias falseadas y perturbadoras; en el segundo caso, aun no maduro para la comprensión completa de los procesos genésicos, puede verse llevado a fantasear excesivamente sobre ellos y la llamada educación sexual colectiva se transformará con frecuencia en una incitación al vicio (v. *Educación sexual*). Lo que importa sobre todo en la prevención de las enfermedades en cuestión es la conducta sexual de los familiares en presencia del niño. No sólo se ha de evitar el dar en su presencia ejemplos escandalosos, sino que se impone la máxima prudencia en los gestos y en las palabras que puedan tener cualquier referencia genésica. Convendrá igualmente que los padres se abstengan ante sus hijos tanto de las discusiones como de las excesivas muestras recíprocas de cariño. Todo esto a fin de evitar al niño aquellas graves emociones de fondo sexual que pueden ser muy peligrosas desde los primeros años de su vida.

6. Terapia. - Acerca de la terapia verdadera y propia, v. cuanto hemos dicho en las voces *Perversiones sexuales*, *Psicoterapia*. *Riz.*

BIBL. — A. Vermeersch, *Theologia moralis*, Roma, 1933; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; F. Travagli, *Malattie sessuali*, en *Trattato di medicina sociale*, vol. II, Milano, 1938; A. Bonnar, *Il medico cattolico*, Alba, 1953, p. 247 ss.

PSICONEUROSIS TRAUMÁTICA. — 1. Etiopatogénesis. - Es una reacción multiforme psicógena que nace en individuos constitucionalmente predispuestos por efecto de una acción morbígena cuyas principales fases son: *a*) un trauma accidental; *b*) el *shock* emotivo sufrido en el accidente; *c*) la preocupación de haber originado un daño irreparable a causa del accidente; *d*) el deseo de que este daño sea convenientemente reparado por su responsable. El individuo reaccionará más o menos inconscientemente a estos diversos factores con actitud psiconeurótica de finalidad protectivodefensiva y tendentes a profundizar las condiciones hipocondríacas, a atraer el interés del ambiente, a obtener adecuada indemnización, etc. Así se explica que para la constitución de la enfermedad se necesite un terreno psíquico adecuado (de donde el hecho de que en un accidente colectivo pocos individuos caen bajo la psiconeurosis y que ésta asume un colorido peculiar —con más frecuencia histérico, psicasténico o neurasténico— determinado precisamente por el terreno constitucional sobre el cual ha obrado el trauma); y que sea necesaria la integridad anatómica de los procesos ideoafectivos (si no, la mente no podría dar lugar a la psiconeurosis, la cual por lo tanto suele demostrar de suyo la falta de lesiones cerebrales de alguna entidad); nos damos cuenta de por qué la sintomatología psiconeurótica se manifiesta y se va consolidando progresivamente después del episodio traumático (período llamado de *meditación*), en el cual el accidentado se va convenciendo cada vez más —con un procedimiento autosugestivo— de haber producido daños irreparables a su salud, en tanto que al mismo tiempo se van creando trastornos neurovegetativos acompañados de hechos psíquicos; comprendemos, finalmente, que el cuadro morboso tienda a consolidarse y hasta agravarse con el tiempo, sobre todo cuando la concesión de la indemnización es obstaculizada y retrasada por los trámites del procedimiento para el pago de indemnización, ya que en este caso se agudiza la reacción psicógena del accidentado, mientras que por el contrario la afección tiende a curar después de la compensación equitativa.

La sede o gravedad del trauma físico no tienen gran importancia para la determinación de la afección, la cual suele verificarse preferentemente después de traumas físicamente modestos. Aquí ocurre lo que en las psiconeurosis comunes: la morbosa introspección del sujeto (causa no última de la afección) se agudiza por pequeños trastornos, agigantándolos y sacando de ellos motivo para agravar la misma psiconeurosis, mientras que la aparición de una notable forma orgánica

distrae al paciente de sus disgustos morbosos y de esta manera la psiconeurosis se atenúa hasta llegar a desaparecer.

2. La siniestrosis. - Bastante más que la gravedad del traumatismo importa la existencia de un responsable (o de un presunto responsable) del siniestro, que provocó el daño, y la existencia de una disposición jurídica que imponga la indemnización de este daño. Es cierto que aun fuera de estos momentos patógenos se han observado y se observan casos de psiconeurosis traumática (que hacen por lo menos excesivas las denominaciones de *siniestrosis* o *psicosis de reivindicación*, dadas a la p. traumática incluso por algunos notables autores); pero no es menos cierto — tanto en el campo de la infortunística obrera como en el de las pensiones de guerra o de las indemnizaciones civiles — que después de la promulgación de algunas leyes sobre accidentes, el número de estos casos ha aumentado desmesuradamente hasta hacer conveniente su tratado aun en teología moral. Esto ha acreditado la hipótesis de que estos sujetos son todos impostores, los cuales — bajo la interesada sugerencia a veces de personas competentes — presentan manifestaciones imaginarias con el solo fin de obtener abusivamente una cantidad: fraude verdadero y propio que, cuando existe, el médico forense debe descubrir. Pero la hipótesis como principio general es infundada. Si existen simuladores (cuya mentalidad además es a veces también patológica: se trata con frecuencia de frenastenoides, psicodegenerados, etcétera), pero la mayor parte de los psiconeurósicos traumáticos son verdaderos y propios enfermos, los cuales suelen exagerar y a veces simular algunos síntomas, pero esto ocurre no rara vez como expediente excogitado por los accidentados frente al médico forense sospechoso y mal dispuesto, a fin de conseguir una equitativa compensación; de suerte que éstos a veces simulan únicamente por reacción.

3. Decurso. - Ni la misma circunstancia de la curación de la psiconeurosis después de obtener la indemnización es — como otros pretenden — argumento decisivo para atacar como principio general la existencia de la enfermedad. Ésta tiende a la curación después de conseguida la indemnización precisamente porque la preocupación de no lograr obtener el resarcimiento justo constituía un factor de la enfermedad; por otra parte, es evidente que, cuando falta un derecho a la indemnización o no ha sido aún legislado, falta también el incentivo para la indemnización, el infortunado se resigna prontamente a su modesto daño físico, y de este modo es impedida o por lo menos notablemente reducida la formación de la psiconeurosis. Es igualmente evidente que la prolongación de un pleito judicial por la falta de reconocimiento del daño o por inadecuada oferta de indemnización agrava los trastornos: el individuo, en efecto, siente la necesidad de contrastar con mayor cantidad de hechos morbosos las largas que él cree dan a su asunto a fin de dañar sus derechos. Pero todo esto suele verificarse en la enfermedad no tanto por cálculos conscientes de los enfermos como por actitudes reactivodefensivas inconscientes.

4. Pronóstico. - Las psiconeurosis traumáticas (aun aquellas que, como la pseudodemencia de Wernicke, asumen un aspecto más alarmante) tienen un pronóstico habitualmente favorable; a los comunes subsidios farmacéuticos, higiénicos y psicoterápicos se ha de unir en los casos indemnizables — y ya hemos visto el porqué — una congrua compensación en forma de un capital otorgado de una vez mejor que de una renta a largo o indeterminado plazo, ya que la enfermedad podría prolongarse por la preocupación de perder la compensación, una vez obtenida la curación. Hay además casos en que la curación es imposible: sea porque, p. ej., un desarreglo u otra viciada disposición fisiopática de este género determinaron a largo plazo fenómenos distróficos, anquilosos u otros desórdenes orgánicos irreversibles que ninguna compensación ni tratamiento psíquico está en condiciones de reducir; sea porque con el tiempo puede determinarse una grave perturbación neurovegetativa que influye en el trofismo general del traumatizado y empeora la misma psiconeurosis influyendo en los poderes de defensa de todo el organismo.

5. Aspectos morales, simulaciones, desconfianzas, comportamiento del médico en los arbitrajes. - No nos parece superfluo añadir que no obstante la terapia y la indemnización algunos accidentados no curan, sino que continúan presentando aquellos trastornos (cefalea, vértigos, desórdenes de la memoria y de la conducta, etc.) que se habían ido manifestando gradualmente después del evento lesivo. En estos casos — como un examen clínico riguroso habrá hecho comprobar — no se trata de trastornos funcionales psiconeurósicos, sino de sufrimientos orgánicos meningocerebrales de origen también

traumático cuyo tratamiento es principalmente radiológico o quirúrgico.

Respecto de la moral, las psiconeurosis traumáticas ofrecen materia de meditación bajo diversos aspectos.

a) Es evidentemente inmoral —cayendo de pleno bajo el séptimo mandamiento del Decálogo— toda tentativa consciente de agravar la enfermedad por motivo de lucro; y —por su mayor importancia mental y social— son aún más reprobables los individuos (abogados y médicos, generalmente) que aconsejan esta conducta y que después defienden a su cliente incluso ante los tribunales. Y no vale la excusa de que tratándose de obtener una suma determinada del Estado o de una empresa poderosa la culpa se reduce a una falta sin importancia por la única razón de que la entidad llamada a juicio no sufre con el pago un daño apreciable. Basta, en efecto, llegar a la materia absolutamente grave para cometer pecado mortal. El fraude además sigue siendo fraude y si se generaliza llegará a dañar de una manera notable a la persona o entidad objeto de la injusta demanda.

b) No es tampoco moral la desconfianza preconcebida con que los médicos que defienden los intereses de la parte que culpablemente ha causado el siniestro examinan a veces a los accidentados. La diligencia en el examen no está reñida con la buena fe; la dificultad de establecer si un síntoma determinado es simulado o genuino no autoriza a presumir que la simulación de este signo determinado es fácil y frecuente; la posibilidad y la misma frecuencia de la simulación no autoriza, en efecto, a ver un simulador en todo accidentado, aunque tal o cual síntoma pueda ser realmente fruto de simulación (por el motivo defensivoprotector del que hemos hablado ya); y se ha de recordar siempre —antes de pronunciar un juicio de condena— que se ha de distinguir la simulación consciente (fraudulenta) de la inconsciente (psiconeurósica).

c) Creemos, finalmente, poco recomendables las largas excesivas que el procedimiento administrativo suele practicar cuando se trata de psiconeuróticos postraumáticos. Si con este medio se cansan los simuladores (lo cual tampoco es siempre cierto), por otra parte se agravan seguramente las psiconeurosis genuinas: circunstancia bien comprendida por algunos autores alemanes modernos que han empleado el término de *Rechtsneurosen* o «neurosis de derecho» (el derecho a ser indemnizado por un daño inopinadamente sufrido). De este modo se perjudica tanto al individuo enfermo como al mismo consorcio civil, ya que este último viene a perder por un largo lapso de tiempo (y a veces para siempre) las útiles prestaciones de un trabajador que de accidentado se transforma en inválido.

d) Obrará por lo tanto honesta y sagazmente el médico que actuando como árbitro después de haber establecido con certeza el diagnóstico de p. traumática, recuerde todos estos dispares elementos valorativos y pronósticos y llegue a convencer prácticamente: 1) a la parte lesionada que le conviene limitar sus pretensiones para evitar un pleito largo y de éxito incierto; 2) a la parte responsable del siniestro de que se trata efectivamente de un enfermo tanto más susceptible de mejoramiento (y por lo tanto indemnizable con menor suma de dinero) cuanto más solícita sea la definición administrativa del daño. *Riz.*

BIBL. — G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938.

PSICOPATÍA. — 1. CONCEPTO. - Como se deduce de su etimología (del griego ψυχή = alma, espíritu, y πάθος = afección), este término —usado por lo general promiscuamente con el de psicosis (v.)— es sinónimo de enfermedad mental.

A la luz de las modernas adquisiciones psiquiátricas convendrá evitar esta promiscuidad y distinguir las psicopatías de las psicosis. Las psicosis (v.), en efecto, son verdaderas y propias enfermedades mentales, que tienen generalmente un sustrato anatomopatológico y un proceso crítico (inicio, acme, remisión).

Las psicopatías no son enfermedades, sino anomalías estables, de fondo constitucional: en general se trata de anomalías de la esfera instintivoafectiva que pueden ir acompañadas también de una inteligencia normal o incluso superior a la normal. Si las psicopatías suelen ser afecciones heredoconstitucionales, a veces pueden depender también de ligeras enfermedades encefálicas. Kraepelin supone que se trata de paros circunscritos en el desarrollo del cerebro (contraponiéndolas a las frenastenias, v., dependientes de paros en el desarrollo general), pero la hipótesis no explica todas las afecciones en estudio.

2. CLASIFICACIÓN. - No podemos dar una clasificación totalmente exacta de los psicópatas, incluso por el hecho de que todo el grupo de las psicopatías se aparta de las masas de la psicosis más por exclusión que por

la presencia de síntomas característicos. No hay en el fondo nada realmente característico en este capítulo de la llamada psiquiatría menor, que comprende muchos de los temperamentos asociales y antisociales, las llamadas psicodegeneraciones, la gracilidad moral (embusteros, vagabundos, pleiteantes, etcétera), las perversiones sexuales, la hiperexcitabilidad, la inestabilidad, la excentricidad y muchas psicosis esfumadas o latentes (esquizoidismo, paranoidismo, epileptoidismo, cicloidismo, etc.).

Cada psicópata es algo singular, aunque se pueda comparar a los demás miembros de esta amplia familia por el desnivel ético y el desequilibrio afectivo que hemos señalado. Esto hace difícil una caracterización nosográfica, por lo que sería trabajo inútil querer construir formas morbosas típicas o totalmente puras. Se trata no tanto de cuadros psicopatológicos, como de tendencias, reacciones y desarrollo de las personalidades psicopáticas anormales y poliédricas, cuya delimitación es extraordinariamente difícil e incierta.

Una de las clasificaciones más completas de las personalidades psicopáticas es la propuesta por K. Schneider y aceptada recientemente por Catalano Nobili y Cerquetelli. Según estos autores, los psicópatas se han de distinguir en hipertímicos, depresivos, lábiles de humor, anancásticos (o coactos, obsesivos), inseguros, asténicos, histriónicos, fanáticos, volubles, crueles (fáciles a la delincuencia), fanfarrones, hipoevolucionados, sospechosos, impulsivos, inestables (los cuales dan la mayor contribución a las diversas formas de la criminalidad).

Los desarrollos psicopáticos más comunes en estas personalidades anormales — esto es, las manifestaciones más frecuentes de síntomas psicopatológicos desarrollados en el terreno de una disposición endógena por efecto de sucesos exteriores o de solicitación ambiental — son el desarrollo sensitivo (o delirantesensitivo), el desarrollo paranoico, el hipocondríaco y el obsesivo.

3. Tratamiento. - El psicópata suele recurrir al auxilio del médico, no por su constitución anormal, sino por fenómenos reactivos condicionados por ella (y que con frecuencia asumen las apariencias de una trivial neurosis), o por trastornos de naturaleza totalmente distinta. La terapéutica es particularmente ardua, ya que naturalmente una personalidad psicopática no puede ser cambiada.

Puede esperarse tan sólo — y ya será bastante — obtener un mejoramiento que permita a los enfermos una vida más normal y más social, suavizando las asperezas demasiado agudas, frenando o desviando los instintos más nocivos, atenuando la hiperexcitabilidad, revigorizando el tono, etc.

Es imposible dar reglas fijas; conviene obrar en cada caso después de un paciente, sagaz y comprensivo estudio de las diversas tendencias del sujeto, de sus condiciones de vida y de ambiente, de su nivel intelectual y ético.

Más que los sedativos (útiles junto con la shockterapia en todas las formas eretísticas o para tratar los episodios críticos), más que las prácticas hipnóticas y narcoterápicas (de eficacia bastante dudosa y en todo caso transitoria), más que una psicoterapia pedagógica orientada a la inhibición de las tendencias patológicas instintivas con advertencias, reprensiones o castigos (como suelen hacer los padres, preceptores y educadores de poca visión sin obtener resultado apreciable) aprovecharán la vida al aire libre, las moderadas prácticas deportivas y la ergoterapia.

En los enfermos con tendencias antisociales y criminales aprovechará también mucho el meter en su ánimo la persuasión de que ellos mismos con la ayuda de Dios habrán de conseguir vencer sus propias tendencias anormales, lo cual redundará en ventaja intrínseca para ellos, en tanto que el abandonarse a aquellas tendencias no podrá proporcionarles necesariamente más que perjuicios y daños cada vez más graves, acaso hasta la cárcel o el manicomio.

Si se llega a convencerlos de cuán útil les sea seguir las leyes morales, éstos, aunque incapaces de sentir plenamente el valor de estas leyes, pueden tal vez adaptarse a ellas y obtener las mejoras que no podrían sacar nunca de las terapias comunes anteriormente señaladas. *Riz.*

BIBL. — E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlín, 1937; R. De Sinety, *Psicopatologia e direzione spirituale*, Brescia, 1944; A. Bonnar, *Il medico cattolico*, Alba, 1953, p. 223 ss.; Pío XII, *Discurso a los participantes en el V Congreso internacional de psicoterapia y psicología clínica* (15 abril 1953), en *La civiltà catt.* (1953), II, 320 ss.

PSICOSIS. — 1. Definición y límites. - Este término — igual que su sinónimo *frenosis*, caído en desuso — denota cualquier enfermedad mental y además se usa indiferentemente con el de *psicopatía*, aun cuando, como hemos dicho en esta última voz, se han de llamar psicopatías las desviaciones psíquicas de fondo constitucional: las anomalías estables de los

instintos y de la afectividad que constituyen el capítulo tal vez más ambiguo, complejo y difícil de la *psiquiatría menor*.

Un segundo y muy distinto capitulo de esta psiquiatría menor lo constituyen las *neurosis* o —mejor— las psiconeurosis (v.), que abrazan la neurastenia, el histerismo, la psicastenia y las demás disfunciones neuropsíquicas, caracterizadas fundamentalmente por trastornos más o menos episódicos de la esfera afectiva, sin participación de la inteligencia y de ordinario sin desequilibrio ético.

Otros sinónimos de p. son *locura* (v.) y *enajenación mental*, aunque éstos se reservan a las formas morbosas más graves y, sobre todo a las que influyen notablemente en la esfera intelectiva.

La *psiquiatría* es el ramo de las disciplinas médicas que se ocupa del estudio de las psicosis (y de las psicopatías), indagando sus causas, síntomas, proceso, alteraciones anatomopatológicas, profilaxis, terapia, etc. Frenocomios, manicomios o, con un término más reciente, *hospitales psiquiátricos* (v.), son los institutos en que se han de recoger y curar los enfermos mentales, especialmente los peligrosos para sí o para otros, en tanto que en los manicomios judiciales se han de recoger por un tiempo más o menos largo, señalado por la ley, los delincuentes que han sido juzgados irresponsables por estar afectados por alguna enfermedad mental.

2. Causas. - Hubo un tiempo (como hoy sucede todavía entre las poblaciones primitivas) en que las enfermedades mentales se consideraban no rara vez debidas a influjos de espíritus malignos o a castigos de la divinidad. Pero ya en Hipócrates encontramos este concepto moderno: *Hac parte* (el cerebro) *sapimus et intelligimus et hac ipsa insanimus;* de hecho las p. se han de considerar sobre todo como afecciones cerebrales.

Estas afecciones pueden consistir en anomalías y predisposiciones morbosas originarias, heredoconstitucionales, o también pueden depender de traumas, tóxicoinfecciones, enfermedades debilitantes, fuertes emociones y similares. La sede de las lesiones o de las anomalías es al menos preferentemente cortical. Conviene además agregar que actualmente se trata de presentar como *causa* de las p. una más o menos larga serie de factores etiopatogenéticos, o sea, una *cadena causal*, compuesta esquemáticamente de tres anillos: el factor determinante exterior (agente infeccioso, trauma, etc.), factor intermedio o inmediato cerebral, en relación directa con el agente exógeno y un factor lejano (el terreno orgánico, las predisposiciones hereditarias o adquiridas en el curso del desarrollo). Este último factor —la constitución somatopsíquica, que se aleja de la constitución normal por motivos hereditarios o por causas ambientales en la edad evolutiva, bastante antes de la aparición de la enfermedad— es indudablemente el factor más importante y la p. se ha de entender como una alteración de toda la personalidad psíquica que influye de diverso modo sobre las esferas intelectiva, afectiva, volitiva, sin perdonar a ninguna: alteración que puede ser desencadenada por un motivo exógeno, pero que tiene sus profundas raíces en el terreno constitucional. De esto tenemos una confirmación tanto en los estudios sobre la hereditariedad como en el hecho de que un mismo agente morboso puede desencadenar las más diversas psicosis y que diferentes causas pueden provocar una idéntica enfermedad mental.

3. Clasificación. - La clasificación de la p. es un tema en que han trabajado generaciones de psiquiatras, aunque inútilmente, ya que toda clasificación (tanto las más antiguas de base psicológica, sintomatológica, como las más recientes, de base biológica, anatomopatológica) ha abierto el flanco a críticas más o menos graves. Esto se deduce no sólo de las consideraciones señaladas en el párrafo anterior, sino también del hecho de que —al contrario de lo que se verifica en la patología médica o quirúrgica— ninguno de los síntomas psíquicos permite remontarse a una sola causa ni a un determinado proceso morboso, ni siquiera a un cuadro morboso típico: un mismo síndrome (depresión, excitación, delirio, confusión, etc.) puede encontrarse en las más diversas enfermedades mentales, así como por otra parte toda p. puede, aunque a veces sólo sea episódicamente, presentar los síndromes más dispares.

A simple título de orientación esbozaremos ahora no tanto una clasificación como una serie de grupos de enfermedades mentales constituidos no sobre la base de un riguroso principio taxinómico, sino siguiendo un criterio preferentemente clínico:

A) *P. adquiridas, de naturaleza esencialmente exógena, que representan el efecto de una causa externa sobre el cerebro:* a) p. de alcohol o de otras intoxicaciones (morfina, cocaína, etc.); b) p. de origen infeccioso (psicosis luética, rabia, amencia, etc.); c) p. arterioescleróticas y seniles; d) p. de cerebro-

patías infantiles o del adulto; *e*) psicosis tiroideas, etc.

B) *P. endógenas, dependientes preferentemente de anomalías constitucionales:* a) p. distímicas o maníacodepresivas; b) paranoia y parafrenias; c) personalidades psicopáticas (v. *Psicopatía*); d) frenastenias biopáticas, etc.

C) *P. mixtas, de anomalías originarias y de enfermedades adquiridas:* a) esquizofrenia; b) p. reactivas (neurosis traumática, histerismo y otras psiconeurosis, etc.).

Desde el punto de vista anatomopatológico, o sea con relación a las alteraciones que se encuentran en el cerebro de los enfermos, las psicosis pueden dividirse en dos grandes categorías: 1) *orgánicas* o lesionales (acompañadas de lesiones o de deformaciones cerebrales); 2) *funcionales* (sin alteraciones histológicas apreciables y atribuídas por lo tanto a desórdenes bioquímicos más o menos hipotéticos). Aunque la cantidad de las formas funcionales, que abrazan casi todas las enfermedades mentales señaladas en las letras *B* y *C* de la lista anterior, prevalece sobre la de las formas lesionales; sin embargo, con el perfeccionamiento de los medios de investigación el número de estas últimas tiende a aumentar sobre las primeras. Una reciente clasificación aceptada por muchos autores acude a motivos psicológicos y agrupa las enfermedades mentales en cuatro clases: reacciones, desarrollos, fases, procesos.

La primera clase comprende las *reacciones psicogenéticas*, debidas a la elaboración emotiva de los estímulos producidos por situaciones, sucesos, vicisitudes y similares: se trata en una palabra de respuestas afectivamente motivadas y anormales a un suceso-estímulo, de reacciones que se diferencian de la norma por su excesiva intensidad o duración, o por la inadecuación entre su contenido y el tema del suceso causado, pero en las cuales se mantienen evidentes y comprensibles las relaciones lógicas entre evento determinante y nacimiento, modalidad y decurso de la reacción. A esta clase pertenecen las psiconeurosis (v.).

Los *desarrollos* constituyen una manifestación morbosa de evolución progresiva, determinada por eventos o solicitaciones exteriores, que obran de un modo lógicamente comprensible sobre el terreno de una predisposición morbosa individual. Forman parte de esta clase muchos síndromes que provienen tanto del campo de la esquizofrenia como del de la paranoia, tanto de las personalidades psicopáticas, como de las psiconeurosis.

Las *fases* comprenden las distimias de curso fásico o periódico (excitación-depresión).

Por *procesos* psíquicos se entienden las modificaciones caracterizadas por la aparición de fenómenos ilógicos y nuevos para la psicología del enfermo. En esta clase entran los síndromes esquizofrénicos y las enfermedades mentales debidas a alteraciones anatomopatológicas (en cuyo caso se habla más propiamente de «procesos somatopsíquicos»).

Por lo que se refiere a la moral como a la terapéutica y a los corolarios éticos más notables, v. la voz *Locura*, así como las voces relativas a la enfermedades mentales más importantes. *Riz.*

BIBL. — S. DE SANCTIS, *Pazzia*, en EI, XXVI, p. 561; R. DE SINETY, *Psicopatologia e direzione spirituale*, Brescia, 1944.

PSICOTÉCNICA. — 1. NOCIÓN. - Con este término se entienden las aplicaciones prácticas de la psicología (v.). H. Münsterberg dió de ella la siguiente definición: «La psicotécnica es la ciencia que se ocupa de las aplicaciones prácticas de la psicología a fines culturales útiles socialmente.» Este término es impropio y se presta a equívocos haciendo suponer que la p. exige tecnicismos instrumentales en tanto que éstos representan sólo un elemento accesorio, aunque ventajoso, como lo representan para la investigación psicológica en general. En una palabra, la p. enseña simplemente el modo (la técnica) de emplear los medios psíquicos para fines prácticos socialmente útiles; y por este motivo todo estudio y toda aplicación psicotécnica no pueden en ningún caso prescindir del conocimiento de la psicología general de la cual se deriva y que le da su fundamento (M. Ponzo).

Juzgan muchos que la p. es sinónimo de psicología aplicada, pero esto no es exacto y se deduce de la misma definición de Münsterberg. La p., en efecto, es sólo una parte, aunque la más aparente, de la psicología aplicada, ya que las aplicaciones de la psicología pueden encauzarse también a finalidades de orden simplemente explicativo, esto es, a la mejor comprensión o explicación de problemas que atañen a otras disciplinas. Tales son, p. ej., las aplicaciones explicativas de la psicología a la fisiología en la interpretación de las funciones cerebrales.

2. DATOS HISTÓRICOS. - Si la p., en su moderna orientación y en casi todas sus múltiples aplicaciones actuales ha sido fundada por Münsterberg (1863-1916), sus orígenes efectivos se remontan a épocas precedentes en

las cuales se echaron en primer lugar las bases de la fisiotecnia, esto es, de la fisiología del trabajo, premisa indispensable a las investigaciones psicotécnicas, tanto más que la p. presupone y comprende también las aplicaciones de la fisiología a las actividades laborales.

Ya en los escritos de Leonardo y más todavía de Galileo se encuentran tentativas de aplicar al motor humano los principios de la mecánica para estudiar el trabajo físico. En el s. XVII, por obra de P. Zacchia, de Pascal y sobre todo de Bernardino Ramazzini, aparecen las primeras referencias a las actitudes necesarias para cada trabajo y a los fundamentos biológicos de la orientación profesional (v.). En el siglo siguiente, Bernouilli, Schultze y Coulomb estudian la actividad física en los diversos oficios y adelantan la importancia de la velocidad en el ritmo del trabajo y la eficacia del descanso sobre el rendimiento. En la segunda mitad del s. XIX las numerosas investigaciones de A. Mosso y de su escuela sobre la fatiga y sobre el trabajo profesional tanto muscular como psíquico, proporcionan una contribución muy estimable a la p. actual.

3. Principales aplicaciones. - La p. se va aplicando cada vez más a la tutela de la salud del individuo, a la ordenación social, a la jurisprudencia (con particular consideración a la valoración de los testimonios), a la pedagogía (fijación de los conocimientos, educación de la capacidad, desarrollo y organización de la enseñanza, etc.) y sobre todo al trabajo industrial. Nuevos y provechosos campos de aplicación de la p. los constituyen el arte, la ciencia, el comercio, las fuerzas armadas, los problemas del urbanismo y del tráfico, etc.; y estos campos fatalmente están destinados a multiplicarse, ya que donde entra la actividad del hombre hay materia para útiles investigaciones psicotécnicas.

Estas investigaciones correctamente entendidas no pueden limitarse nunca a un grupo de órganos y de funciones, sino que deben extenderse a todo el organismo. Para conocer, p. ej., cuáles son las aptitudes para determinados oficios, el estudio de ciertas actividades musculares puede constituir un elemento no menos valioso que la medida de la sensibilidad; la transcripción de los reflejos vegetativos puede ser tan indispensable como la graduación de la capacidad atentiva; las investigaciones sobre el metabolismo pueden importar tanto como las que se hagan sobre la emotividad o la inteligencia. No hay, pues, sección de las disciplinas psicofisiológicas experimentales a que no se haya de recurrir y es necesario que el psicotécnico tenga una sólida y vasta preparación biológica y médica a fin de que sepa convenientemente resolver sus complejas funciones.

Finalmente es evidente que en una valoración completa de la persona hay que tener presentes tambien los elementos de orden intelectual y moral, naturales y sobrenaturales que tan profundamente influyen sobre ella.

4. El taylorismo. - Las aplicaciones psicotécnicas a los problemas del trabajo requieren por su gran importancia y difusión un estudio aparte.

Éstas recibieron su mayor impulso del americano F. W. Taylor (1856-1915), el cual tuvo siempre por mira la racionalización y estandardización del trabajo al triple objeto de una producción mayor y mejor y una fatiga menor. Así nació y fué tomando cuerpo la conocidísima subespecie de p. que se denomina *taylorismo* y que comprende tanto las ideas del ingeniero norteamericano como las variaciones e integraciones de sus numerosos secuaces.

Antes de los estudios de Taylor era opinión común que la formación profesional en que el obrero era educado en las escuelas o en los laboratorios donde realizaba su aprendizaje, era suficiente para demostrarle y hacerle aprender el método más racional de trabajo; con el tiempo y con la práctica del taller el obrero completaría su formación técnica y se acomodaría espontánea y casi automáticamente a los movimientos más oportunos y a los tiempos más racionales para el solícito y mejor cumplimiento de sus funciones. Taylor demostró, por el contrario, que fuera de casos excepcionales el obrero no puede encontrar por sí mismo el método de trabajo más racional, ya que es prácticamente imposible trabajar y al mismo tiempo analizar el modo cómo se trabaja. Para lograr este fin se debe estudiar cuidadosamente al obrero durante su actividad laboral, descomponer esta última en sus movimientos elementales, cronometrarlos y eliminar los movimientos superfluos adiestrando después al obrero en el empleo de sus movimientos más racionales, o sea, más breves, desde el punto de vista de su duración y de su amplitud, más económicos en relación tanto con el esfuerzo que se exige del trabajador como del tiempo que le ocupan. Así puede establecerse para toda clase de trabajo el tiempo mínimo normal:

o sea, el tiempo que un hábil obrero puede mantener teóricamente durante años en el cumplimiento de su actividad laboral sin perjuicio para su salud; y sobre este tiempo se establecieron las bases de la remuneración; base que Taylor proponía aumentar o disminuir según la mayor o menor pericia de cada obrero.

Pero muy pronto se vió que el taylorismo daba excesiva importancia al tecnicismo manual y descuidaba completamente la personalidad del trabajador con sus insuprimibles características individuales y espirituales. Se comprobó igualmente que una organización de trabajo basada exclusivamente en el cronómetro determinaba en los obreros una creciente tensión nerviosa que repercutía dañosamente en la esfera psíquica y en el mismo estado físico de los individuos. Entonces se incrementaron los estudios para evitar al trabajador toda sobrecarga profesional, individualizando y evitando las condiciones de la fatiga: lo cual se obtuvo buscando el modo de adaptar el trabajo y la máquina al obrero, así como profundizando en el estudio de los grandes problemas de la selección y de la orientación profesional de los obreros a fin de elegir para cada trabajo los individuos en posesión de las aptitudes físicas y psíquicas mejores para realizarlo de la manera más oportuna.

Estas investigaciones —que abarcan los campos más dispares: desde la higiene a la biotipología, de la fisiología a la psicología experimental— constituyen la función fundamental de la p. moderna en la organización racional y moral del trabajo humano.

5. Notas morales. - La p. en sus más recientes aplicaciones es una disciplina biológica que interesa notablemente la moral, con la cual tiene frecuentes contactos y de la cual debe ser empapada e integrada. De hecho investiga todas las actividades del hombre y les proporciona una importante contribución enseñando el modo psicofisiológicamente mejor para que estas actividades se realicen con el máximo rendimiento asociado al mínimo esfuerzo para los trabajadores.

No se puede dejar de ver la importancia de estos estudios, los cuales a través de una sutilización de investigación del elemento humano han valorizado su productividad individual en todos los campos de la actividad: en las fábricas y en las escuelas, en los ejércitos y en la vía pública. Todo esto con el fin de respetar la conciencia libre del individuo y favorecer su trabajo alegre, contribuyendo al mismo tiempo al desarrollo de su personalidad. La p. representa, pues, una de las más útiles conquistas de la llamada civilización occidental embebida de humanismo y de cristianismo.

Profundamente diversa es la concepción que el sovietismo tiene de la p. aplicada al trabajo industrial: concepción ilustrada poco antes de estallar la segunda guerra mundial por Garteuw, Director del Instituto de Trabajo de Moscú. En Rusia no es necesario orientar y seleccionar los individuos según sus características somatopsíquicas, ya que todo trabajador debe saberse adaptar a cualquier género de actividad: bastará estimularlo premiando a los más hábiles y castigando a los deficientes para obtener la adaptación total. Por lo que se refiere a la adaptación de uno u otro sujeto a esta o a aquella ocupación manual o intelectual, lo que decide es el mercado del trabajo, la necesidad social de este o de aquel otro género de trabajadores. No se efectúa más que una selección, la de los controladores, instructores y dirigentes.

Se ve claramente la inhumanidad —y por tanto la inmoralidad— de esta doctrina según la cual los hombres no sólo son considerados en su materialidad, sino que se les moldea como si se quisiera y debiera obedecer al régimen de la máquina, modificando sus propias características fisicopsíquicas en el sentido de la fuerza, en el de la velocidad, en el de la precisión, etc., exclusivamente con miras a las necesidades de la colectividad o a las decisiones de los jefes. Este «comunismo biológico», privado como está de todo fundamento científico, lógico y ético, está destinado a naufragar como todas las cosas irracionales e innaturales. *Riz.*

Bibl. — G. Bianchi, *Elementi di fisiotecnica, psicotecnica, organizzazione scientifica del lavoro*, en *Trattato di medicina sociale di E. Coruzzi e F. Travagli*, Milano, 1938; A. Gemelli, *I problemi attuali della psicotecnica nell'industria nazionale*, en *Rivista internaz. scienze sociali*, enero 1930; M. L. Patrizi, *Psicotecnica*, en EI, XXVIII, p. 468; M. Ponzo, *Corso di psicologia*, Roma, 1947.

PSICOTERAPIA. — 1. Definición. - Es la cura de las enfermedades realizada con medios psíquicos y puede dividirse en empírica y sistemática. La *p. empírica* —dictada por el buen sentido y por el deseo natural de proporcionar de algún modo ayuda al que sufre— consiste en confortar a los enfermos con palabras de aliento, con explicaciones que les tranquilicen, con demostraciones de afecto y de compasión, aconsejándoles distraccio-

nes o recomendándoles una adecuada ocupación, etc.

La *p. sistemática* se equipara tal vez en parte a los usos de los pueblos salvajes para librar a los enfermos de sus sufrimientos mediante prácticas mágicas y otras intervenciones realizadas por brujos y otras personas particularmente dedicadas a la cura de los enfermos. Sus métodos modernos se deducen principalmente del magnetismo animal de Mesmer (v. *Metapsíquica*) y consisten en numerosas prácticas diversamente modificadas por sus propios inventores, las cuales sin embargo se pueden agrupar bajo el común denominador de la sugestión.

2. SUGESTIÓN Y PERSUASIÓN. - La *sugestión* (v.), tanto la realizada durante aquel sueño particular provocado que se denomina hipnosis (v. *Hipnotismo*), como la efectuada en estado de vigilia o también sin la intervención constante del operador —de donde las tres fundamentales subdivisiones de la sugestión en: *sugestión hipnótica, sugestión en estado de vigilia, autosugestión*—, consiste siempre en la influenciación del enfermo por parte del psicoterapeuta, el cual le impone sus propias ideas y su voluntad sin razonamiento, dirigiéndose tan sólo a su imaginación y sacudiendo su afectividad. Esta imposicion es directa en el caso de la heterosugestión; en cambio, es indirecta en el caso de la autosugestión, donde el operador se limita a sugerir al paciente (verbalmente o por escrito) estados de ánimo y fórmulas que con su repetición por parte del mismo paciente determinan igualmente el pretendido efecto sugestivo.

A la sugestión hipnótica se atribuían en tiempos pasados un gran poder terapéutico en relación con todas las enfermedades funcionales y especialmente con el histerismo. Pero las maravillas obradas por la sugestión hipnótica han caído ya hoy en descrédito, porque si es cierto que esta sugestión puede suprimir rápidamente (especialmente en los histéricos) síntomas tormentosos obstinados, las prácticas hipnóticas cultivan y acentúan la disociación psíquica fundamento de la psiconeurosis, agravando las condiciones fundamentales en que pululan precisamente los síntomas más accesibles a la acción de la hipnosis.

En cambio, se va acreditando cada vez más la sugestión en estado de vigilia que trata de reforzar hábilmente la confianza del enfermo en la posibilidad de la curación; además, el campo de acción de este método es más circunscrito y modesto.

Por lo que se refiere a la autosugestión, en tanto que sus fautores (Coué y Baudouin principalmente) entusiasmados con ella la consideran la panacea de todos los males, muchos autores de nota han insistido en la ilusoriedad de sus resultados y, lo que más importa, sobre su peligrosidad, especialmente cuando se practica, como ocurre generalmente, en sujetos psiconeuróticos. En éstos la autosugestión, obrando de un modo afín al de la heterosugestión hipnótica, exalta la sensibilidad morbosa, tiende a restringir el campo de la conciencia, polarizándolo en la afección que se quiere hacer curar y en definitiva empeora y en muchas ocasiones hace crónico el síndrome morboso.

P. Janet, considerando el pro y el contra de las diversas psicoterapias de base sugestiva, llega a desaconsejar decididamente y en cualquier caso la autosugestión, añadiendo que en los casos raros en que la sugestión sea realmente indicada conviene recurrir a la heterosugestión, practicada con cuidado y prudencia por médicos verdaderamente competentes y honestos.

Muy diversa importancia y una posibilidad bastante más amplia de aplicación tiene en psicoterapia la *persuasión*, que no habla solamente a la imaginación y a la afectividad del enfermo, sino que se dirige sobre todo a su razón. De hecho este método psicoterapéutico, cuyo más ardiente y afortunado defensor fué el suizo Dubois, trata de influir provechosamente en los enfermos por medio del razonamiento para persuadirlos de la inconsistencia de las ideas que forman el núcleo de sus trastornos psiconeuróticos.

Sin embargo, hemos de añadir que las enfermedades neuropsíquicas (aun las más típicamente *funcionales*) no son siempre y solamente el producto de razonamientos desviados, sino que suelen tener causas más profundas (ligadas a veces a espinas orgánicas, a deformaciones de la esfera instintivoafectiva, a alteraciones neurovegetativas, a carencias o desequilibrios hormónicos, etc.) que el falso razonamiento agrava cuando no constituye solamente su defensa. Por lo tanto, la persuasión de suyo no puede menos de tener un efecto limitado y transitorio; y los éxitos numerosos de Dubois dependían en gran parte de un efecto de sugestión larvada, que emanaba, sin que él se diera cuenta, de la misma persona del renombrado profesor, que obraba poderosamente en la esfera sentimental

de los enfermos, los cuales acudían a el con la preconcebida y ciega confianza de volver a la salud. Conviene tener presente que la sugestión puede desarrollarse con cualquier medio directo o indirecto, incluso sin conocimiento del psicoterapeuta.

3. Terapia psicoanalística. - El psicoanálisis presume descubrir las causas verdaderas y lejanas de los males psíquicos (sean neurosis, psicopatías o psicosis) y de suprimirlas con una peculiar metodología. Fúndase en el presupuesto de que en la base de estos males hay siempre y solamente múltiples irregularidades en el desenvolvimiento de los procesos psíquicos inconscientes: irregularidades producidas generalmente por antiguos recuerdos de naturaleza sexual, los cuales rechazados en el subconsciente de donde no pueden salir por impedírselo la censura, fruto de la educación, desencadenan conflictos, que dan fácilmente origen a las psiconeurosis (v.). El psicoanálisis —valiéndose de minuciosas confesiones provocadas por interrogatorios, de sueños hábilmente interpretados, lapsus, etc.— hace emerger del subconsciente, depositario de nuestro pasado, todos los recuerdos de orden sexual, aun los más remotos e inconfesables. La salida a flor de estos recuerdos ha de hacer transformar los procesos inconscientes patógenos en procesos conscientes y por lo tanto les hace perder su poder morbígeno, viniendo a encontrarse ellos en una zona más elevada, sometida al control crítico y raciocinante del Yo. Con esto llega a curar la misma psiconeurosis.

En otra parte (v. *Psicoanálisis*) hemos hablado del origen de los fundamentos teóricos, de la práctica y del valor de esta doctrina.

Baste observar aquí que si un honesto y prudente análisis de la psique puede contribuir al diagnóstico y a la cura de las psiconeurosis, no puede admitirse moralmente el llamado procedimiento psicoanalítico. Retrotraer la génesis de todas las manifestaciones psiconeuróticas a factores de orden sexual —como sostienen los psicoanalistas ortodoxos— no está en absoluto justificado. Finalmente, despertar —o peor aún sugerir— imágenes sexuales (y la sexualidad reprimida sería casi una sexualidad pervertida) puede ser realmente peligroso, ya que se termina por inyectar en el enfermo sugestionable ideas y fantasías que tal vez no ha tenido jamás y que pueden producir precisamente largos sufrimientos morales y ser causa eficiente de psiconeurosis.

4. P. moderna. - La dirección moderna de la p. es muy ecléctica: lo cual depende de haber aumentado nuestros conocimientos sobre la multiplicidad de las causas que determinan las psiconeurosis.

Con frecuencia es suficiente la persuasión por la cual conviene empezar siempre, aun por el hecho de que se trata de un método absolutamente innocuo (al cual esencialmente se refiere el modernísimo Frankl con su logoterapia, que se apoya principalmente en la capacidad espiritual de recuperación del enfermo). En cualquier caso un tranquilo, sereno, cordial coloquio con el psiconeurótico llegará a convencerle de que sus trastornos son causados por una emoción y están mantenidos solamente por el recuerdo de la misma emoción y del miedo infundado a la insanabilidad del mal, que se trata de fenómenos pasajeros que aquellos trastornos son efecto de un mal hábito, etc. Esto puede bastar para obtener la curación o el rápido mejoramiento que se completará más tarde insistiendo en la obra persuasiva y agregando los benéficos efectos de racionales prácticas deportivas, ergoterápicas (terapia del trabajo) e hidroterápicas, que tienen una acción energética, revigorizadora y antidepresiva.

Pero a menudo la simple persuasión no basta y conviene asociar determinados medicamentos para reequilibrar los desarreglos neurovegetativos, para suplir las carencias endocrinas, para volver al normal funcionamiento de determinados órganos internos.

Otras veces —especialmente en presencia de individuos con agudas notas histéricas— se habrá de acudir a una acción sugestiva directa sobre los síntomas morbosos más aparentes (estimulaciones eléctricas sobre los músculos que el enfermo cree paralizados, etc.) o se puede intentar con las debidas cautelas el narcoanálisis (v. *Hipnotismo*) o la narcoterapia (v.).

En una palabra, el médico en sus tratamientos psicoterapéuticos no habrá de seguir rígidos esquemas preconcebidos, sino que empleará criterios y direcciones variables según el diagnóstico de la enfermedad que es objeto de su cura y más aún según la personalidad del enfermo y según el decurso del proceso morboso.

5. Corolarios morales. - Es sabido que el médico para ejercer bien su propia profesión debe asociar a sólidas cualidades de inteligencia, de pericia técnica y de rectitud, dotes no comunes de comprensión, de tacto, de humanidad. Estas dotes habrán de desarrollarse

sobre todo cuando se hace labor de psicoterapeuta: labor particularmente ardua, delicada y sutil, que exige un abierto y cordial acercamiento del médico al espíritu doliente, empavorecido, ansioso, impresionabilísimo del enfermo. La paciencia, la constancia y la penetración psicológica del terapeuta serán a menudo puestos a dura prueba antes de que el enfermo se le abra confiado y transforme su débil esperanza (a veces su desesperación) en una certeza de curar hecha de simpatía y convicción.

Pero aun hay más. Todo acto, todo gesto, toda palabra del médico son cuidadosamente estudiados por el enfermo que saca de él motivo de desaliento o de confianza en el logro de su salud. Esto impone al psicoterapeuta una cuidadísima prudencia. Finalmente, dada la fácil impresionabilidad de los enfermos que en sus alternativas de sufrimiento espiritual suelen ondular muchas veces entre el consolador amparo de la fe religiosa (a veces enturbiada por notas supersticiosas) y un amargo pesimismo negador de todo principio sobrenatural, la palabra exhortadora del médico creyente dirigida a serenar y revigorizar un alma turbada, incierta o dudosa, concurrirá siempre con gran éxito al fin psicoterapéutico y ayudará al asentamiento espiritual del enfermo, facilitando su curación.

Todo psicoterapeuta católico en el ejercicio de su arte saludable ha podido comprobar con frecuencia los favorables efectos de una simple frase proferida sólo incidentalmente y encaminada a reasegurar una conciencia religiosa incierta, a exhortarla a la confianza en Dios, a espolearla en alguna obra de bien. Y en realidad ésta es también p. genuina, ya que el psiconeurótico es un egocéntrico o un egoísta, y si se consigue levantar su espíritu a pensamientos superiores, generosos y humanitarios sacará de aquí gran provecho la misma cura de la psiconeurosis. Por lo demás, los mismos psicoanalistas reconocen cuán eficaz sea el dirigir las energías espirituales del enfermo hacia ideales elevados y altamente morales. *Riz.*

BIBL. — G. ROVASENDA, *Suggestione e persuasione nella cura delle malattie nervose*, Torino, 1927; E. E. WEISS, *Psicoterapia*, en EI, XXVIII, 470; A. BONNAR, *Il medico cattolico*, Alba, 1953, p. 223 ss.; J. PÉREZ DE URBEL, *Psicoterapia y dirección espiritual*, en *Rev. Ecl.* (1925), 264; P. MESEGUER, *Aspectos sociales y legales de la psicoterapia*, en *Razón y Fe* (1954), 446-462.

PSIQUE (Patología de la). — 1. PRENOCIONES. - La etimología de la palabra (ψυχή = espíritu) es análoga en su significado a la del término alma (*anima*, ἄνεμος = viento), pero en la ciencia moderna se prefiere la voz p. para significar en su conjunto las múltiples actividades intelectivas, volitivas y afectivas del individuo, que constituyen el objeto de la *psicopatología* y de la *psiquiatría;* y se reserva la voz *anima, alma* — entendida como realidad espiritual, independiente de la materia del cuerpo — a las investigaciones de la filosofía y de la teología. No se trata, hemos de decirlo, de una realidad distinta, sino sólo de aspectos distintos: con el término p. los psiquiatras entienden el complejo de acciones que tienen por principio el alma; con el término *alma* los filósofos y teólogos entienden significar el alma como principio de acciones y las acciones que proceden de ella.

2. PRINCIPIOS GENERALES SOBRE EL MUNDO PSÍQUICO (dicho también psiquismo). - El psicólogo algunas veces, pero con más frecuencia (habitualmente) el psiquiatra, consideran, en efecto, el mundo psíquico (psiquismo) no como la entidad abstracta que vive con vida propia, sino como el conjunto de procesos y de actividades estrictamente ligadas a la vida somática, que sufren la influencia de ésta y que al mismo tiempo influyen en las funciones orgánicas (v. *Psicología*).

Las numerosas actividades psíquicas están ligadas entre sí sea mediante procesos de asociación (en el sentido de una mutua influencia que modifica su funcionamiento), sea mediante procesos de integración (en el sentido de que las diversas actividades constituyen un todo único: la p.). Estas actividades pueden subdividirse en dos grupos: las más estrictamente intelectuales y volitivas, esto es, los procesos del pensamiento que según los modernos constituyen la *noopsique* (llamada también *sofropsique*) y las de la vida instintivoafectiva, de los sentimientos, ligados principalmente a las funciones orgánicas, que constituyen la *timopsique*. Pero la distinción es en gran parte teórica.

En la práctica noopsique y timopsique están íntimamente ligadas la una a la otra: de hecho nuestro mundo afectivo suele influir en la voluntad y guiar el curso del raciocinio, mientras que nuestra conducta — aun siendo esencialmente afectiva — es el fruto de consideraciones lógicas, o sea, de actividades intelectivas.

En cuanto a los modos con que se elaboran los procesos del pensamiento, podemos decir — en una síntesis rápida — que el mundo sensible nos proporciona, mediante estímulos

transformados en sensaciones y percepciones, el primer material del conocimiento; la atención selecciona y utiliza este material; la memoria y las asociaciones lo conservan y lo elaboran; el razonamiento lo conduce a las comparaciones, a la comprensión de las relaciones lógicas y a la afirmación de los juicios (v. *Concepto, Juicio, Raciocinio*).

3. Datos de psiquiatría. - Causas orgánicas y somáticas (infecciones, toxicosis, etc.), causas psíquicas (emociones violentas, prolongados sufrimientos, etc.) y taras constitucionales son los factores que obrando a menudo en mutuo concurso producen las enfermedades mentales, esto es, las enfermedades de la p., que son estudiadas y curadas por la psiquiatría.

Estas enfermedades pueden interesar tanto la noopsique como la timopsique, como sucede, p. ej., en la parálisis progresiva (v.) o en la esquizofrenia (v.), pero otras veces se verifica, al menos preferentemente, la alteración de la esfera intelectiva (como en ciertas oligofrenias o en ciertas demencias seniles), o la de la sola esfera afectiva (como en la ciclotimia). En otros casos la perturbación morbosa interesa de un modo más circunscrito esta o la otra facultad mental; esto ocurre, p. ej., en ciertos dementes seniles iniciales, con fallos aislados de la memoria o en ciertos jóvenes encefalíticos que pueden presentar solamente una profunda perversión del sentido moral.

4. Psicopatología de la consciencia. - Por consciencia entendemos aquí la conciencia psicológica, esto es, aquel estado psíquico que nos permite utilizar las impresiones que nos llegan del mundo externo y los productos de nuestra actividad interior.

En la inconsciencia —condición que se verifica en la narcosis y tal vez en el sueño profundo— todo contacto con el ambiente es interrumpido y toda actividad psíquica queda en suspenso. Pero entre la conciencia en vela de la persona normal y la consciencia absoluta existe toda una serie de gradaciones. En el duermevela, en el torpor producido por notables compresiones cerebrales, en muchísimos estados tóxicos e infecciosos, la consciencia es ofuscada: las sensaciones son percibidas con retraso e imperfectamente, la atención es tórpida y labilísima, la memoria se hace defectuosa; los procesos psíquicos superiores (ideación, asociaciones, crítica) requieren un esfuerzo enorme y son muy lentos.

Una deformación particular de la consciencia la da el estado crepuscular, consistente en una sistemática falsificación de las relaciones con el mundo externo, similar al sueño. La ideación (v.) es aún bastante coherente, pero, por la rotura del contacto con el ambiente, es alimentada de falsas percepciones. Los estados crepusculares se observan en la amencia (v.), en ciertos equivalentes psíquicos de la epilepsia (v.), en el histerismo (v.). En esta última forma morbosa la alteración suele consistir en la separación neta de una parte de la actividad psíquica del resto de la personalidad: de aquí los episodios de sonambulismo, los desdoblamientos de la personalidad y otras desviaciones de la consciencia.

Para las relaciones entre la consciencia y el subconsciente, v. *Inconsciente*.

5. Consideraciones morales. - Como hemos dicho en la voz *Locura*, así como a propósito de las más importantes enfermedades mentales, las graves alteraciones cuantitativas y cualitativas del psiquismo quitan del todo o en parte con mucha frecuencia la imputabilidad penal y la responsabilidad civil, con menos frecuencia la imputabilidad moral de los sujetos. Un juicio exacto sobre la falta de imputabilidad, sobre la disminución de responsabilidad y sobre la semiimputabilidad de los enfermos, evidentemente, puede ser formulado sólo en cada caso, después de un diligente examen psíquico del individuo.

En las formas más ligeras en que se trata esencialmente de desviaciones que bajo muchos aspectos están aún en el ámbito de la normalidad y constituyen sólo variaciones de orden caracteriológico, fruto en parte de tendencias constitucionales y en parte de factores educativoambientales, la responsabilidad civil y la imputabilidad son plenas. Dígase lo mismo de ciertas formas de ligera gracilidad mental (v. *Frenastenia*) y sobre todo —en relación con las facultades morales— para ciertas formas de egocentrismo y de egoísmo de que tiene plena consciencia el individuo y que, sin embargo, mantiene e incrementa a sabiendas por su cuenta o por orgullo en desprecio consciente de los sentimientos de altruísmo y de caridad.

En punto a imputabilidad penal (y de responsabilidad civil) no nos parece superfluo invocar con Gemelli, Meschieri y otros autores la conveniencia de que al juez le asista un experto en psicología en calidad de consejero. En la mayor parte de los países civilizados sólo en casos particulares el juez se vale de la obra de un consultor técnico médico que por otra parte rara vez es un psicopatólogo. Sería de desear que se convirtiese

en norma constante la consulta a un experto en esta materia, el cual por el examen de las características psicológicas de los sujetos, podría precisar, con gran aproximación, en cada caso, el grado de capacidad de entender y de querer de los individuos, con indudable ventaja para el triunfo de la justicia, o sea, de la verdad. *Riz.*

BIBL. — H. DE MESMAECKER, *Tractatus de actibus humanis*, Mechliniæ, 1939, p. 80 ss.; M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1951; A. VALLEJO NÁJERA, *Tratado de psiquiatría*, Barcelona, 1948.

PUBLICACIONES MATRIMONIALES. — 1. NOCIONES GENERALES. - Las prescribe el derecho ya en la Edad Media para poder descubrir los eventuales impedimentos del matrimonio (can. 1022). Son obligatorias aun cuando haya certidumbre de que no existe ningún impedimento. Se verifican indicando los nombres y señas generales de los contrayentes y si han conseguido la dispensa de algún impedimento público, también esta dispensa.

2. OBLIGACIÓN DE LAS P. MATRIMONIALES. Las ha de hacer el párroco propio, esto es, el de los contrayentes (can. 1023, § 1) y debieran hacerse en todos los lugares donde los contrayentes han residido por lo menos seis meses después de la pubertad y también en otros lugares donde la residencia haya sido más breve si ha habido alguna sospecha de contraer impedimento (can. 1023, § 2-3).

Por graves motivos las publicaciones pueden ser dispensadas por la autoridad diocesana (can. 1028). Las informaciones de haberse verificado las publicaciones deben ser remitidas al párroco que asiste al matrimonio (canon 1029) y éste no debe proceder a la celebración sino después de tres días de la última publicación, salvo los casos de particular urgencia (can. 1030, § 1).

3. MODO DE HACERLA. - Se suelen hacer leyéndolas durante la misa en tres domingos sucesivos o fiestas de precepto (can. 1024), o también subsidiariamente fijándolas a la puerta de la iglesia parroquial (can. 1025). Los fieles que conozcan algún impedimento están obligados a revelarlo (can. 1027). Se deben omitir las p. matrimoniales o hacerlas, a juicio del Ordinario, omitiendo la mención de la religión a que pertenece la parte acatólica, en los matrimonios contraídos con impedimento de mixta religión o de disparidad de culto (can. 1026).

Se han de usar particulares cautelas cuando se trata del matrimonio de los vagos, esto es, de los que están privados de domicilio (v.) en sentido canónico (can. 1032). *Bar.*

BIBL. — H. LINGER, *De la publicité du mariage*, Lille, 1907; GOUTHIER, *La publicité des mariages*, Montreal, 1908; C. REBUTTATI, *Della competenza a dispensare dagli impedimenti al matrimonio e dalle pubblicazioni*, Génova, 1930; ROBERTS, *The banns of mariage*, Washington, 1931.

PÚBLICO. — 1. ACEPCIÓN EN EL DERECHO CANÓNICO. - En el derecho canónico el término p. toma diversos significados según que provenga de la clásica división entre p. y privado que aplicada al derecho en general refleja la oposición entre la colectividad organizada (Estado) y los individuos que forman parte de ella; o la no menos clásica división entre p. y oculto que se aplica a los impedimentos matrimoniales (can. 1037) y a los delitos (can. 2197).

2. OPOSICIÓN DE LOS TÉRMINOS P. Y OCULTO EN LOS IMPEDIMENTOS MATRIMONIALES. - En esta última división de la cual nos ocupamos, el término p., referido a un impedimento matrimonial, cae sobre la cualidad del impedimento, en el sentido de que se pueda probar (can. 1037). Esta noción no refleja una propiedad particular inherente a la naturaleza del impedimento, sino que es puramente en relación a la circunstancia extrínseca; que exista allí la posibilidad de presentar una prueba en el foro externo, p. ej., con testigos o documentos. Según este concepto, para que un impedimento sea p., basta que se pueda probar el hecho por el cual nace el impedimento (Pont. Com. para la interpr. del CIC, 25 junio 1932).

El can. 1971 admite sin embargo una división ulterior, cuando a propósito del derecho a acusar la nulidad del matrimonio, habla de impedimentos por su propia naturaleza (*natura sua)* públicos, distinguiéndolos por lo tanto de los impedimentos de hecho *(de facto)* públicos. Esta subdivisión atiende al modo con que se puede probar la publicidad del impedimento. Pero a juicio de los autores esta subdivisión no tiene importancia en materia de petición de dispensa de los impedimentos matrimoniales. Por esta razón la doctrina continúa ocupándose de impedimentos de naturaleza o de hecho públicos e impedimentos de naturaleza ocultos o de hecho ocultos.

3. ACEPCIÓN DEL TÉRMINO EN MATERIA DE DELITOS ECLESIÁSTICOS. - La noción de p. y oculto, referida a los delitos, se refiere en cambio principalmente a la divulgación o no del delito. Por esta razón son públicos los delitos que han sido divulgados o que se puede prever que serán fácilmente divulgados

en un amplio círculo de personas (canon 2197, n. 1).

Por lo tanto, la noción de la publicidad tiene tres coeficientes: la divulgación ya ocurrida, las circunstancias en las cuales se ha cometido el delito, y las circunstancias de hecho en las cuales se encuentra el delito, cuando se advierte o se quiere castigar. P. además es el delito en sentido material como hecho y en sentido formal como delito.

La noción tiene importancia en el derecho procesal canónico en cuanto que sólo el delito p. puede ser objeto de un proceso criminal (can. 1933, § 1). V. también *Notorio*, *Oculto*. *Pug.*

BIBL. — An., *Come vada intenso il termino «delicta pubblica» nel can. 1933 in correlazione col can. 2197, nn. 1, 2, 3*, en *Il monitore ecclesiastico* (1924), 276 ss.; M. FALCO, *Introduzione allo studio del Codex iuris canonici*, Torino, 1925; G. CAVIGIOLI, *Manuale di diritto canonico*, Torino, 1939; A. PUGLIESE, *Iuris canonici publici et privati summa lineamenta*, II, Cherii, 1939; F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, II, Roma, 1940.

PUDICICIA. — La p. es la virtud que corresponde al instinto del pudor sexual (véase *Pudor*), en cuanto que inclina al hombre a evitar todas las acciones y cosas que lo hieren; en sentido amplio se refiere por lo tanto a todo el campo venéreo y a sus adyacentes y coincide con la pureza (v.); más aún, con frecuencia se confunde también con la modestia (v.).

Generalmente, sin embargo, los moralistas le dan un sentido más específico y con esta palabra entienden la virtud que modera según la recta razón no el acto sexual en sí mismo, sino todas las acciones que tienen con él cierta afinidad, o forman su complemento, en cuanto que por su naturaleza tienden a excitar conmociones venéreas (como son miradas, tocamientos, besos) y que por lo tanto en caso de desorden fácilmente pasan al campo de la lujuria directa o indirecta. Por esta razón la p. no es una virtud distinta de la castidad (v.), sino la castidad aplicada a regular cuanto está en la periferia de su propio objeto. *Dam.*

BIBL. — RUIZ AMADO, *Educación de la castidad*, Barcelona, 1944; I. CARD. SCHUSTER, *Il codice della purezza*, Milano, 1940; J. DE LA VAISSIÈRE, *El pudor instintivo*, Madrid, 1940.

PUDOR. — 1. EN GENERAL. - Todos los diversos significados de la palabra p. convienen en esto: que a todos es propia una tendencia natural a ocultar alguna cosa, sea buena, sea mala, tendencia que en el caso de fallo engendra un sentimiento (psíquico) de disgusto, acompañado a menudo de señales (físicas) como enrojecer, bajar los ojos. En un sentido muy amplio el término puede significar toda repugnancia a la revelación de los secretos propios, particularmente los más elevados. En un sentido más propio significa el temor de vituperios y de burla (la *verecundia* de los escolásticos), deducido de cosas consideradas como deshonrosas. Este temor puede fundarse en una consideración demasiado exagerada del juicio humano, haciendo abstracción del valor moral del acto o más aún sobre un juicio errado (propio o ajeno), que considera deshonrosas cosas o actos que no merecen ningún reproche (defectos corporales, pobreza, etc.) y más aún son laudables (falso p., p. ej., en el respeto humano, v). En cambio, si se trata de acciones verdaderamente, esto es, moralmente reprobables, el p., aunque no sea una virtud en sí, es una buena disposición para la adquisición y conservación de ella, en cuanto que aparta de acciones inmorales o después de haberlas cometido convence más fácilmente de su carácter desordenado (Ecl., 41, 21-25).

2. EN EL CAMPO SEXUAL. - Reviste un significado y valor especial en el campo sexual, donde encuentra su aplicación más característica. La razón es porque especialmente en este campo los defectos implican una torpeza más grave. La actividad sexual, en efecto, es la función de la vida humana que más se sustrae y rebela al imperio de la recta razón (*Sum. Theol.*, II-II, q. 151, a. 4); y el desorden creado en este campo es tal vez una de las consecuencias deshonrosas y más palpables del pecado original, razón por la cual es especialmente recordado por la Sagrada Escritura (Gén., 3, 7). De este desorden proviene que el p se extiende no sólo a los actos contrarios al orden establecido en la vida sexual, sino a todo lo que tenga relación con ella. Así el p. sexual comprende en sí todos los significados de la palabra citados arriba: es decir, que además del temor por el reproche de un acto moralmente malo, comprende también la vergüenza por situaciones y cosas menos elevadas de la vida, aunque no moralmente imputables, como también finalmente la tendencia a sustraer a los ojos de los demás los secretos más íntimos de la persona y vida humana (vida matrimonial). Esta vergüenza por todo acto y cosa sexual es un movimiento espontáneo de la naturaleza, que se manifiesta juntamente con la aparición de la concupiscencia y constituye uno de los frenos más fuertes contra

las pasiones desordenadas. El desarrollo y el modo de manifestarse difiere según los lugares y los tiempos, pero la experiencia enseña que no falta jamás totalmente (v. también *Desnudismo, Desnudez, Vestido*).

3. Culto del p. - Aunque el p. no es un producto de la vida social, como tal vez se ha querido hacer creer, su función puede ser acrecentada o disminuída por la educación, hábitos, ejemplos, etc. Dada la enorme importancia del p. para la moralidad pública y privada se deduce que es sumamente recomendable una positiva educación del mismo, más aún se hace necesaria, ya que la falta de este culto positivo a causa de las circunstancias desfavorables (malos ejemplos, tentaciones, sobre todo la propia inclinación al mal) termina provocando un retroceso del p. y consiguientemente de la pureza (v. también *Educación sexual*). *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 144; A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 20; F. Foerster, *Etica e pedagogia della vita sessuale*, Torino, 1921 (no es católico); A. Gougnard, *De modestia*, en *Collect. mechl.*, 8 (1934), 309 ss.; J. de la Vaissière, *El pudor instintivo*, Madrid, 1940; E. Paganuzzi, *Purezza e pubertà*, Torino, 1944.

PUERICULTURA. — 1. Definición. - En su restringido significado médicopedagógico la p. consiste en la asistencia al niño durante los primeros años de su vida. Pero siguiendo un concepto más moderno y más amplio se entiende por p. «un vasto complejo de actividades sociales, legales y médicas dirigidas a la defensa de la vida del niño y a la lucha contra todas las dificultades que se oponen a su normal desarrollo físico y psíquico» (Borrino).

2. Principales formas asistenciales de p. La p. entendida en el sentido moderno comprende diversas modalidades asistenciales que conviene recordar.

a) *Asistencia prenatal* aconsejada por la frecuencia de abortos, partos prematuros o nacimiento de niños débiles por efecto de diversas enfermedades de la madre o por haberse visto obligada ésta a trabajos malsanos o fatigosos y que se realiza principalmente con los ambulatorios y casas de maternidad; b) *asistencia pediátrica* del recién nacido y de la lactante realizada igualmente en las casas de maternidad o en otros establecimientos similares de gran importancia, en el caso de familias pobres o madres desamparadas, por la elevada mortalidad que se observa en el primer bienio de la vida humana debidas sobre todo a las enfermedades del aparato digestivo y de la nutrición; c) *asistencia en el período preescolástico* que ampara a los niños de dos a cinco años y se efectúa mediante visitas y socorros domiciliarios y en asilos y jardines de la infancia; d) *asistencia en el período escolar* por medio de cantinas escolares gratuitas para los niños pobres, con controles médicos sistemáticos y proporcionándoles gratuitamente las medicinas reconstituyentes y vitaminas que necesitan; e) *asistencia durante las vacaciones* de verano con las llamadas colonias (de montaña, de playa o costa, de campo, etc.), a las cuales se manda sobre todo a los niños anémicos o débiles; instituciones afines recogen por períodos más largos de tiempo a los pequeños predispuestos a la tuberculosis, etc.; f) *asistencia especial del niño desamparado* (huérfano, abandonado); esta obra asistencial a la que hay que agregar la asistencia de la madre sola (soltera, abandonada o viuda), tiene su particular importancia por el hecho de que los pequeños huérfanos o abandonados pagan una más larga contribución a la muerte precoz, a las enfermedades de desnutrición y a la delincuencia; g) *asistencia legal de la madre y del niño:* tutela del trabajo, cajas de seguro, etc.; h) *asistencias particulares* a los niños ciegos, sordomudos, mutilados, anormales, retrasados y deficientes.

3. Bases naturales. - Las bases fundamentales de la p. *prenatal* (en general la más descuidada) son: una vida tranquila y metódica de la madre, especialmente durante los tres últimos meses de su embarazo, y una sana y abundante, aunque no excesiva, alimentación dirigida a mantener o reintegrar las fuerzas de las gestantes. Tres son las finalidades que se han de tener presentes en estos casos: *a*) obtener que el embarazo se desarrolle con el menor número de incidentes y sufrimientos para la madre; evitar por consecuencia no sólo los chismorreos del vulgo, sino también la vida exageradamente mundana y frívola tanto en lo físico como en lo moral; *b*) obtener que el embarazo no sea interrumpido ni el parto anticipado como efecto de vicios morales e irregularidades higiénicas, etc.; c) obtener que la vida del feto se desenvuelva de modo que nazca una criatura de vida y originariamente sana y fuerte.

La *p. postnatal* es una obra bastante más compleja y difícil, porque abraza a los dos seres, madre e hijo, tanto en las relaciones entre sí, como por separado, y requiere una infinidad de atenciones y de cuidados que difícilmente se pueden catalogar y describir

por completo y con más dificultad se inculcan de un modo eficaz en las masas humanas, tan diversas por su constitución orgánica, tradiciones, hábitos, inteligencia, instrucción, educación y moralidad.

4. AXIOMAS MORALES. - Muchos son los principios morales que se refieren a la p., pero podemos resumirlos en los siguientes: *a*) la generación debe realizarse según el orden natural, en obsequio al deber moral del decálogo y al deber social: *b*) toda práctica perturbadora o deturpadora, además de degradar la individualidad física y moral de los cónyuges, es causa de males y padecimientos próximos o remotos de la prole por nacer; *c*) los individuos recogen en la constitución de la familia perfecciones y defectos, salud y enfermedades, virtudes y vicios; *d*) el nasciturо tiene estricto derecho a un padre legítimo para venir al mundo con un justo título jurídico y sin improntas de enfermedades hereditarias culpables; *e*) ocurrida la concepción la madre (como el padre por su parte) ha contraído una obligación para con su hijo; la criatura no es propiedad de la madre; la vida por sí misma es siempre sagrada e inviolable y debe ser defendida por todos los medios y cuidada con la mayor diligencia; *f*) la madre que sabe que va a tener un niño debe dirigir toda su alma hacia el nuevo ser; debe desprenderse del pequeño mundo que la rodea y moderarse incluso en sus hábitos cuando éstos pueden ser nocivos a su criatura; cualquier error en este período jamás podrá ser recompensado o reparado; *g*) la instrucción cristiana forma la base de la moralidad y de la salud física: bajo todos los puntos de vista ayuda saber y estar convencido de que todo ser humano es un alma destinada a Dios; *h*) finalmente, es de extraordinaria importancia para el alma del niño la atmósfera moral en que se desarrolla. Las ideas son fuerzas mucho más poderosas de lo que se cree: no es por tanto indiferente la cualidad de las ideas de que ha de estar rodeado el niño. La p. paganizante o reducida a la *cultura* del niño como elemento físico es insuficiente e inmoral. Ante todo ha de ser combatido el vicio y cualquier perversión natural según la moral católica, ya que donde reina el vicio o el pecado es vana cualquier técnica de p. *Tar.*

BIBL. — M. CASILINI, *La protezione e l'assicurazione della maternità e la difesa della prima infanzia*, Roma, 1934; F. BORSARELLI y M. SANCIPRIANO, *Puericultura e formazione spirituale del bambino*, Torino, 1943; A. KUPFERSCHMID, *La infancia, desarrollo corporal y espiritual*, Barcelona, ELE, 1950; E. BRAVO SÁNCHEZ, *Organización y Legislación de los Servicios de Sanidad Infantil y Maternal en España*, Madrid, 1955.

PUERPERIO. — 1. ESTADO DE P. Y REFLEJOS MORALES. - P. es el estado anormal de los órganos de la generación en la mujer, producido por la gestación y parto sucesivo, hasta que vuelven a su forma y función regular.

Si no hay complicaciones este estado no se prolonga ordinariamente más de cuarenta días. El fin del p. lo señala la reaparición de las menstruaciones regulares.

El estado de p. tiene reflejos morales y hasta litúrgicos en la Iglesia.

El uso del matrimonio en las primeras semanas después del parto por ser de grave perjuicio para la mujer debe considerarse prohibido.

El estado de salud delicada en que se encuentra la mujer en este período y las exigencias de la lactancia dispensan a la puérpera de los ayunos y de las abstinencias y le imponen la obligación de especiales atenciones para no perjudicar al recién nacido cuya vida es extraordinariamente precaria. Por el mismo motivo está dispensada de la obligación de ir a misa los días de precepto si para esto ha de salir de casa.

2. BENDICIÓN DESPUÉS DEL P. - Según la antigua costumbre introducida en la Iglesia por el uso del pueblo hebraico, cesado el p., pudiendo salir de casa sin peligro, la mujer se presenta a la puerta de la iglesia, donde sale a su encuentro el sacerdote revestido de sobrepelliz y estola, y con especiales oraciones y ceremonias es introducida en la iglesia (Rit. Rom., tit. VIII, c. 6). Ofrece una candela en recuerdo del uso hebraico de ofrecer un cordero y una tórtola o una paloma los ricos y dos tórtolas o dos palomas los pobres (Lev., 12, 6-8). Antes de esta ceremonia por costumbre está dispensada de ir a la iglesia aunque estuviese en buena salud. *M. d. G.*

BIBL. — V. PALMIERI, *Ginecologia forense*, Città di Castello, p. 181 ss.

PUNCIÓN DEL CORAZÓN. — 1. FIN. - Se hace para asegurarse de que una persona está verdaderamente muerta, como parece. El fin es evitar el peligro de sepultarla viva. A veces el médico es invitado por la misma persona a realizarla después de su muerte; a veces son los parientes los que la piden.

2. LICITUD. - Hacer o pedir a otro la punción del corazón porque se teme o se duda de la muerte es un pecado grave porque es una acción dirigida a la occisión de un hom-

bre en el caso de que esté vivo. En efecto, la operación aquí se quiere que sea mortífera. Ésta es su única utilidad. Puede, en cambio, darse que el médico absolutamente cierto de que la persona esté muerta y que la p. del corazón sea perfectamente inútil, la haga sin embargo para contentar a los parientes que la piden con insistencia. Evidentemente la p. del corazón aplicada a un muerto no da la muerte. Pero por lo regular no es lícito este acto, porque haciendo la punción en estas circunstancias el médico favorece una práctica mala. El médico, por lo tanto, puede ceder a la insistencia de otros que exigen la punción solamente si se verifican las siguientes condiciones: que de rehusar se siga un daño excepcionalmente grave para él y que declare abiertamente que no participa de las intenciones de los parientes y que no haría la punción si no estuviese absolutamente cierto de la muerte del paciente. Este caso es prácticamente casi imposible. *Ben.*

BIBL. — LITHARD, *Précis de théol. pastorale*, París, 1930, p. 226.

PUREZA. — A la palabra p. se le atribuyen diversos significados. En sentido más genérico es la virtud que regula la conducta del hombre frente a la vida sexual y de todo lo que está en relación con ella; así comprende tanto la castidad como la pudicicia (v.). En sentido más específico se identifica a menudo sólo con la castidad. V. *Castidad, Pudicicia. Dam.*

BIBL. — I. CARD. SCHUSTER, *Il codice della purezza*, Milano, 1940; E. PAGANUZZI, *Purezza e pubertà*, Brescia, 1944; H. ABRAND, *Educación de la pureza*, Barcelona, 1941.

Q

QUERELLA. — 1. CONCEPTO DE LA Q. Y SU NATURALEZA. - La q. es la declaración, verbal o escrita, con la cual el que se juzga perjudicado por un delito por el cual no debe o no puede procederse de oficio por la autoridad, demanda a ésta que se promueva la acción penal contra el culpable. Cuando el delito es perseguible de oficio el que se siente dañado no propone la q., sino que simplemente *denuncia* el hecho a la autoridad.

La q. se requiere como condición de punibilidad. Se diferencia de la *denuncia* en que debe provenir sólo de la persona ofendida y tiene el objeto de instar para que se proceda contra el reo; no otorga al titular un derecho de acción, sino que solamente elimina, como condición de procedimiento, un obstáculo a la introducción de la acción penal. Tiene, por lo tanto, más bien la índole de un derecho procesal que no la de un derecho sustancial.

2, LA Q. EN EL DERECHO CANÓNICO. - En el derecho canónico el procedimiento contra un delito privado, aun cuando se desarrolle preferentemente en interés público, hace coincidir y asociar con la obra del magistrado la instancia de la parte ofendida que no sólo pide el resarcimiento del daño particular, sino exige el castigo ejemplar del culpable. El único delito privado en el sistema canónico es la lesión del honor en las dos especies de la difamación (v.) y de la injuria (v.); y tampoco se le considera siempre como tal (cfr. can. 1938, § 2). El adulterio (v.) se considera mixto (can. 2357, § 2) y por este motivo no se señala para él más que una pena complementaria.

3. LA Q. EN EL DERECHO PENAL ESPAÑOL. Todos los ciudadanos españoles, hayan sido o no ofendidos por el delito, pueden querellarse. Pueden igualmente querellarse los extranjeros por los delitos cometidos contra sus personas o bienes, o las personas o bienes de sus representados, previa la fianza de la clase y en la cuantía que fijare el Juez o Tribunal para responder de las resultas del juicio (LECrE, arts. 270, 280); la querella se interpondrá ante el Juez de Instrucción competente, o ante determinado tribunal si por disposición especial de la ley el querellado estuviere sometido a éste (artículo 272).

El perdón de la parte ofendida extingue la acción penal en los delitos que sólo pueden ser perseguidos mediante denuncia o querella del agraviado, salvo disposición contraria de la ley (CPE, arts. 25, 112, n. 5). Entre los delitos susceptibles de perdón están los de violación, abusos deshonestos, estupro y rapto en los que el perdón expreso o presunto del ofendido, capaz legalmente, extingue la acción penal o la pena impuesta o en ejecución. El perdón no se presume sino por el matrimonio de la ofendida con el ofensor (CPE, art. 443).

No pueden ejercitar acciones penales entre sí los cónyuges a no ser por delito o falta cometidos por el uno contra la persona del otro o la de sus hijos y por los delitos de adulterio, amancebamiento y bigamia; los ascendientes, descendientes y hermanos consanguíneos o uterinos y afines, a no ser por delito o falta cometidos por los unos contra las personas de los otros (LECrE, art. 103).

Con objeto de facilitar la reconciliación entre los cónyuges se admite la remisión de la condena del cónyuge adúltero (CPE, artículo 451). En este caso se tendrá también por remitida la pena al adúltero.

Igualmente quedará relevado de la pena impuesta mediando perdón de la parte ofendida el culpable de injuria o de calumnia contra particulares (CPE, art. 467). *Pug.-Tr.*

BIBL. — LANZA, *La querela e il suo valore processuale*, Torino, 1911; BATTAGLINI, *Il diritto di querela*, Torino, 1915; P. CIPROTTI, *De querela partis læsæ in iure canonico*, en *Apollinaris*, 9 (1936), 600-614; íd., *De iniuria ac diffamatione in iure pœnali canonico*, Roma, 1937; G. OLIVERO, *Le parti nel giudizio canonico*, Milano, 1941; M. DE LA PLAZA, *Derecho procesal civil*, Barcelona, 1955.

QUIEBRA. — 1. NOCIÓN. - Desde el punto de vista jurídico la q. es el estado de insolvencia de un empresario o de una sociedad comercial, declarado por sentencia de un tribunal por el cual se producen especiales efectos de orden personal y real y se da lugar a un procedimiento que culmina en la liquidación de las actividades y en la distribución del líquido remanente a favor de todos los acreedores, salvo legítimos privilegios. El estado de insolvencia se manifiesta con el incumplimiento u otros hechos exteriores que demuestren la incapacidad del deudor de satisfacer regularmente sus obligaciones. Una cesación temporal de pagos no es suficiente para la declaración de q., pero puede dar lugar al procedimiento para que se declare judicialmente el estado de suspensión de pagos, estado que es incompatible de derecho con el de quiebra simultáneamente. (La suspensión de pagos se halla regulada en España por el Código de Comercio y la Ley de 26 julio 1922, con las modificaciones de 10 noviembre 1924 y 17 diciembre 1935).

3. PUNTO DE VISTA MORAL. - La q. da lugar a diversas cuestiones, cuya solución en el foro de la conciencia no está siempre de acuerdo con la solución adoptada en el foro judicial. He aquí algunos ejemplos:

a) El acreedor que con pacto expreso haya convenido con su deudor en renunciar al derecho de pedir la q. está moralmente ligado a este pacto. Y si la violación de la promesa causa un grave daño el que la viola peca gravemente contra la justicia y surge la obligación de la reparación.

b) Por justicia es lícito al acreedor pedir la q., pero por caridad el acreedor, aun no existiendo un pacto explícito, podrá estar obligado a conceder una prórroga razonable a su deudor, cuando éste sea inculpable, cuando haya fundada esperanza de evitar definitivamente la q. y el mismo acreedor no tenga que sufrir un grave incómodo.

c) No es moralmente lícita al quebrado, antes de que intervenga la declaración de q., la continuación del comercio mediante la adquisición de nueva mercancía a crédito. Es lícita la adquisición de mercancía al contado; es lícito el continuar haciendo adquisiciones a crédito en los antiguos proveedores, cuando éstos, conociendo el estado de irregularidad se contentan con la simple probabilidad de ser satisfechos y la tienen en cuenta en el precio o en la medida de los intereses, sin que se incurra por otra parte en el delito de quiebra fraudulenta. Pero el quebrado habrá de abstenerse en general de comprar a nuevos proveedores o contraer nuevas deudas cuando no tenga la certeza moral de poder satisfacer sus propias obligaciones.

No es moralmente lícito al quebrado pedir firmas de garantía a los parientes y a los amigos, sabiendo que las cantidades así obtenidas servirán para retrasar pero no para evitar la q. No es tampoco moralmente lícito tratar de arrastrar en la caída a los socios que por ley estarían excluídos, pero a los que podría extenderse la responsabilidad, por efecto de irregularidades administrativas artificiosamente provocadas. La mismo se ha de decir en relación con los bienes, mercancías o dinero que hayan sido entregados fiduciariamente o en depósito al quebrado y que por incuria o mala fe del mismo se vean envueltos en la masa acreedora.

d) El oponerse, aunque sea legalmente, a los derechos ciertos de los demás es en general acción pecaminosa para quien se encuentra en la posibilidad de satisfacer estos derechos sin grave incómodo y por lo tanto lo es también para el quebrado. Se han de examinar, sin embargo, en conciencia los casos en que los medios dilatorios y la resistencia en juicio ofrezcan una fundada posibilidad de que la q. se evite y la dilación no perjudique la masa acreedora, sino permita un acuerdo amistoso.

e) Es pecado grave el delito de quiebra fraudulenta, bien porque el empresario haya detraído, disimulado, destruído o disipado, en todo o en parte, sus bienes, ya porque haya sustraído, destruído o falsificado los libros de contabilidad o, finalmente, porque para favorecer a un acreedor haya realizado un pago o simulado títulos de preferencia. Por derecho natural, sin embargo, le está permitido al quebrado conservar cuanto le sea preciso para vivir parcamente. No pierde por la Ley la administración de los bienes pertenecientes al peculio de sus hijos, ni la de su mujer, así como puede utilizar sus facultades en cualquier profesión o industria para atender a sus necesidades. Se entiende naturalmente que los bienes propios de la mujer y de los hijos no pasan a la masa de la q., pero por esto mismo obraría injustamente el quebrado que para evitar el pago de sus obligaciones hiciera pasar fraudulentamente a nombre de su mujer o hijos con ventas figuradas o de otro modo los bienes propios.

El CCE establece el orden de prelación de los créditos (cfr. arts. 1921-1929) y a este orden habrá de estarse después de la senten-

cia judicial y no habiéndose determinado otra cosa por convenio amistoso entre todos los acreedores y el quebrado. *Bic.*

BIBL. — BICCHIERAI, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935; J. LÓPEZ LÓPEZ, *El deber de manifestarse en estado de quiebra*, Madrid, 1954; A. Majada, *Manual de concurso, quiebra y suspensiones de pagos*, Barcelona, 1955.

QUIETISMO. — 1. NOCIÓN. - Q. se llama la doctrina defendida por el sacerdote español Miguel Molinos (1641-1696), según la cual la perfección consiste en la pasividad total del alma que se entrega enteramente a Dios a fin de que haga en ella y sin ella su divina voluntad: aniquilando las facultades propias, el alma llega a la verdadera unión con Dios, que entonces vive y reina sólo en ella. En este estado, el alma no debe hacer ya actos de fe, de esperanza, de mortificación, o de otras virtudes, ni pedir ninguna cosa determinada a Dios, ni confesar sus pecados; no debe ya aplicarse a la oración discursiva, sino reducir su oración mental a una quiete oscura, llamada contemplación adquirida, en la cual el alma, que ya no tiene ninguna idea distinta ni de Dios, ni de sus perfecciones, ni de la humanidad de Cristo, ni de ninguna otra cosa se abtiene de todo acto. En esta contemplación debe permanecer toda la vida si Dios no la eleva a la contemplación infusa; ya no debe pensar ni en sus defectos ni en la recompensa o en el castigo, sino permanecer en una pura indiferencia con respecto a la perfección y salvación propia; ya no debe ni siquiera oponer resistencia a las tentaciones, sino estar enteramente pasiva y rechazar lejos de sí todo temor y escrúpulo.

Los precursores del q. fueron los Begardos, los Fraticelli y los Iluminados de España.

Sobre las huellas del padre Lacombe y de Mme. Gullon, Fénelon (1651-1715) se orientó a una forma mitigada de q., llamada semiq. Según Fénelon, el hombre cuando llega al amor perfecto de Dios, no quiere ni hace ya nada por un motivo de interés propio o de recompensa, sino únicamente por Dios y su gloria; en particular ya no desea ni espera la propia salvación como su supremo bien, sino sólo en cuanto es querida por Dios y da gloria a Dios. En las pruebas extremas, que ocurren en la vida interior, un alma puede ser reflexiva e invenciblemente convencida de haber sido reprobada justamente por Dios y hacer en este estado el sacrificio absoluto de su eterna salvación.

2. JUICIO. - La doctrina quietista en el fondo no es otra cosa que una forma de naturalismo práctico de carácter pasivo, que suprime la ascética cristiana, falsifica los principios de la mística genuina, y hace recordar el Nirvana budista; está en contradicción abierta con el evangelio y su aplicación conduce fatalmente a las más funestas consecuencias que por otra parte no tardaron en manifestarse. Sesenta y ocho proposiciones extraídas de la obra de Molinos *(Guía espiritual)* fueron condenadas por Inocencio XI (Denz., n. 1221-1268).

El semiq., aunque no lleva consigo los efectos deletéreos del q., no está sin embargo tampoco inmune de errores. Es cierto que el hombre puede y debe amar a Dios con un amor en el cual no entre el interés propio, o sea del todo desinteresado, y que los actos de todas las demás virtudes infusas sufren el influjo de la virtud de la caridad, pero esto no muda en nada el motivo de aquellas virtudes ni suprime la necesidad de ejercitarlas.

En particular el amor puro a Dios, aunque sea muy intenso, no requiere que el hombre al desear y esperar la eterna salvación, haga abstracción del hecho de que es su sumo bien y con este amor no puede emparejarse la indiferencia respecto de la salvación propia y mucho menos el sacrificio absoluto de ella. Veintitrés proposiciones, extraídas de la obra de Fénelon *(L'explication des maximes des Saints sur la vie intérieure)*, fueron condenadas por Inocencio XII (Denz., n. 1327-1349). *Man.*

BIBL. — C. GENNARI, *De falso mysticismo*, Roma, 1907; P. POURRAT, *Quiétisme*, en DTC, XIII, 1537-1587; P. DUDON, *Quiétisme*, en DAFC, IV, 527-542; PRUNER, *Quietismus*, en *Kirchenlexicon*, X, 679-690; P. DUDON, *Le quiétiste espagnol Molinos*, París, 1921; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le problème de l'amour pur et la solution de St. Thomas*, en *Angelicum* (1929), 83-124; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 1482-1488; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 859 ss.; M. PETROCCHI, *Il q. italiano del seicento*, Roma, 1948; C. TRUHLAR, *De experientia mystica*, Roma, 1951; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, 1947.

QUIROMANCÍA. — 1. DEFINICIONES. - Según el significado etimológico del término *(adivinación mediante la mano)*, es la predicción del porvenir fundada en el estudio de la mano.

Arte antiquísima de la que se encuentran rastros ciertos en la obra de Aristóteles, ha sido siempre fácil objeto de embaucadores y charlatanes, especialmente en su pretensión de revelar el futuro. Sin embargo, ha sido también fuente de investigaciones serias, dirigidas sobre todo a indagar el carácter, las

tendencias y los hábitos de los individuos. Los que estudian hoy la q. bajo este aspecto científico la definen como «investigación experimental del significado de las diversas formas de manos y de las diversas líneas, montes y otras señales de la mano».

2. QUIROGNOMÍA. - El estudio de las diversas formas de las manos — o quirognomía —, iniciado hace alrededor de un siglo por D'Arpetigny, además de ser una rama de la q., en el estado actual de nuestros conocimientos, constituye una investigación cuyos resultados no han sido solamente de orden biológico. La quirognomia así entendida es, en efecto, una investigación digna de respeto, al igual que la fisonomística y otros estudios antropológicos que por el examen de peculiares caracteres físicos, somáticos, deducen las inclinaciones y tendencias particulares del individuo en examen.

En su conformación esquelética, en el desarrollo de su panículo adiposo, en su grado de coloración, calor y sudoración, en sus movimientos habituales, etc., la mano ofrece al sagaz observador datos objetivos — confirmados por el control empírico de numerosos casos — que permiten formular, con fundamento de presunción un juicio sobre el temperamento y carácter de su posesor. Así (por citar algún ejemplo breve) la mano pequeña y grasienta suele ser índice de bondad, de jovialidad; la estrecha y larga suele indicar sensibilidad, idealismo, riqueza de imaginación; los dedos en espátula parecen caracterizar a los individuos activos, enérgicos, amantes del trabajo; la largura del pulgar parece proporcionada a la volición, etc.

Desde el punto de vista clínico la mano se presta a la observación de diversos síntomas morbosos, cuya utilidad no se ha de desdeñar a los fines diagnósticos (diagnóstico de enfermedades circulatorias, nerviosas, endocrinas, etc.).

3. Q. PROPIAMENTE DICHA. - La q. verdadera y propia estudia sobre todo los surcos (o líneas) y los relieves (o montes) existentes en la superficie de la palma de la mano y los dedos; suele tomarse para examen la mano izquierda, probablemente porque su superficie está menos alterada por la actividad cotidiana.

Las líneas principales de la mano que se toman en consideración, no se sabe con qué fundamento, son: la *línea de la vida*, que partiendo de un punto situado entre el índice y el pulgar rodea el arranque de este último; su largura y profundidad están en relación con la longevidad y robustez física del sujeto; los surcos transversales que existen en el pulso *(línea del pulso)* indican la duración conjunta de la vida, que se ha de computar como unos treinta años por cada línea; la *línea de la cabeza* se origina también en el punto de partida de la línea de la vida y recorre todo lo ancho de la palma de la mano: su mayor o menor desarrollo está en relación con el desarrollo de la esfera psicointelectiva; la *línea del corazón* nace cerca del índice y recorre también transversalmente la palma de la mano junto a la base de los dedos: está en relación con la esfera psicoafectiva; la *línea de Saturno* (o de la fortuna) recorre longitudinalmente la mano desde el pulso a la base del dedo medio y caracteriza el éxito en la vida.

Entre los diversos montes hemos de mencionar el de Venus en la base del pulgar, el de Júpiter en la base del índice, el de Apolo en la base del anular y el de Mercurio en la base del meñique; su mayor o menor desarrollo denota una mayor o menor tendencia del sujeto por la vida galante, el mando, las bellas artes o el comercio respectivamente.

4. Q. Y PREDICCIONES. - Estos y otros diversísimos signos — con sus innumerables combinaciones según las relaciones recíprocas de colocación y desarrollo — constituyen el complicado libro sobre el cual se ejercita el ojo y arte de los quirománticos.

Las deducciones de éstos si hasta cierto punto son dignas de respeto y aceptables en lo que se refiere a los principales aspectos caracterológicos y tendenciales del individuo (ya que sistemáticas lecturas de numerosísimas manos podrían haber revelado la constancia de este o aquel grupo de signos en sujetos calificados por talentos peculiares o por determinados atributos somáticos y espirituales), se han de juzgar arbitrarias cuando pretenden dar un juicio seguro y llegar a excesivas sutilezas y — más aún — cuando (como ocurre en los numerosos gabinetes de consulta) presumen revelar el futuro.

A este último respecto se debe añadir, sin embargo, que en determinados casos el quiromántico ingenioso puede llegar a formular una predicción correcta sin que por esto se le deban atribuir facultades sobrehumanas y sin que pueda ser tampoco tachado de modo absoluto de charlatanería. El hábito, el aspecto, el comportamiento del individuo, junto con el hallazgo de datos característicos pueden, p. ej., designarle como joven artista laborioso y de gran talento o como ocioso diso-

luto: será obvio predecir en el primer caso la gloria y en el segundo la cárcel, con gran probabilidad de que la predicción se verifique.

5. Q. Y MORAL. - En relación con la moral católica la quirognomía, sí se hace seriamente y al margen de toda charlatanería, es lícita, pudiéndose considerar como una rama de la medicina constitucionalista cuyo profundo estudio puede proporcionar datos útiles para el estudio somatopsíquico del enfermo.

La q. propiamente dicha, por lo tanto, no puede ser reprochada cuando se limita a la investigación honesta de la verdad, o sea, a la indagación de las eventuales relaciones indiciales existentes entre determinados signos quirológicos y ciertas tendencias o vicisitudes del individuo: relaciones que son sin embargo hasta ahora muy escasas e inciertas. Es, en cambio, objeto de reprobación moral cuando pretende adivinar el futuro, ya que este poder adivinatorio es en realidad insubsistente. Entonces el que la ejercita o cae en la adivinación (v.) pretendiendo el contacto con fuerzas ocultas, o por lo menos peca gravemente de escándalo y de injusticia por el hecho de que mientras los quirománticos de oficio son simplemente más o menos hábiles vendedores de ilusiones, sus clientes suelen ser personas débiles, neuropáticas, fáciles a las sugestiones y a las supersticiones y en éstos un vaticinio cualquiera es fácilmente causa de perturbaciones que no pueden menos de ser condenadas por el que aspira al bienestar del prójimo, al mejoramiento de la sociedad civil. *Riz.*

BIBL. — G. L. CERCHIARI, *Chiromanzia e tatuaggio*, Milano, 1903; E. SERVADIO, *Chiromanzia*, en EI, X, 136; S. AULESTIA, *La mano, lenguaje desconocido*, Madrid, 1952.

R

RABDOMANCÍA. — 1. Definición. - Indica, según la etimología (del griego ῥάβδος = vara, y μαντεία = adivinación), la adivinación verificada por medio de una varita o baqueta, y es de origen antiquísimo. En su acepción más moderna el término (y sus casi sinónimos radiomancía, radiestesia o radioestesia) denota la busca y hallazgo de cosas — por lo general agua o metales — ocultas en el subsuelo; lo cual sucede por obra de personas especialmente sensibles *(zahoríes)*, los cuales suelen emplear a este fin baquetas o varas especiales o sus equivalentes.

2. La práctica rabdomántica. - Los antecedentes históricos de la r. entendida en este segundo y más preciso significado, se remontan al s. xvi: época en que la varita adivinatoria se empleaba con frecuencia en las minas de Alemania para encontrar filones metálicos o de carbón. Poco más tarde se usó el método para la busca del agua y se difundió por toda Europa.

El abate L. de Vallemont, con su clásica publicación *La physique occulte ou Traité de la baguette divinatoire* (París, 1693), fué el iniciador de los estudios modernos acerca de este fenómeno. Contra la tesis admitida entonces por algunos, según los cuales el fenómeno rabdomántico era obra diabólica, Vallemont sostuvo que debía atribuirse a causas claramente naturales y describió sus diversas modalidades.

De ordinario el zahorí obra como sigue: toma una baqueta en forma de horca pajera o bieldo y cogiéndola por las extremidades dirige hacia adelante la parte media prominente y se adelanta sobre el terreno a explorar; cuando llega a la proximidad de la masa de agua o del filón metálico que busca la baqueta — guiada por movimientos musculares automáticos — se mueve de diverso modo indicando el lugar donde se ha de excavar y según los movimientos de la baqueta de ordinario se encuentra en condiciones de valorar la profundidad y extensión del agua o del mineral encontrado. Algunos zahoríes se valen para sus buscas de un péndulo o de otros aparatos; otros no se sirven de ningún instrumento.

3. Interpretación. - Los estudiosos que después de Vallemont se han ocupado de la r. han dado de ella — *grosso modo* — dos diversas interpretaciones. Unos han seguido considerándola como un fenómeno de orden físico en el sentido que del agua, de los metales y demás objetos ocultos en el subsuelo parten especiales radiaciones capaces de sensibilizar el aparato neuromuscular, particularmente receptivo, de los zahoríes. Otros tienden a hacer de la r. un caso particular de la facultad de conocimiento extranormal definido *criptestesia* (v. *Telepatía*) y la hipótesis de éstos es avalorada por la circunstancia de que algunos zahoríes ejercen su facultad sin situarse en el lugar, valiéndose tan sólo de mapas y cartas topográficas de la región en que se busca el agua o el filón metálico. Las investigaciones en torno al fenómeno rabdomántico prosiguen todavía.

El pensamiento de los autores católicos distingue ante todo la r. verdadera y propia (que consiste en la busca, con baqueta adivinatoria o sin ella, de metales, etc., ocultos en el subsuelo) de las demás actividades que sólo guardan del zahorismo la denominación y el intento, ya que — en estos casos — el llamado zahorí proporciona las indicaciones pretendidas valiéndose sólo de cartas topográficas. Se trata, por lo tanto, de dos fenómenos bastante diversos y si el primero puede ser explicado invocando energías y radiaciones más o menos recónditas, pero, de todos modos, de orden natural, el segundo, sobrepasando las leyes de la naturaleza, se ha de considerar como fenómeno preternatural al igual que otras muchas indagaciones de la metapsíquica (v.). Nos parece lícita por lo tanto la genuina actividad rabdomántica, mientras que

para la segunda hemos de hacer naturalmente ciertas reservas morales después de haber determinado la verdad de los hechos.

4. La radiestesia. - Hace algunos años volvió a estar de moda por breve tiempo el péndulo, no tanto para descubrir en el terreno objetos sepultados en el subsuelo, como para establecer el estado de salud del que había escrito una carta determinada, para indagar acerca de la enfermedad de determinado órgano, etc.

Estas maniobras —conocidas desde hace mucho tiempo y a las que conviene más propiamente el término de radiestesia— fueron severamente criticadas por el P. Agustín Gemelli, el cual definió la radiestesia como caricatura del preternatural, añadiendo: «Si la rabdomancía era innocua, inocente, falta de interés para la religión cuando se limitaba a la busca del agua, de petróleo, de minerales, en cambio la extensión de la radiestesia..., y sobre todo el tratar de sustituir con ella las ciencias positivas, como las ciencias médicas, hace surgir en el alma el temor de que nos encontremos frente a algo que por lo menos parece tener visos de superstición», de la cual pueden ser víctimas fáciles especialmente las personas neuropáticas.

La misma Iglesia se ha interesado por las prácticas radiestésicas, poniendo en guardia a los católicos sobre los peligros morales que de ella pueden brotar y prohibiéndolas a los clérigos y religiosos (Decr. S. Oficio, 26 marzo 1942; AAS, 34 [1942], 148).

Nos encontramos también aquí frente a fenómenos de orden metapsíquico, sobre los cuales la ciencia no se ha pronunciado todavía con seguridad; cuando no se trata de un truco del llamado radiestesista o de un vano juego de sociedad.

Otros autores, con el ya citado Gemelli, piensan que tanto en la r. como en la radiestesia se trata de manifestaciones del subconsciente, las cuales determinan imperceptibles movimientos voluntarios que se transmiten amplificados al péndulo y a los instrumentos empleados por los operadores.

Por lo que se refiere a las aplicaciones de la radiestesia a la medicina (aplicaciones que suscitaron particular interés en su tiempo), debemos añadir que la aplicación no es objetivamente ilícita, mientras no se demuestre la insuficiencia de las fuerzas naturales para explicar los fenómenos citados.

En el recurso eventual a aplicaciones de radiestesia el médico ha de procurar realizarlas sobre pacientes que conozcan el valor problemático de las virtudes semiológicas del instrumento y en cualquier caso sobre sujetos de sistema nervioso probadamente equilibrado: de esta manera evitará el producir o agravar manifestaciones neuróticas de las cuales sería moralmente responsable el experimentador. *Riz.*

BIBL. — A. Gemelli, *Radiestesia e rabdomanzia*, en *Vita e pensiero*, 28 (1941), fasc. 11; S. Servadio, *Rabdomanzia*, en EI, XXVIII, 657; V. E. Vinci, *Radiestesia*, Brescia, 1942; G. B. Alfano, *La Radiestesia è una scienza?*, Roma, 1942; J.-L. Bourdoux, *Nociones prácticas de radiestesia para los misioneros*, Barcelona, 1948.

RACIOCINIO. — 1. Noción. - Es el proceso por el cual de una verdad ya conocida se pasa al descubrimiento de otra verdad no conocida todavía. Se opone por lo tanto a la intuición que es la visión directa de una verdad sin la mediación de otra verdad. Por intuición tenemos la certeza de los principios axiomáticos en muchas ciencias; por r. (o razonamiento) pasamos de estos principios a sus consecuencias, las cuales, dispuestas en series ordenadas, constituyen el edificio científico.

La forma más simple y fundamental del r. es el *silogismo*, que consta de tres proposiciones, de las cuales la primera es un principio universal y se llama *premisa mayor;* la segunda enuncia un hecho y se llama *premisa menor;* la tercera aplica el principio universal a la situación de hecho y se llama *conclusión.*

2. Juicio de conciencia, r. y silogismo. En la vida ética todo juicio de conciencia puede ser considerado como la conclusión de un silogismo. Así, p. ej., el que se encuentra en la ocasión de cometer un hurto y no lo comete, regula su conducta sobre este silogismo: el hurto no es lícito; el acto que yo iba a cometer apropiándome de este objeto sería un hurto; por lo tanto esta apropiación no me es lícita y no la realizo. Sin embargo, en la mayor parte de los casos este razonamiento no se hace explícitamente; el principio universal está tan arraigado en la conciencia que ejercita toda su eficacia aun permaneciendo sobrentendido; que este principio se extiende al hecho con que nos enfrentamos suele ser de evidencia absoluta; y así la única proposición que el sujeto se enuncia a sí mismo de un modo explícito es la conclusión del silogismo tácito; conclusión que es el juicio de la conciencia.

3. Acción perturbadora del r. en la vida ética. - Desde el punto de vista ético tiene

una gran importancia observar que el proceso racional del razonamiento aun cuando sea implícito y sobrentendido puede fácilmente ser desviado y perturbado por las tendencias subjetivas; éstas de ordinario ejercitan su acción perturbadora sobre la proposición de hecho (o premisa menor del silogismo), pero en los casos más graves llegan a atacar el principio universal. Así en el caso del mismo hurto el que quiere robar se contenta con pervertir el hecho tratando de persuadirse de que su indigencia y la riqueza del dueño bastan para justificar en este caso concreto la sustracción de la cosa ajena. Pero no se excluye el caso de que se llegue a ofuscar también la premisa mayor, diciendo, p. ej., que también el respeto por la propiedad ajena es un prejuicio, porque la misma propiedad es un hurto. Con esta eversión radical el ladrón trata de librarse de una vez para siempre de la condenación de su propia conciencia.

Estas perversiones del r. se deben a la influencia que la voluntad, el deseo, las pasiones ejercen sobre los juicios de la razón que se refieren a la conducta. En este caso la lógica racional sufre la acción perturbadora de las tendencias afectivas y así se llega a construir silogismos que pueden ser exactos en la forma y errados en su contenido. *Gra.*

BIBL. — A. GUZZO, *L'io e la ragione*, Brescia, 1947; G. LECLERCQ, *La conscience*, París, 1947, p. 27 ss.

RACIONALISMO. — 1. NOCIÓN. - Es el sistema filosófico que ve en la razón (humana) el único medio del cual disponemos para conocer la verdad; es decir, que excluye tanto los medios inferiores a la razón, como son los sentidos, como los superiores, como es la revelación divina.

En el campo ético el r. combate con razón el sensismo, el sentimentalismo y otras doctrinas similares que colocan el fundamento y las medidas de los deberes morales en las facultades inferiores del hombre. Pero exagera en cuanto rehusa el concurso de estas facultades aun como simples factores secundarios en la motivación de la acción ética.

2. R. Y DOCTRINA CATÓLICA. - El r. es además irreconcillable con la doctrina católica, por cuanto rechaza toda norma impuesta por Dios al hombre mediante la revelación y predica por lo tanto una moral independiente (de Dios) y dictada por la razón, elevada a la dignidad de legisladora autónoma.

A este empeño por aislar a la razón de todo lo que está por encima o por debajo de ella el r. ha unido también históricamente la tendencia a aislar al individuo, librándole del peso de los vínculos sociales y tradicionales. Es por lo tanto individualista, en cuanto que no admite la validez de los vínculos sociales sino considerándolos originados por el consentimiento de los individuos (contractualismo), y es también tendencialmente revolucionario, en cuanto que no reconoce el valor de la tradición.

Estas notas explican cómo el r. ha exagerado la importancia y a menudo también falsificado los conceptos del derecho natural y de la religión natural, oponiéndolos a todo lo que sabía a tradicional o positivo, desarrollando formas de moral llamada autónoma, tratando de sustraer el campo de la ética a la influencia de la tradición histórica y de la revelación (v. *Moral independiente*). *Gra.*

BIBL. — F. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans les attaques contre les Evangiles et la vie de Jésus-Christ*, I, París, 1911; P. PARENTE, *Il più tragico divorzio*, en *L'Enciclica «Summi Pontificatus»*, Roma, 1940.

RACISMO. — 1. QUÉ SE ENTIENDE POR R. Suélese llamar r. la doctrina según la cual el factor esencial y originario de la civilización humana y de la evolución cultural e histórica de todos los pueblos es la raza (v.). Es cierto que existen entre las razas diferencias psíquicas y morfológicas, pero de aquí no es posible concluir que haya entre ellas una jerarquía ni mucho menos que una de ellas sea superior a todas las demás. El nacionalsocialismo de la Alemania hitleriana enseñaba que la sangre transmitida de generación en generación era el principio de toda forma de vida vegetativa, animal, cognoscitiva y volitiva, que de ella nacían todas las perfecciones físicas, intelectuales y morales de los individuos de la misma raza, que la sangre unía la raza en un todo homogéneo y era el fundamento de la moral y del derecho; de modo que era justo, honesto y lícito sólo cuanto contribuía a asegurar la pureza de la sangre y el vigor de la raza. Enseñaba además la superioridad absoluta de la raza aria nórdica frente a todas las demás razas del mundo y la necesidad del antisemitismo.

2. SU VALORACIÓN CIENTÍFICA. - El r. como teoría científica se encuentra falto de base positiva. Las teorías sobre la raza — escribe uno de los especialistas más apreciados en esta materia — se encuentran por ahora, aun entre los autores más acreditados, suspendidas en un flujo incierto, de donde se pue-

de llegar a las conclusiones más opuestas (W. Schmidt, *Rasse und Volk*). Existen diferencias entre las razas, pero la ciencia no ha logrado determinar las diferencias raciales psíquicas transmisibles por herencia. Ni es cierto que las razas sean inmutables. La raza no es una entidad estática, sino sometida a transformaciones y caracteres raciales, que si antes se consideraban constantes se ha demostrado que son variables. No se puede hablar tampoco de razas puras superiores destinadas a dominar a las demás naturalmente inferiores y es absolutamente arbitrario atribuir este título a la raza aria nórdica. Hay grupos étnicos con cualidades somáticas, psicológicas, culturales, superiores a los demás grupos, pero se trata de diferencias accidentales, dependientes de factores hereditarios, ambientales e históricos y no permanentes: hay pueblos que evolucionan hacia una mayor civilización y otros que decaen. Y no existe ninguna prueba científica de que los caracteres diferenciales, las cualidades, virtudes y defectos de un pueblo dependan de su sangre. En particular en Europa ningún científico se atrevería a afirmar que existan razas puras siendo absolutamente cierto que todos los pueblos europeos son una mezcla de razas, fusionadas por múltiples causas.

3. Doctrina católica y r. - Es misión de la ciencia establecer la verdad o el error, el grado de probabilidad o de certeza de las diversas hipótesis sobre las razas humanas (v. *Raza*), sobre las leyes de transmisión hereditaria de los caracteres orgánicos y psíquicos de cada grupo racial, etc. Pero el r. nazi, saliéndose del campo de la libre investigación científica estableció principios y adoptó normas legislativas en plena contradicción con los dogmas fundamentales y las leyes morales de la doctrina católica. Ésta enseña la unidad originaria de la estirpe humana, creada inmediatamente por Dios, redimida toda ella por Jesucristo y destinada a un mismo fin ultraterreno. Hermanos en el orden natural y en el sobrenatural, los hombres gozan todos de los mismos derechos humanos a cualquier raza que pertenezcan; por lo tanto, ninguna raza puede presumir de ser esencialmente superior a las demás o de ser la única raza elegida. La doctrina católica enseña además que el alma humana ha sido creada por Dios y es esencialmente igual en todos los hombres de todas las razas, independientemente de la materia o de la sangre, si bien pueden darse diferencias accidentales, procedentes de un organismo corpóreo más o menos dispuesto a secundar la actividad del espíritu. Todas estas verdades fueron negadas por el r. nazi, el cual trató de reducir la misma moral y el derecho a una pura higiene racial, llegando a imponer la esterilización (v.) obligatoria de los individuos enfermos o ineptos para producir descendientes sanos y útiles a la conservación de la pureza y del vigor de la sangre. *Mon.*

BIBL. — W. Schmidt, *Rasse und Volk*, Salzburg, 1935; A. Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrh.*, München, 1938; G. Acerbo, *I fondamenti della dottrina fascista della razza*, Roma, 1940.

RADIO. — 1. Datos históricos. - La radiofonía (común, aunque impropiamente, llamada r.) nació en los Estados Unidos de América del Norte el año 1919 de la radiotelefonía. Las emisiones radiofónicas (noticiarios, música, conferencias, ejecuciones teatrales, etcétera) se han multiplicado rápidamente en todo el mundo. En la actualidad las formas de organización de las emisoras radiofónicas son: *r. comercial* (sistema normal en América) y *de monopolio* (sistema normal en Europa en que el Estado dirige o controla las emisiones). Los programas radiofónicos son muy diversos y comprenden además de los noticiarios y las secciones de carácter informativo, programas musicales, culturales y recreativos (teatro, radioteatro, radiorrevista, variedades, etc.).

La r. tiene dos aspectos: *servicio público* (es decir, medio de difusión y de información) y *forma de arte* (es decir, medio expresivo para determinados y específicos géneros radiofónicos: radioteatro, radiorrevista, documental, fonomontaje artístico, etc.).

2. Importancia. - Según estadísticas recientes de la Unesco, existen actualmente en todo el mundo ciento ochenta y dos millones de aparatos receptores, prácticamente un aparato para catorce personas. La r., que cuenta con un público de millones de oyentes (mayor que el público del teatro y del cine y de cualquier otro espectáculo en conjunto), está prácticamente al alcance de todos y durante todo el día. Instrumento recreativo por excelencia, es también un formidable medio para la difusión de las noticias, de las ideas, de los sentimientos y de las costumbres.

3. Aspecto moral. - Las transmisiones radiofónicas, aunque pasen por el control de la censura, presentan a veces aspectos contrarios a la moral. Además de las transmisiones musicales y los programas periodísticos en los que por su naturaleza generalmente no hay

reparos de orden moral, están las transmisiones que a veces dejan bastante que desear en este sentido, como son las relativas a *comedias teatrales, novelas escenificadas*, llamadas *seriales, variedades* y *revistas*. La transmisión de comedias teatrales tiene un defecto fundamental que es el de que una obra tolerable en el teatro (en que interviene un grupo reducido y voluntario de espectadores adultos y formados) puede estar fuera de lugar para oyentes no preparados. En efecto, la r. entra a cualquier hora y en cualquier casa y está al alcance de todos, lo mismo del niño que del anciano, de la doncella que de la madre de familia, del obrero y del profesional. La misma observación se ha de hacer respecto de las novelas escenificadas o seriales prescindiendo naturalmente de la selección de los mismos. La traslación de escenas y situaciones delicadas del libro impreso a la viva voz de los actores no se hace siempre con sensibilidad, tanto más que la audición radiofónica produce en la fantasía del oyente una evidencia y una emotividad particular. Las variedades y la revista, finalmente, que tienen un fin puramente recreativo pecan a menudo por una excesiva irreverencia o indiferencia respecto del vínculo sagrado de la familia, de la religión, de los sentimientos de honestidad, de probidad y de rectitud moral.

A menudo se sacan motivos cómicos de elementos que no debieran ofrecer motivo de burla ni de parodia. Las mismas canciones tienen frecuentemente un contenido reprobable.

4. Notas teológicojurídicas. - No se satisface al precepto oyendo la Sta. Misa por r., ya que se requiere la presencia corporal a la misa (v. *Santificación de las fiestas*). En cambio, es válida la Bendición Papal recibida por r. (Decreto de la Sda. Penitenciaría, 15 junio 1939: AAS, 31 [1939], 277).

El Arcángel San Gabriel ha sido designado Patrono de las Telecomunicaciones y de todos los que trabajan en los importantes servicios de la Telegrafía, Radio, Televisión (febrero 1951). *Gal.*

BIBL. — Emilio, *Panorama dell'arte radiofonica*, Milano; R. Arnheim, *La radio cerca la sua forma*, Milano; F. Fasfind, *Dramaturgie des Hörspiels*, Zurich; M. Wylie, *Radio Writer*, Nueva York-Toronto; A. Arias, *La radiodifusión al servicio de Dios*, Madrid, 1957.

RAPIÑA. — 1. Concepto. - La r. es un hurto cualificado y añade a la injusticia del hurto (v.) la de la violencia a las personas. Una forma grave de r. es la r. a mano armada que los códigos penales castigan con especiales penas.

2. Malicia. - Moralmente quien comete una r. se hace reo de dos pecados de injusticia específicamente distintos: el hurto de la cosa y la violencia sobre la persona. En el derecho canónico el que comete rapiña además de sufrir las penas infligidas por la autoridad civil queda excluido de los actos legítimos eclesiásticos y de cualquier oficio que pudiera tener en la iglesia; si es clérigo debe ser castigado por el tribunal eclesiástico con penas (penitencias, censuras, privación de oficio o de beneficio, de dignidad, deposición) proporcionales a la gravedad del delito (canon 2254, § 1-2). V. también *Extorsión*. *Fel.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 66, a. 4, 9; B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Roma, 1912, col. 3253, n. 3383.

RAPTO (Impedimento de). — 1. Noción. Lo considera el can. 1074: «Entre el varón raptor y la mujer raptada con el fin de casarse con ella no puede existir matrimonio válido en tanto que la mujer esté en poder del raptor. § 2: Cesa el impedimento si la raptada, separada de su raptor y constituida en lugar seguro y libre, consienta en tomarlo por marido. § 3: A los efectos de nulidad del matrimonio equivalen el rapto y la detención violenta de la mujer, esto es, cuando el hombre la retiene violentamente con vistas al matrimonio en el lugar de su habitación adonde ella había acudido libremente.»

2. R. y violencia y temor. - Aun cuando el impedimento tiene mucha semejanza con el de violencia y temor, y por esta razón no se ocupen de él en general los códigos civiles, difiere sin embargo profundamente de él, en cuanto el matrimonio de la raptada es siempre nulo en tanto que no se le restituya la libertad, aunque voluntariamente se desposе con su raptor: es, por lo tanto, en realidad una inhabilitación de la persona raptada para expresar un consentimiento válido, mientras no sea libre, porque la ley presume, por presunción que no admite prueba en contrario, que el consentimiento de la mujer raptada es siempre forzado. En la disciplina actual, por lo tanto, el matrimonio celebrado incluso voluntariamente por la mujer raptada sigue siendo nulo en tanto que no sea celebrado de nuevo en la forma tridentina.

No se debe además confundir con el r. la fuga consentida.

3. Dato histórico. - El impedimento ha tenido diversas vicisitudes en el período antiguo y fué restablecido por el Tridentino; el Código introdujo algunas modificaciones especialmente la asimilación de la violenta detención al r. violento.

Los raptores caen también bajo penas canónicas (can. 2353) y bajo sanciones penales previstas en todos los códigos penales. *Bar.*

Por lo que hace a España, v. CCE, art. 102, y CPE, arts. 440 ss.

BIBL. — Engelhardt, *De raptu sponsæ*, Erford, 1176; Kaiser, *Ueber das impedimentum raptus, Dissertatio*, Innsbruck, 1858; E. Graziani, *Ratto violento, ratto fraudolento e ratto seduttorio*, en *Il dir. eccl.*. 53 (1942), 412-414; A. Bride, *Rapt*, en DTC, XIII, 1665-1676.

RAPTO (delito y pecado). — 1. Noción. - El r. es la privación violenta de la libertad de otra persona con el fin de satisfacer la lujuria propia o de contraer matrimonio con ella. Como privación de la libertad comprende tanto la traslación como la detención forzada en un lugar, donde la persona en cuestión se encontraba antes libremente. La violencia puede ser física o moral (graves amenazas, engaño, etc.) y puede ser dirigida contra la persona raptada o, en caso de una persona menor de edad, contra los que ejercen sobre ella la potestad legítima (padres, tutores) de suerte que el libre consentimiento de la persona menor de edad no suprime la malicia propia de este pecado. Si se trata de fin libidinoso el objeto del r. puede ser cualquier persona, varón o hembra. El término escolástico del r. se acerca más bien al término moderno de estupro (*Sum. Theol.*, II-II, q. 154, a. 7).

2. Moralidad. - La malicia especial del r. consiste en la lesión del derecho a la libertad personal o, en caso de menor de edad consentidor, del derecho de sus padres o tutores. Si se comete con fin libidinoso es una especie de lujuria, según la naturaleza diversa del estupro (v.) con el cual (fuera del caso de consentimiento) tiene en común la ofensa del derecho al uso de la potencia generativa propia (al menos en la intención si la persona raptada en un momento ulterior consiente en el acto libidinoso).

En el caso de seducción de una menor de edad que voluntariamente sigue a su raptador queda la ofensa al derecho de los padres o tutores. *Dam.*

BIBL. — A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 319; L. Wouters, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 44-46.

RAZA. — 1. Generalidades. - Es un conjunto de individuos homogéneo por sus caracteres exteriores y por las cualidades hereditarias de su plasma germinal, de modo que las características somatopsíquicas se transmiten prácticamente invariables de generación en generación.

La r. es una entidad biológica subordinada a la especie y comprendida en ella: dos razas de la misma especie pueden acoplarse y producen híbridos fecundos (mestizos) en los cuales los caracteres se transmiten según las leyes de Mendel.

Por variedad se ha de entender cualquier cambio debido a causas externas o de ambiente: cambio destinado a desaparecer — en el individuo o en la especie — al cesar la causa que lo ha producido.

2. Las razas humanas. - Para comprender mejor el significado de r. humana convendrá comparar el término con los de pueblo y nación (v.), con los cuales se confunde erróneamente muchas veces.

R. es una entidad antropológica, naturalista, afín a la especie animal y vegetal, que tiene sus características anatómicas fisiológicas y psíquicas propias, las cuales la distinguen más o menos netamente de las demás razas humanas. *Pueblo* es una entidad sociológica, ya que indica una agrupación de individuos cuya formación es un proceso históricocultural, fundado sobre todo en la comunidad lingüística; un mismo pueblo suele estar constituído por varias razas. *Nación* es una entidad política y constituye una agrupación de la que pueden formar parte no sólo razas diversas, sino pueblos diversos y habitantes de territorios distintos, pero más o menos unificados culturalmente.

El mérito de haber intentado una clasificación racional de la humanidad fundada en un adecuado número de caracteres morfológicos, no simplemente en el color de la piel, se debe a J. F. Blumenbach (1752-1840). Este distingue cinco razas fundamentales: la caucásica (de piel blanca); la mongólica (de piel amarilla oscura); la etiópica (de piel negra); la americana (de piel broncínea); la malaya (de piel morenooscura). Esta clasificación, aun en boga entre las personas no especializadas en antropología, juzgaba fundamental la raza caucásica, siendo las demás derivaciones de ésta.

La más reciente división de las razas humanas se debe a Eickstedt (1933), autor del tratado más completo que se ha hecho hasta el presente sobre esta materia. Eickstedt pone

el primer origen del hombre en la parte central de Asia; de aquí se propagaron radialmente, hacia el Oeste, Sur y Este, las ondas antropogenéticas sucesivas, esto es, los grupos humanos (respectivamente blancos, negros y amarillos) que con el paso de los milenios fueron especializándose cada vez más hasta llegar a las 36 razas actuales de las que 12 pertenecen a los europoides, 10 a los negroides y 14 a los mongoloides.

Tanto estas clasificaciones como las anteriores están muy lejos de ser perfectas. Indudablemente es muy difícil, tal vez hasta imposible, proceder a la individuación y sistematización de las razas fundándose en un plano filogenético que tenga en justa consideración todos los hechos biológicos, que examine críticamente todos los caracteres morfológicos de la humanidad y logre disponerlos en una escala jerárquica, universalmente aceptada.

De todos modos los estudios a este propósito continúan y la misma ciencia de la moral los sigue con vivo interés como hemos señalado ya en la voz *Antropología*.

3. Razas y psique. - Existen indudablemente entre las razas diferencias psíquicas lo mismo que existen entre ellas diferencias morfológicas. Pero bajo este aspecto nuestros conocimientos positivos, rigurosamente probados, son aún muy escasos: lo cual se debe tanto a la intrínseca dificultad del asunto, como al hecho de que prejuicios seudorreligiosos, filosóficos y sobre todo políticos se acumulan en torno a este tema hasta el punto de eliminar la imparcialidad en los autores. No se ha de olvidar además que tanto los innumerables cruces en que se han encontrado y continuamente se encuentran las razas, como los influjos de orden ambiental que ciertamente sufren, no pueden menos de haber modificado sus cualidades psíquicas primitivas.

No se llega a comprender, por lo tanto, cómo, partiendo del dato cierto de las diferencias de naturaleza psíquica entre las razas, se puede llegar a admitir una jerarquía entre ellas, ni mucho menos se pueda reconocer que una raza es superior a todas las demás. En realidad las disposiciones, cualidades y características psíquicas pueden diferir más o menos sensiblemente de una raza a otra, pero ni las investigaciones de psicología experimental, ni la historia de las invenciones y del progreso autorizan a establecer primacías que, como enseñan las mismas recientes vicisitudes de los principios raciales, se fundan esencialmente en bases hipotéticas, si no falsas, a fin de hacer triunfar a cualquier costa una tesis preconcebida. V. *Racismo*. *Riz.*

BIBL. — G. Sera, *Razza*, en EI, XXVIII, 911-929; v. *Racismo*.

REACTIVO MENTAL. — 1. Introducción. El procedimiento de los *mental tests* (al que corresponde nuestro término reactivos mentales), entendido como método de investigación psicológica para estudiar algunos aspectos de la personalidad a través de su examen aislado e indirecto, nació en América a fines del siglo pasado y encontró su primera realización práctica en Francia por obra de A. Binet y de Th. Simon, los cuales en 1905 propusieron una serie de pruebas para conocer el nivel intelectual de los niños, las cuales en su mayor parte se encuentran todavía en uso por todo el mundo con muy pocas modificaciones.

En la voz *Inteligencia* hemos hablado de los reactivos mentales que contribuyen mejor a estudiarla. Ahora trataremos con mayor amplitud de todos los *mental tests*, tanto a la vista de su creciente importancia (se trata de técnicas explorativas empleadas no sólo en la praxis psicológica, sino también en clínica psiquiátrica) como por los reflejos morales no desdeñables que se derivan de su aplicación.

2. Definición y característica. - No es fácil definir de una manera completa los reactivos mentales. Podemos decir con Pichot que una r. mental es una situación-tipo, que sirve de estímulo a una conducta, valorada, mediante una confrontación estadística, con el comportamiento de otros individuos puestos en la misma situación.

Teniendo en cuenta que los reactivos mentales sirven para medir determinadas cualidades intelectuales o caracterológicas o también la personalidad en su complejo, es evidente que para ser utilizables han de poseer estas cuatro cualidades características de todo buen instrumento de medida:

a) *la validez*. Un r. mental es válido cuando mide efectivamente lo que se trata de medir. Tres son los tipos de convalidación de un test: empírico, apriorístico y estructural (basado en el análisis factorial);

b) *la homogeneidad*. Un r. mental se dice homogéneo cuando las diversas partes que lo componen miden la misma cosa;

c) *la fidelidad*. Una r. mental es fiel cuando aplicado por dos veces al mismo sujeto

sus resultados son idénticos (siempre bien entendido que en el entretiempo el individuo no haya cambiado psicológicamente).

Esta cualidad corresponde en gran parte a la *reliability* de los autores angloamericanos;

d) *la sensibilidad.* Un r. mental es tanto más sensible cuanto está más en condiciones de valorar las mínimas diferencias de los individuos. Finalmente, los reactivos mentales para que puedan dar valoraciones atendibles deben ser usados con rígida uniformidad de método y deben ser comprobados en un número suficientemente grande de sujetos normales.

3. Clasificación. - Siguiendo en su mayor parte a Pichot, que se ha basado principalmente en el diverso significado psicológico de los reactivos mentales, éstos pueden clasificarse como sigue:

A) *Reactivos mentales de eficiencia para estudiar el grado de la inteligencia:*

a) Cuantitativos:

1) *Del desarrollo mental del niño,* con diversas escalas (Binet-Simon, Terman, Terman-Merryll, Kent, Wechsler, etc.), rompecabezas, laberintos, cubos, dibujos, etc.;

2) *De eficiencia para el adulto:* escalas *Army Tests Alpha,* de inteligencia (Wechsler-Bellevue, etc.), reactivos de vocabulario, etc.;

3) *De eficiencia de valoración apriorística:* escalas (C. A. V. D. de Thorndike, Wells, etc.), reactivos de atención, perceptivomotorios (dibujo, percepción, etc.), psicofisiológicos (reacción, sensibilidad, reflejo psicogalvánico, etc.), coordinación motoria, etc.;

4) *Estructurales:* escala de matrices progresivas, reactivos mentales de inteligencia biológica (Halstead).

b) Cualitativos:

1) *Reactivo mental del pensamiento conceptual:* clasificación de objetos, formas, colores, naipes.

B) *Reactivos mentales de la personalidad.*

a) Analíticos:

1) *R. mentales del carácter:* conocimiento moral (Kohs, Tomlin, Baruk, etc.), honestidad, cooperación, etc.

2) *R. mentales del temperamento:* cuestionarios e inventarios, R. mentales del nivel de aspiración, de perseverancia, obstinación, fluidez de asociaciones, sugestibilidad.

3) *R. mentales de aptitudes e intereses:* cuestionarios y escalas (Thurstone, Sweet, Watson, Allport y Vernon, etc.).

b) Sincréticos (métodos proyectivos):

1) *Constitutivos:* en que el sujeto ha de estructurar u organizar un material plástico poco o nada estructurado (Rorschach, Howard, etc.), dibujo libre, etc.

2) *Constructivos:* partiendo de un material definido el sujeto ha de organizarlo ulteriormente (el juego y el psicodrama, dibujo de «árbol, casa, persona», conclusión de dibujos, mosaico de Loewenfeld).

3) *Interpretativos:* el sujeto ha de dar una interpretación personal al material que se le presenta (Murray, Szondi); asociaciones de palabras, historias a completar, etc.

4) *Catárticos:* para la exteriorización de reacciones emotivas liberadoras (muñeco de Lévy).

5) *Refractarios:* se revela la personalidad por el modo con que el sujeto se expresa verbalmente o por escrito (estudio de lenguaje, grafología).

4. Importancia. - La clasificación señalada hasta ahora es muy incompleta e incluso en muchos aspectos algún tanto arbitraria, dado que muchos reactivos mentales pertenecen al mismo tiempo a dos o más de las categorías consideradas y que un mismo *test* se aplica para finalidades diversas (y se incluye por lo tanto en una u otra categoría) según la diferente escuela a que pertenece el experimentador. Sin embargo, aun con sólo este imperfecto resumen es fácil destacar la importancia de los reactivos mentales que se emplean desde hace veinte años en creciente interés y con resultados cada vez más lisonjeros en los diversos campos de la psicología pura y aplicada, en pedagogía, en las investigaciones psicopatológicas y en clínica: como subsidio para conocer la psique humana en su conjunto y en sus manifestaciones, en su desarrollo y en sus anomalías congénitas o adquiridas.

Si bien la creación y la puesta a punto de los reactivos mentales es de fecha algún tanto reciente, la existencia de estas pruebas es tan antigua como el hombre. Piénsese que toda función escolástica es una suerte de *test,* en que en el fondo se trata de un problema cuya solución permite clasificar a los sujetos según la exactitud de los resultados, el tiempo empleado, etc.; los mismos juegos son en su mayor parte reactivos mentales verdaderos y propios. La diferencia y la novedad está en el modo de suministrar el *test,* en su valoración estadística y para su utilización práctica en el hecho de que el *test* posee las características examinadas en el párrafo segundo.

Los reactivos mentales se emplean hoy para establecer el cociente intelectual de un sujeto determinado (cociente expresado por la fórmula

$$C.\ I. = \frac{E.\ M.}{E.\ C.} \times 100$$

en que E. M. es la *edad mental* deducida del rendimiento mostrado por el individuo en la superación de los *tests* mentales de eficiencia; y E. C. es la *edad cronológica* o real del sujeto en examen); para valorar el rendimiento intelectual y las tendencias de los jóvenes a fin sobre todo de contribuir a la selección y orientación escolásticas y profesional; para seguir el deterioramiento mental fisiológico de los adultos (un largo empleo de la *Army Tests Alpha*, y sobre todo de la escala Wechsler Bellevue así como de otros reactivos, señaló para las categorias examinadas que el nivel intelectual medio alcanzaba su máximo entre los 20 y 24 años para ir decreciendo lentamente hasta los 60, y con más rapidez después de esta edad y que este decrecimiento es tanto más tardío y lento cuanto más elevado era el nivel inicial del sujeto); para estudiar la marcha y progreso de cada una de las facultades mentales y sus mutuas influencias en las diversas enfermedades somáticas y psíquicas, con considerable ventaja no sólo especulativa, sino también práctica en diagnósticos, terapéutica, pronósticos, etc.

5. Notas morales. - El creciente empleo de los reactivos mentales y su difusión incluso entre el vulgo como consecuencia de las vulgarizaciones poco serias que de ellos han hecho tanto el cine como la prensa semanaria sugieren importantes reservas y consideraciones de orden ético que trataremos de resumir.

Ante todo han de ser reprobadas estas vulgarizaciones tanto porque tienden a reducir a una especie de juego de sociedad muchos reactivos, lanzando sobre ellos una sombra de frivola mundanidad, como porque perjudican el empleo racional y científico de los mismos reactivos. Recordemos a este propósito que generalmente los resultados de un *test* son válidos sólo cuando el sujeto en examen no lo hubiera experimentado todavía; ahora bien, la citada divulgación hace que muchos individuos no puedan ya ser convenientemente estudiados por el psicólogo por conocer ya el r. mental que se trata de usar y el modo de responder a él para quedar en buen lugar.

Son aún más de condenar aquellos que privados de la más elemental preparación, partiendo de algunos reactivos mentales más pintorescos —como, p. ej., el *test* de Rorschach— deforman su procedimiento y alteran el significado y finalidad del mismo aprovechándose de él para predecir el destino o para otros fines frívolos como si se tratara de un juego de cartomancia (v. *Adivinación*).

El estudio y aplicación de los reactivos mentales son cosas serias que se han de reservar a los especialistas para evitar su descrédito e igualmente para evitar dañosas consecuencias a los sujetos (generalmente psiconeuróticos) en los cuales se experimentan por juego, o lo que es peor por lucro, por parte de personas incompetentes o de charlatanes.

En el mismo ámbito de los competentes (psicólogos y psiquiatras) hay que tener en cuenta alguna otra consideración moral.

Todo *test* es suministrado para estudiar (en los mismos sujetos normales con objeto de confrontarlos) distintos aspectos de la personalidad del individuo y el resultado de la prueba será tanto más válido cuanto menos se dé cuenta el individuo en examen que se somete a un experimento psicológico, ya que todo examen pone un poco en estado de alarma, de defensa, y por el contrario es conveniente que el examinando se encuentre lo más posible sereno, tranquilo y sin preocupaciones. Mayores perturbaciones —que podrían incluso llegar a impedir la utilización de la prueba— provendrían del hecho de que el individuo conociese anteriormente lo que el *test* pudiera decirnos sobre su carácter, sus tendencias y sus secretas preocupaciones.

Teniendo esto en cuenta, surgen dos problemas: 1) antes de iniciar la indagación, ¿se han de explicar al sujeto las posibilidades reveladoras del *test*?; 2) ¿se le debe decir que va a ser objeto de un examen psicológico?

Visto que se trata de simples posibilidades y que el conocimiento preventivo por parte del examinando podría falsear la indagación, juzgamos que es lícito no dar explicaciones, fundándonos en el consentimiento presunto del examinando a la vista de un bien suyo mayor, tanto más que alguna revelación eventual por parte del sujeto constituye materia de estudio, incluso desde el punto de vista diagnósticoterapéutico y es tutelada y protegida por el secreto profesional del experimentador. Sin embargo, no parece igualmente lícito, a nuestro parecer, callar al examinando

que va a ser objeto de un experimento psicológico cuando el sujeto pregunta explícitamente si se trata de un examen de esta clase y cuando se prevé su voluntad contraria (véase *Secreto* [*Descubrir un*]).

Recordemos que aun en materia de reactivos mentales valen las advertencias señaladas y discutidas en diversas voces a propósito del respeto a la persona humana: advertencias a las cuales debe acomodarse siempre la conducta éticoprofesional y que son sugeridas por la moral católica, la prudencia, la corrección y la caridad.

Hay que recoger, pues, con gran cuidado los resultados de los reactivos mentales, valorarlos con suma prudencia, integrarlos con el conjunto de las numerosísimas manifestaciones del espíritu que no se manifiestan con los reactivos, tener en cuenta las infinitas posibilidades naturales y sobrenaturales y terminar finalmente con un juicio que, especialmente cuando se trata de valorar las cualidades superiores nunca será bastante prudente. *Riz.*

BIBL. — D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, II, Friburgi i. B., 1928, p. 162-163; 165-166; M. GOZZANO, *Il problema dei tests mentali in psichiatria visto dallo psichiatra*, en *Archivo di psicologia, neurologia e psichiatria*, octubre (1951); P. PICHOT, *Les tests mentaux en psychiatrie*, Paris, 1949; C. RIZZO, *Contributi allo studio del metodo Rorschach*, I. *Sull'applicazione del reattivo mentale*, en *Rivista di neurologia*, 19 (1949), fasc. 6; G. C. REDA, *I tests di efficienza intellettiva* (Relazione al XXV Congresso della Società italiana di psichiatria: Taormina, 1951), en *Il Lavoro neuropsichiatrico*, 9 (1951), fasc. I; A. RUBINO, *I metodi proiettivi nell'indagine patologica nell'età adulta* (Relazione al XXV Congresso della Società italiana di Psichiatria: Taormina, 1951), en *Il Lavoro neuropsichiatrico*, 9 (1951), fasc. 1; M. SIGUAN, *Las pruebas proyectivas y el conocimiento de la personalidad individual*, Madrid, 1950; C. MUÑOZ ESPINALT, *Los tests*, Barcelona, 1955; M. YELA GRANIZO, *Psicología de las aptitudes*, Madrid, 1955.

RECENSOR. — 1. NOCIÓN. - Dícese r. o censor a aquel que expresa su juicio propio sobre las cualidades y forma de un trabajo científico como tal, o sobre el valor de una obra (o libro) desde el punto de vista científico, literario, artístico. El fin de la recensión y por lo tanto del r. es el de servir a los derechos y a los intereses de la verdad (v.); ya que en muchos casos la aprobación o desaprobación de una obra puede depender en parte notable del r. Su voto, favorable o no, puede contribuir a decidir que un progreso en la investigación o en el conocimiento de la verdad se haga bien común y propiedad de la ciencia; así como su veto puede ayudar con frecuencia a cerrar eficazmente todo camino al error y con sus advertencias poner a otros en guardia para que eviten los caminos falsos o peligrosos. De aquí se deduce la grave responsabilidad del r. si pierde de vista las leyes éticas que deben guiar su juicio.

2. CUALIDADES Y DOTES. - Siendo la recensión un juicio sobre el valor de la obra examinada se precisan en el r.: *a*) un conocimiento suficiente de la obra y de la ciencia o materia tratada en la misma; *b*) una buena conciencia que excluya las pasiones innobles de la envidia, antipatía, prejuicios, etc.; *c*) una capacidad suficiente para valorar la verdad y para distinguir lo esencial de lo menos importante. No puede por lo tanto el r. contentarse con una lectura superficial de la obra y debe deponer sus prejuicios iniciales que podrían influir en la formación de su juicio y hacerlo menos conforme con la verdad objetiva; *d*) una medida justa en alabar o reprobar de modo que a cada uno atribuya lo que le corresponde en justicia. Para alcanzar esto el r. ha de considerar los límites que el autor ha querido imponerse (y no los que puede imaginar el r.), y ha de tener en cuenta también el carácter y el fin de su trabajo.

3. FALTAS. - El r. puede pecar contra la caridad y la justicia dejándose guiar por respetos subjetivos, prejuicios, etc. El r. debe tener la virtud de la benignidad, esto es, estar bien dispuesto para entender en buen sentido, más bien que malo, las palabras de un autor en tanto que su juicio debe contribuir al progreso de la ciencia y de la verdad, incitando, iluminando y promoviendo el bien. *Tar.*

BIBL. — L. FONCK, *Il metodo del lavoro scientifico*, Roma, 1909, p. 72-87; G. CASATI, *Manuale di letture per le biblioteche e le scuole*, I, Milano, 1935; *Rivista di letture*, Milano, 1904 ss.

RECIDIVO. — 1. NOCIÓN. - Se llama r. aquel que después de haberse confesado muchas veces de un pecado recae siempre en la misma culpa sin que exista ninguna enmienda, ni siquiera inicial, o sea por un breve intervalo después de la confesión, es decir, que cae del mismo modo y con la misma facilidad y sin un esfuerzo serio para impedir nuevas caídas. En este estado de cosas se funda la presunción de que en las confesiones precedentes no hubo un propósito verdaderamente firme.

2. NORMAS PRÁCTICAS. - El r. debe arrepentirse sinceramente de sus pecados y tener el propósito firmísimo de no renovar el pecado y de emplear los medios necesarios a este

fin. El confesor antes de conceder la absolución puede y debe asegurarse de la existencia de este arrepentimiento y propósito, sin los cuales, el r. no estaría dispuesto para recibir la absolución. El r. ha de recibir con profunda humildad y ánimo pronto las advertencias y consejos del confesor y los ha de poner enérgicamente por obra; ha de hacer uso también más que en el pasado de los medios empleados para no recaer en la culpa, que son, entre otros: la oración, la frecuencia de sacramentos, vivir en la presencia de Dios, tener siempre presentes los novísimos, la devoción a María santísima, la mortificación de los sentidos. *Man.*

BIBL. — F. TER HAAR, *De occasionariis et recidivis*, Torino, 1927; B. MERKELBACH, *De variis pœnitentium categoriis*, Lieja, 1933, p. 35-40; íd., *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 658-662; F. TER HAAR, *Casus conscientiæ*, Torino-Roma, 1936, p. 33-37.

RECOGIMIENTO. — 1. NATURALEZA. - El r., entendido en sentido estricto, consiste en fijar atentamente el pensamiento en Dios o en las cosas espirituales, sin que las demás facultades se apliquen a otra cosa extraña a lo que se considera.

2. NECESIDAD. - Es de gran importancia para el progreso espiritual vivir recogidos lo más posible. Hay también acciones que exigen el r.: así sería culpable irreverencia hablar con Dios y aplicarse al mismo tiempo deliberadamente a otras cosas. Cierto r. habitual es además necesario para no exponerse a muchas distracciones durante la oración y a muchos peligros de pecar. *Man.*

BIBL. — G. FABER, *Progressi dell'anima nella vita spirituale*, Torino, 1942, p. 152-187; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 45 ss.

RECOMENDACIÓN. — 1. NOCIÓN. - La palabra r. del verbo *recomendar* tiene el significado de confiar y dar en custodia e implica el hecho de rogar (con palabras o por escrito) a alguno para que proteja, favorezca, tome interés por aquello que uno propone. De suyo es una obra buena, como manifestación de la caridad y beneficencia, cuando son conocidas y apreciadas las dotes internas y externas del prójimo. Es justo recomendar cuando de este acto puede depender la recuperación de la fama injustamente perdida o la posición económica y social de una persona meritoria.

2. CONDICIONES PARA LA LICITUD. - Para que la r. sea moralmente justa y buena es necesario: *a*) que sea hecha con prudencia; *b*) que sea hecha con recta intención y sin engaños, esto es, que respete la verdad y la justicia (cfr. Pedr., 2, 1; Mat., 5, 37 y 10, 16), especialmente cuando se trata de oficios delicados (p. ej., la educación de los jóvenes), oficios de responsabilidad (p. ej., oficios de administración), etc.; c) que en tal r. se excluya la aceptación de personas, tan condenada por Dios (cfr. Deut., 16, 19; Prov., 24, 32; Luc., 20, 21; Act., 6, 34), especialmente cuando se trata de oficios sacados a concurso, etc. (cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 63, a. 1; cáns. 153, 232, 267, 459).

Pecaría, y hasta gravemente, el que por fines secundarios e innobles (p. ej., buscando una recompensa pecuniaria) o por propia comodidad personal recomendase a personas indignas, ineptas e incapaces, aprovechándose de la confianza, de la autoridad o del prestigio de su nombre. En este caso podría llegar a nacer la obligación de reparar los daños eventualmente ocasionados.

Con la r. uno garantiza las condiciones físicas y morales, virtud y capacidad actual del recomendado, no de lo que éste pueda contraer o cometer en el período siguiente, a no ser que el falso resultado sea efecto de fraude y engaño en la misma r. Entonces el que recomienda se convierte en cooperador al mal y debe sufrir sus consecuencias (v. *Cooperación*). *Tar.*

BIBL. — V. *Favoritismo.*

REDUCCIÓN AL ESTADO LAICAL. — 1. NOCIÓN. - La r. al estado laical consiste en quitar a un clérigo el estado de tal y ponerle en el estado de simple fiel, privándolo de los derechos, privilegios y condición jurídica externa de clérigo. Naturalmente no puede hablarse de reducción teológica (que implicaría la anulabilidad del orden recibido) porque, y esto es de fe, el carácter sacramental recibido en la ordenación es indeleble (incluso para los órdenes de institución eclesiástica); se entiende la reducción en el sentido jurídico, en cuanto el sujeto no puede ejercitar lícitamente la potestad del orden ni válidamente la potestad de jurisdicción, salvo la administración de los sacramentos en el caso de extrema necesidad (cáns. 2261, 2284, 2303, 2304).

2. VARIOS MODOS. - De varios modos puede verificarse la r. al estado laical: algunos de ellos son providencias fuera del ámbito penal, en otros en cambio consisten en la máxima pena que puede infligirse a un clérigo. Para establecer estos modos conviene distinguir la

r. al estado laical de clérigos mayores y la reducción de clérigos menores (can. 949).

El clérigo mayor puede ser reducido al estado laical de los siguientes modos (canon 211, § 1): a) por *rescripto* de la Sta. Sede (p. ej., cuando se dispensa a un subdiácono de las obligaciones contraídas en la ordenación, comprendido el celibato); b) por *decreto o sentencia* según la norma del can. 214 (se dice decreto o sentencia porque la causa a que se refiere el citado can. puede ser tratada por vía administrativa y por vía judicial); c) por *providencia penal* (can. 2305), esto es, cuando se trata de la pena de la degradación. Esta pena puede ser infligida solamente por determinados delitos (cánones 2314, § 1; 2354, § 2; 2368, § 1; 2388, § 1) o si el clérigo ha sido ya depuesto (can. 2303) y privado del hábito eclesiástico (can. 2304) y continúa dando escándalo durante el espacio de un año (can. 2305, § 2). Tratándose de la máxima pena la ley prescribe que en vía judicial sea infligida por un tribunal de cinco jueces (can. 1576, § 1, n. 2); cuando la sentencia pasa a cosa juzgada produce inmediatamente todos los efectos jurídicos (can. 2305, § 3), sin necesidad de la degradación real de que se trata en el Pontifical Romano (Parte III, *Degradationis forma*). El clérigo mayor degradado queda reducido al estado laical sin obligación de rezar el breviario, pero sujeto siempre a la ley del celibato (cáns. 135 y 213); d) *ipso iure*, cuando un subdiácono o un clérigo obtiene dispensa para contraer matrimonio; en este caso aunque en el rescripto no se diga nada se entiende *ipso iure* reducido al estado laical (p. ej., cáns. 1043, 1044).

El clérigo menor queda reducido al estado laical: a) *ipso iure* (cáns. 132, § 2; 136, § 3; 141, § 1-2; 669, § 2); b) por *voluntad propia* (can. 136, § 2); c) por *decreto del Ordinario* (cuando se encuentra que es inepto para la vida clerical); d) por *sentencia* (por ej., can. 2305, § 3), aunque generalmente los medios que se usan son los primeros, que son más sencillos.

3. Efectos. - La situación jurídica del clérigo reducido al estado laical es la siguiente: a) pierde todo oficio, beneficio, privilegio y derecho como clérigo; no puede vestir el hábito eclesiástico (can. 213, § 1); b) el *clérigo* mayor queda liberado de las obligaciones del clérigo, salva la del celibato, a no ser que se encuentre un defecto de libertad en la ordenación cuando se trate de un ordenado bajo el influjo de un temor grave e injusto (cánones 214, 213, § 2). *Vio.*

BIBL. — F. Kober, *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des Kirchlichen Rechts historisch-dogmatisch dargestellt*, Tübingen, 1867; J. Chelodi y V. Dalpiaz, *Ius pœnale*, Tridenti, 1935, p. 68 ss.

REFLEJO. — 1. Generalidades. - Las actividades del organismo humano pueden dividirse en tres grandes categorías: reflejas, instintivas, voluntarias.

Las *actividades voluntarias* se refieren a los actos, conscientes y racionales realizados con la previsión de lograr un fin determinado y de los medios necesarios para lograrlo; éstas son propias del hombre. Las *actividades reflejas* (de las cuales nos ocuparemos particularmente) son reacciones motorias o de otra naturaleza, prontas, siempre involuntarias, más aún, inconscientes, determinadas a menudo por estimulaciones simplicísimas de un grupo circunscrito de terminación nerviosa; se trata de propiedades comunes a todos los organismos vivientes, pero particularmente desarrolladas en los dotados de sistema nervioso. Las *actividades instintivas* ocupan una posición intermedia entre las iniciativas voluntarias y las reacciones reflejas, asemejándose a estas últimas por su invariabilidad y por el modo rápido y preciso con que suceden a los estímulos adecuados, mientras que por su complejidad y porque en el hombre pueden desempeñar también funciones psíquicas conscientes (percepciones, emociones, etc.) se levantan decididamente por encima de los reflejos.

Los ejemplos más ilustrativos de los verdaderos instintos nos los proporcionan ciertos insectos (abejas, avispas, hormigas) que desde su nacimiento poseen la capacidad de realizar una vasta serie de operaciones complicadas; capacidad hereditaria, congénita, inmutable, extraña a cualquier amaestramiento, a cualquier experiencia, que hace obrar a los animales según un plan preestablecido para conseguir un fin determinado y sin que ellos tengan conciencia ni del fin a lograr ni de los medios de que se han de servir. Ejemplos realmente admirables, pero en el fondo, no mucho más extraordinarios que el modo con que el organismo se forma de una célula o que el modo con que automáticamente se desenvuelven las múltiples y coordinadas funciones de la vida vegetativa.

Muy afines a las actividades reflejas son los *tropismos*: término con el cual se entienden las orientaciones que asume el cuerpo de un ser hacia la dirección con que los estímulos físicoquímicos (luminosos, térmicos, etc.) atacan las partes del cuerpo aptas para

recibirlos. Según Loeb y otros biólogos los movimientos de los animales inferiores dependen todos de la dirección e intensidad de los estímulos ambientales.

2. Esquema de las actividades reflejas. Un estímulo, p. ej., sensitivo, determina en una *neurona aferente* (v. *Funcionalidad cerebral*) una excitación que recorre la neurona estimulada de una extremidad a otra hasta sus últimas terminaciones neuríticas. De aquí el estímulo se transmite a las terminaciones dendríticas de una *neurona eferente* y después de haberla recorrido en toda su extensión, llega al órgano efector, p. ej., un músculo, y da lugar a una reacción motriz. Esta cadena de dos neuronas, la una aferente o centrípeta y la otra eferente o centrífuga, constituye un *arco diastáltico* o *arco reflejo* y *r.* se llama la reacción provocada de este modo. No todos los reflejos son tan simples. En la mayor parte de los casos entre las dos neuronas citadas se intercala una intermedia (o más de una siempre dispuestas entre sí en cadena, con mutuas relaciones de contigüidad) y esta tercera neurona tiene la función de recibir la excitación de la primera y transmitirla a la segunda.

Uno de los reflejos más elementales y más conocidos que recordamos, a título de ejemplo ilustrador, es el reflejo rotúleo: estimulando con un golpe de martillo el tendón existente bajo la rótula el estímulo sensitivo recorre las fibras sensitivas del nervio crural, llega a un centro situado junto al tercer segmento lumbar de la medula espinal, después por medio de la vía eferente, constituída por las fibras motorias del nervio crural, se dirige al músculo cuadríceps femoral y determina su brusca contracción que hace extender involuntariamente la pierna. La duración del r., esto es, el intervalo de tiempo entre la percusión y la respuesta motoria es muy breve, alrededor de una cincuentésima de segundo.

En cuanto a la naturaleza de las modificaciones particulares que recorre las neuronas vehículos de los reflejos no la conocemos, e ignoramos igualmente el modo con que la sensación se elabora en ella y se transforma en excitación motriz.

3. Clasificación de los reflejos. - Los reflejos se pueden dividir en musculares, secretivos, vegetativos, coordinados, condicionados.

Llamamos r. *musculares* los que se manifiestan con la contracción de los músculos voluntarios. Divídense en dos grandes categorías según que los estímulos que los provocan provengan o no de los mismos músculos; en el primer caso hablamos de reflejos *propioceptivos* y en el segundo de reflejos *exteroceptivos*. Los reflejos propioceptivos comprenden a su vez reflejos cinéticos y reflejos estáticos. Se llaman *cinéticos* los reflejos que se resuelven en el movimiento de un miembro o de un segmento (y comprenden los reflejos tendíneos y los tendíneoperiósteos, llamados así porque pueden provocarse con la percusión del tendón de un músculo o del punto en que se inserta en el hueso); dícense *estáticos* los reflejos consistentes en una contracción tónica que tiende a fijar el miembro en una posición determinada (y comprenden los reflejos de fijación, de oposición, de alzamiento, etc.). Los reflejos exteroceptivos se provocan generalmente estimulando los tegumentos de la correspondiente área reflexógena (o sea, de la región de la superficie del cuerpo que estimulada da lugar a un reflejo determinado); éstos se subdividen en cutáneos y mucosos, según que para producirlos haya que estimular un trozo de piel o de mucosa.

En los reflejos *secretivos* la respuesta no se traduce en un movimiento, sino en la secreción de alguna glándula. Es típico ejemplo de estos reflejos la secreción de las glándulas salivares por efecto de un estímulo gustativo.

Dícense reflejos vegetativos los que se exteriorizan en el ámbito del sistema nervioso vegetativo (v.). Pueden interesar la vasomotilidad, la secreción sudoral, la pilomoción, el ritmo de los latidos cardíacos y de la respiración, etc.

Los reflejos *coordinados* son actos más complejos que los que hemos considerado al principio, ya que los movimientos provocados por un estímulo interesan a muchos músculos de diferente acción y dan a estos movimientos un carácter de coordinación, como si fuesen destinados a un fin determinado. Típico ejemplo de r. coordinado es el de rascarse que se provoca en el perro descerebrado: la estimulación del dorso de este animal suscita un complejo movimiento de rascarse destinado a alejar el estímulo molesto. La mayor parte de nuestras acciones automáticas pertenece a estos reflejos coordenados (o a los reflejos condicionados de que hablaremos en otro lugar): así el movimiento de retracción de un miembro para sustraerle a un estímulo doloroso, el golpe de la mano que espanta una mosca, el conjunto de movimientos sólo aparentemente desordenados, que aparecen después de haber tropezado, en la tentativa de

restablecer el equilibrio. Estos y otros numerosísimos reflejos coordinados representan reacciones muy ventajosas para el organismo, ya que le permiten defenderse automáticamente sin que entren en juego los mecanismos de las respuestas voluntarias, los cuales, por ser más lentos, resultarían casi siempre inútiles.

De los reflejos condicionados, particularmente importantes en relacion con nuestra actividad, hablaremos en otra voz dedicada a ellos.

4. Patología de los reflejos. - Dado que conocemos con suficiente exactitud las vías —centripetas y centrífugas— de los reflejos, y sabemos igualmente que se modifican diversamente en las diversas neuropatías, se eliminan cuando cualquier proceso morboso interrumpe el arco diastáltico, se exaltan cuando llega a cesar la influencia inhibidora que los centros motores corticales ejercen sobre las actividades reflejas (cuyos arcos diastálticos son preferentemente medulares), etc., es fácil comprender el grandísimo interés semiológico de los reflejos. En efecto, de sus condiciones el clínico saca fundamentales elementos de juicio sobre la sede y el tipo de las enfermedades nerviosas.

Así para dar sólo algún ejemplo más notable en las afecciones de la neurona motriz central (v. *Parálisis*) los reflejos cinéticos cuyo arco diastáltico pasa por debajo de la lesión resultan exagerados, en tanto que el reflejo plantar —r. exteroceptivo consistente en el sujeto sano en la flexión del dedo pulgar del pie por estimulación de la planta— se invierte, esto es, la misma estimulación produce la extensión dorsal del pulgar (signo de *Babinski*). El r. pupilar fotomotor (restricción de las pupilas por un estímulo luminoso) desaparece en ciertas enfermedades neuroluéticas. Para la conservación de la correcta posición del cuerpo en el espacio entran en juego numerosos reflejos estáticos de sede preferentemente mesencefálica, cuya disfunción determina más o menos graves trastornos del equilibrio. En la neurastenia toda la reflectividad suele exaltarse.

5. Organización y disolución de los reflejos. - Es éste un capítulo de la fisiopatología del sistema nervioso que tiene para nosotros particular interés, ya que nos ilumina sobre muchos aspectos de nuestra actividad.

En el recién nacido un estímulo que le moleste en cualquier parte del cuerpo desencadena un complejo de movimientos desordenados e incongruos. Con el tiempo las reacciones motrices se van haciendo cada vez más limitadas y ordenadas. El r. adquiere así gradualmente los caracteres de una respuesta coordenada y adecuada al objeto de alejar el estímulo nocivo. El r. se organiza y esta organización es el fruto de un progresivo madurar y diferenciarse de las estructuras medulares, así como de la intervención de los centros reguladores supraespinales (mesencefálicos, cerebrales, corticales, etc.) que en condiciones fisiológicas normales ejercitan una función inhibidora y coordinadora sobre los centros nerviosos subordinados.

En particulares condiciones morbosas esta organización de los reflejos sufre una disolución y por efecto de la llamada *liberación* de los centros inferiores del control de los superiores, la reflectividad readquiere aquella autonomía (hecha generalmente de exaltación y de desorden) que había perdido en su desarrollo. Esta liberación explica muchos síntomas neurológicos. Entre estos fenómenos de liberación se han de recordar no sólo la ya citada, exaltación de los reflejos cinéticos en las lesiones de la neurona motriz central, sino también otras muchas distonías e hipercinesias y muchos de los fenómenos que se observan en el ataque epiléptico (v. *Epilepsia*).

6. Juicio moral. - Es evidente que todas estas reacciones de los reflejos no son voluntarias y por lo tanto no son imputables. La voluntad, sin embargo, puede ejercitar incluso en los reflejos una cierta eficacia indirecta, esto es, en causa, evitando, p. ej., la ocasión de ciertos estímulos, curando las deficiencias del organismo. *Riz.-Pal.*

BIBL. — M. Gozzano, *Trattato delle malattie nervose*, Milano, 1946; F. Raffaele, *Istinto*, en EI, XIX, 667.

REFLEJO CONDICIONADO. — 1. Introducción. - Entendemos por r. condicionado la determinación de una relación nueva —ocasional o experimentalmente adquirida— entre un estímulo determinado y una respuesta que anteriormente no tenía ningún vínculo directo con aquel estímulo. El r. condicionado se distingue por lo tanto netamente de los reflejos comunes (reflejos absolutos o incondicionados), los cuales son las reacciones a un determinado estímulo que se produce necesariamente, siguiendo un determinismo constante.

Así, para citar un ejemplo, la percusión del tendón de la rótula (estímulo absoluto) produce el conocido reflejo rotúleo (v. *Reflejo*), que es un reflejo absoluto. Pero si al mismo

tiempo que producimos la percusión hacemos sonar una campanilla (o encendemos una luz o producimos en el sujeto otro estímulo condicional que de suyo no tiene ninguna influencia en la determinación del movimiento reflejo de la pierna), entonces después de cierto número de asociaciones de estas dos excitaciones la sola excitación auditiva (o visiva, etc.) estará en condiciones de producir el reflejo rotúleo sin que sea necesario tocar el tendón: y éste será el reflejo rotúleo condicionado. Otro ejemplo: la suministración de alimento produce insalivación (reflejo absoluto; después de haber asociado repetidamente a esta suministración un sonido determinado (u otro estímulo de suyo indiferente), bastará reproducir este sonido para que se verifique el reflejo salivar condicionado.

Es ya conocido el gran valor de los reflejos condicionados desde el punto de vista biológico (entendido este término en la más amplia expresión). De hecho el animal recién nacido posee un pequeño número de reflejos absolutos (número que depende a su vez del grado de madurez del sistema nervioso en el momento del nacimiento) y su sucesiva y gradual adaptación al ambiente está en función tanto de nuevos y cada vez más complejos y organizados reflejos absolutos, como sobre todo de una enorme cantidad de reflejos condicionados que regulan o dirigen todo el comportamiento del animal en las diversas etapas de su vida ulterior.

Los reflejos condicionados no son constantes e invariables como los absolutos; su variabilidad y relativa labilidad por otra parte no son un defecto, más bien constituyen el principal elemento de su fundamental importancia biológica, dado que sólo de esta manera el animal está en condiciones de luchar y reaccionar victoriosamente con las condiciones siempre mudables del ambiente. Sólo el proceso de condicionamiento permitiría (Watson, etc.), al animal modificar sus reacciones comportamentales, ya que en la base del llamado *comportamentismo* (o a la americana *behaviorismo:* doctrina psicológica moderna que se propone a estudiar objetivamente la conducta de los organismos) está principalmente la acción de los reflejos condicionados, en cuanto que tal conducta es determinada en parte por reacciones a estímulos externos no aprendidas, esto es, innatas (los reflejos absolutos y los instintos: las modalidades hereditarias de respuesta), y en parte bastante mayor por reacciones aprendidas con el procedimiento de los reflejos condicionados.

2. Datos históricos. - La doctrina, la prácca y la misma denominación de los reflejos condicionados están ligados indisolublemente desde hace 60 años al nombre del fisiólogo ruso Ivan Petrovic Pavlov, habiéndose extinguido ya el eco de las polémicas suscitadas en los primeros años de este siglo entre Pavlov y el neurólogo ruso W. Bechterew sobre la prioridad de la concepción de estos reflejos, sobre el método mejor de provocarlos y sobre su nombre. Nos bastará recordar aquí que Bechterew inició sus investigaciones experimentales de reflexología condicionada hacia 1885 y adoptó los términos de reflejo asociativo o reflejo asociado para definir las reacciones descubiertas por él. Hacia 1899 Pavlov, inspirándose en cierto modo en antiguas y agudas investigaciones sobre la actividad cerebral realizadas antes de 1863 por I. Sechenov, reconocido como padre de las fisiología rusa, inició las investigaciones sobre los reflejos condicionados salivares y sucesivamente durante casi cuarenta años las fué profundizando y completando con el auxilio de numerosos alumnos, construyendo así realmente el moderno edificio de los reflejos condicionados.

Estos últimos se denominan también reflejos *adquiridos* o reflejos de *adquisición*, reflejos *individuales* y con un término más genérico, reflejos *psíquicos*.

3. Propiedades fundamentales, dinámica y ley de los reflejos condicionados. - Un r. condicionado puede ser obtenido mediante los estímulos más dispares: visuales, auditivos, táctiles, etc. Pero es indispensable que se desarrolle sobre la base de un reflejo preexistente, sea absoluto o no: la estabilización de un r. condicionado no es nunca espontánea. Los más diversos órganos (corazón, sistema vasomotorio, pupila, músculos, glándulas, etc.) pueden ser *órgano ejecutor* de los reflejos condicionados. Por comodidad y uniformidad de técnica se han utilizado sobre todo a partir de Pavlov las glándulas salivares, estudiando la cualidad e intensidad de las respuestas según el número de las gotas de saliva destiladas por una cánula oportunamente colocada.

Un r. condicionado se determina tanto más fácilmente, en igualdad de condiciones, cuanto más vivo sea el reflejo absoluto y cuanto más elevado sea el nivel de intensidad, duración y frecuencia que alcancen los estímulos.

Las principales propiedades de los reflejos condicionados son las siguientes:

a) *Especificidad:* un r. condicionado que haya sido constituído mediante un determinado sonido no puede ser provocado por estímulos táctiles, olfativos, etc., ni menos por un sonido de tono o timbre distinto del que determinó el condicionamiento.

b) *Adición:* si no se establecen dos reflejos condicionados (uno, p. ej., con un sonido y el otro con una luz de color) que tengan ambos el mismo órgano ejecutor, la simultánea aplicación de dos estímulos tiene por efecto una respuesta más enérgica que representa la suma de los dos reflejos.

c) *Estabilidad:* cualquier r. condicionado con el tiempo se debilita hasta llegar a desaparecer. Sin embargo, mediante nuevas asociaciones del estímulo condicionado al estímulo absoluto vuelve a aparecer con especial solicitud como si la precedente formación del reflejo hubiese trazado en las vías nerviosas un surco indeleble.

d) *Extinción:* la frecuente repetición de cierto estímulo condicionado sin que le acompañe nunca el estímulo absoluto llega al agotamiento del r. condicionado. La misma extinción es específica y se refiere sólo a aquel determinado r. condicionado.

Los procesos más importantes que intervienen en la dinámica de los reflejos condicionados consisten en fenómenos de:

a) *Estimulación:* primer e indispensable factor de cualquier actividad biológica.

b) *Inhibición:* transitoria debilitación y anulación de todos los reflejos condicionados o de algunos solamente; proceso activo producido por la agregación de un nuevo estímulo al condicionado habitual (inhibición externa), o determinado por la excesiva brevedad de los intervalos entre las aplicaciones sucesivas del estímulo condicionado o por otras peculiaridades de la técnica reflexológica (= inhibición interna).

c) *Diferenciación:* importante forma de inhibición interna, correspondiente a la especificidad ya recordada. Si por ejemplo se trata de establecer un r. condicionado por un sonido de 80 vibraciones, este reflejo aparece al principio con otros sonidos de más o menos vibraciones para fijarse al fin en el sonido escogido mientras que los demás pierden su eficacia. De este modo podemos apreciar la mayor o menor delicadeza con que un organismo percibe los fenómenos ambientales, los distingue el uno del otro o, como se suele decir, los analiza.

d) *Desinhibición* es la inhibición de la inhibición, y se conoce también bajo el nombre de *contrainhibición* o *liberación*.

e) *Irradiación*.

f) *Concentración:* tanto la estimulación como la inhibición independientemente del estímulo usado se irradian primero sobre toda la superficie de la corteza cerebral, para concentrarse al fin en un solo punto de ella. De aquí la generalización y la diferenciación del r. condicionado.

g) *Inducción recíproca:* el efecto de un estímulo condicionado excitador (o inhibidor) aumenta si se le aplica inmediatamente después de un estímulo condicionado inhibidor (o excitador). El fenómeno es de gran importancia para la funcionalidad cortical, ya que impide el proceso de irradiación.

Acerca de las llamadas *cadenas de reflejos condicionados* se sabe que en tanto que en el perro es posible fijar un r. condicionado de *segundo grado* (o sea, elaborar un r. condicionado partiendo de un r. condicionado ya constituído) y fijar uno de *tercer grado*, aunque sólo excepcionalmente y de una manera irregular, en el hombre estos superreflejos o reflejos condicionados de orden superior se multiplican de una manera casi indefinida (Bechterew). Con esto se comprende cómo se puede construir un verdadero edificio de reflejos: de donde la deducción, ciertamente arbitraria, de algunos autores, según los cuales toda la actividad aparentemente espontánea del hombre no es otra cosa que una necesaria cadena de reflejos condicionados.

4. Algunos problemas de neurofisiología y de psicología a la luz de los reflejos condicionados. - No podemos decir todavía que hayan sido establecidos con seguridad los fundamentos de la doctrina reflexológica; entre otras cosas es todavía incierta la vía aferente del r. condicionado. La misma diferencia establecida por Pavlov y por los otros notables autores de reflexología condicionada entre reflejo absoluto y r. condicionado dista mucho de haber sido probada.

Además la experiencia enseña que las conclusiones permitidas por los hallazgos obtenidos en una determinada especie animal no son nunca aplicables con toda exactitud a otras especies. Tanto menos podemos aplicar indistintamente al hombre las conclusiones reflexológicas adquiridas estudiando los animales, porque a la misma larga serie de factores que influyen en la formación de los reflejos condicionados experimentales y que justifican su variabilidad desconcertante (con-

diciones ambientales, cansancio, proximidad o no del alimento, etc.) se agregan otros muchos más propios del hombre (cansancio mental, sugestionabilidad, carga emotiva, interés mayor o menor prestado por los individuos a la investigación, etc.). Estos y otros elementos, tal vez de menos consideración, referentes a las condiciones interiores de los diversos individuos justifican la perplejidad en asuntos de reflexología humana de muchos autores, de los cuales no pocos con razón dudan que pueda establecerse una relación entre la inteligencia y la réflectividad condicionada.

Por otra parte, los reflejos condicionados conservan una gran importancia en el estudio de la funcionalidad cortical humana y representan un delicado y precioso reactivo de notable valor en neurofisiología y en clínica neuropsiquiátrica. Bástenos mencionar los progresos hechos con el método de los reflejos condicionados no sólo en la fisiología comparada del sistema nervioso, sino también en el ámbito de la neurofisiología y de la psicología humana: desarrollo de la actividad sensitivosensorial y de las percepciones en el lactante, proceso de formación del lenguaje, educación del niño, leyes mnemónicas, problemas comportamentales, etc.

Nos limitaremos aquí a examinar muy concisamente a la luz de la reflexología condicionada, el aprendizaje, el sueño y las neurosis: asuntos importantes en sí y también en relación con la moral.

a) *Reflejos condicionados y aprendizaje.* Como hemos señalado al principio para muchos reflexólogos y behavioristas la reflexología condicionada, el aprendizaje, el comportamiento y la conducta, son en el fondo una misma cosa: en el sentido de que los reflejos condicionados son la base de todas las actividades humanas. Es necesario agregar, sin embargo, en relación con el aprendizaje que està concepción es totalmente insuficiente para explicarnos el complicado proceso de aprender. De hecho este proceso no es simplemente pasivo, sino que en él hay mucho de activo (recordemos, p. ej., el factor voluntad de aprender) que se sale del proceso del condicionamiento. En suma, el r. condicionado es una entre las causas del aprender, pero no es su única causa. Sin embargo, el uso de los reflejos condicionados en psicotecnia (selección y orientación profesional, etc.) y en pedagogía puede ser muy provechoso y sus resultados se encuentran en las primeras aplicaciones que de ellos se van haciendo.

b) *Reflejos condicionados, sueño, hipnosis.* Para Pavlov y sus discípulos el sueño y la inhibición interna son un fenómeno único e igual. Se ha demostrado también (Krasnogorsky) que la tendencia a la inhibición aumenta hacia la tarde y que este aumento concierne preferentemente a la vista y el oído; por lo tanto, la irradiación estable de la inhibición —el sueño— parte de los centros ópticos y acústicos, tal vez por estar más fatigados. Nótese, sin embargo, que hoy, después de las investigaciones de otros notables autores sobre la función hipnica diencéfalomesencefálica, no se puede ya concebir el sueño como un fenómeno limitado a la corticalidad; de él participan igualmente otros importantes mecanismos endocrinovegetativos.

En la irradiación a toda la corteza de un proceso inhibitorio de baja tensión ocurre con frecuencia que persiste un punto despierto: un foco de excitación mediante el cual el experimentador mantiene sus relaciones con el animal y puede despertarlo fácilmente estimulando las terminaciones nerviosas que llegan a aquel punto determinado. Este interesante fenómeno encuentra una evidentísima relación con aquellos estados especiales que se verifican espontánea o artificialmente en el hombre y que se llaman respectivamente *sueño parcial* e *hipnosis.* De hecho en el primer caso el despertar se obtiene preferentemente por un estímulo particular (p. ej., el gemir del niño para la madre), en tanto que otros estímulos más intensos, pero de otro género, no consiguen interrumpir el sueño. En el caso de la hipnosis el sujeto está sólo en relación con determinadas señales del hipnotizador.

c) *Reflejos condicionados y neurosis.* En el curso de sus investigaciones Pavlov tuvo ocasión de estudiar las neurosis experimentales. Vió (y este fenómeno ha sido ampliamente confirmado) que no rara vez, durante la elaboración de un r. condicionado, el perro —hasta entonces tranquilo y dócil— se mostraba intranquilo, ansioso o por el contrario torpe y soñoliento de modo que no se le podía utilizar, a veces por muchos meses, en las experiencias reflexológicas. La razón es que éstas, por haber sido conducidas de un modo impropio o por efecto de una particular constitución del animal habían determinado un desequilibrio a cargo de la actividad nerviosa superior. Pavlov pudo demostrar igualmente que en los perros constitucionalmente excitables (y que corresponden al temperamento

colérico de Hipocrates) la inhibición era muy reducida y fácilmente el animal se ponía desenfrenado y nervioso durante las experiencias, mientras que en los perros de tipo débil (correspondientes al hipocrático temperamento melancólico) la neurosis determinada por la prevalencia del proceso inhibitorio, tenía preferentemente características depresivas. La primera forma, que Pavlov llamó hiperestenia, era de breve duración y curaba bien con el reposo y con fuertes dosis de bromuro; la segunda, a la que el autor reservó el nombre de neurastenia, tenía un largo curso, curación incierta y sólo por medio de pequeñas dosis de bromuro asociadas con cafeína.

Se ven aquí las relaciones sintomatológicas existentes entre estos dos tipos de neurosis experimental y, respectivamente, la neurastenia heretística y la neuropsicastenia del hombre. No puede excluirse que entre las causas de las neurosis humanas existen factores patógenos ambientales que han desequilibrado parcialmente la funcionalidad cerebral obrando con el mecanismo de reflejos condicionados impropios (estimulaciones anormales, excesivas inhibiciones y similares).

5. CONSIDERACIONES CRÍTICAS. - En el curso de este estudio no hemos dejado de hacer reservas y de presentar algunas críticas a la doctrina de los reflejos condicionados, especialmente con relación a ciertas deducciones extremistas que no parecen totalmente justificadas. Permítasenos ahora repasar este asunto, de sumo interés ético y práctico, ya que la importancia de la reflexología es grandísima y por otra parte los problemas de orden moral a que puede afectar (p. ej., el libre albedrío) son tan graves y de tanto interés que no nos es lícito limitarnos a una breve referencia. Hace un siglo escribía Sechenov: «todos los actos de la vida consciente e inconsciente son reflejos desde el punto de vista de su mecanismo» y esta posición ha sido rígidamente mantenida por Pavlov y por casi todos los demás reflexólogos. Por su parte el behaviorista Watson sostenía: «los más complicados de nuestros hábitos adultos son explicables como cadenas de simples respuestas condicionadas» Es por lo tanto comprensible que una larga corriente de autores, bajo el impulso de estos maestros, haya considerado y considere resuelto en sentido puramente mecánico el problema de la actividad psíquica humana, la cual según ellos estaría toda ella constituída simplemente por reflejos condicionados, generalmente de orden superior. La conducta individual, aun en sus aspectos sociales, estaría exclusivamente condicionada a una serie complicada de reflejos; todo nuestro mundo psíquico (pensamientos, juicios, elaboraciones científicas, fantasías de arte, etc.) sería sólo una cadena de reflejos, un edificio de reflejos, perfectamente explicable con la investigación reflexológica.

Pero contra esta concepción claramente materialista de la actividad psíquica han surgido numerosos autores que han señalado su excesiva unilateralidad y limitación. Recordemos solamente al holandés Buytendijk y al P. Gemelli que con palabras diversas juzgan insostenible la idea de que el reflejo sea el fenómeno fundamental de toda función nerviosa: no existen *reacciones*, sino *acciones*, escriben ellos y la inteligencia no es una serie de reflejos aislados, sino que «consiste en la facultad de producir acciones espontáneas, que tienen una configuración diferenciada, esto es, de obrar racionalmente, de adaptarse a las mudables condiciones ambientales y de dirigir la actividad hacia un fin. La constitución biológica del individuo es mucho más complicada que cualquier cadena mecánica de reflejos.

En cuanto a los reflejos condicionados pavlovianos, nota Küppers con razón que entre la salivación y el estado psíquico del apetito existen las mismas relaciones que entre la secreción de las lágrimas y la tristeza: lo cual destruye totalmente el castillo de ilaciones construido por Pavlov sobre sus importantes experiencias. Los reflejos condicionados son demasiado artificiosos y —lo ha demostrado Lenz en el hombre, invitando a los sujetos a señalar sus impresiones a medida que se iba realizando el experimento— son bastante más tórpidos y estereotipados que el dato de la conciencia, de manera que son absolutamente inadecuados para el estudio integral del psiquismo humano. Naturalmente no negamos con esto la importancia de los reflejos condicionados en lo que concierne a la actividad psíquica, sino que se niega su exclusividad. «Es cierto, escribe Molhant, que los reflejos condicionados de orden superior tienen una considerable importancia en la vida psíquica y constituyen precisamente la base de nuestra actividad psíquica en cuanto ésta es dominada por el hábito. Pero junto a ella hay en el hombre otra en que la función asociativa cerebral va regida no por las respuestas más o menos fatales de la condicionalidad, sino por la conciencia y la libre voluntad: es la actividad psíquica superior,

o sea, de adaptación consciente y voluntaria, con su carácter inherente de perfectibilidad infinita para el presente y el futuro.»

Concluyendo y resumiendo: si el método ingenioso y realmente fisiológico de los reflejos condicionados conserva gran importancia para el análisis y la interpretación de muchísimos procesos de la actividad cerebral, las funciones psíquicas realmente superiores se salen de los límites de las leyes y de la práctica del condicionamiento.

Se trata de un patrimonio realmente exclusivo del hombre, constituido por la conciencia, el raciocinio y la voluntad. Y si algunos fautores a ultranza de la llamada psicología objetiva llegan a negar la conciencia moral, las especulaciones puras del espíritu y el libre albedrío, esta negativa no es racional: de hecho quedarían de este modo inexplicables los trazos más característicos de la personalidad humana, de suerte que cualquier conclusión a la que se quisiera llegar partiendo de estas exclusiones sería necesariamente equivocada. *Riz.*

BIBL. — W. BECHTEREW, *La psychologie objective*, París, 1913; A. GEMELLI, *Lo studio del comportamento in psicologia*, en *Scientia*, A. XXX (11, 1936); W. S. HUNTER, *The psychological study of behavior*, en *Psychological review*, XXXIX (1932); PONTY, *La structure du comportement*, París, 1945; J. PAVLOV, *I riflessi condizionati*, Torino, 1950; G. H. S. RAZRAN, *Conditioned responses: An experimental study and theoretical analysis*, en *Arch. of psychol.* (1935), n. 191; A. TILQUIN, *Le behaviorisme. Origine et developpement de la psychologie de reaction en Amérique*, París, 1942; J. B. WATSON, *Behaviorism*, Nueva York, 1930.

REFORMISMO. — 1. NOCIÓN. - Esta palabra se puso de moda especialmente cuando surgió en el seno del partido socialista, hacia el fin del siglo pasado, una tendencia a abandonar los motivos revolucionarios y adoptar el uso de medios legales para alcanzar el fin de transformar el estado burgués en estado socialista: influir sobre la opinión pública, obtener la mayoría en el parlamento, iniciar y desarrollar una legislación social, y llegar así, gradualmente, a un nuevo régimen.

2. EL R. DESDE EL PUNTO DE VISTA MORAL. El r. es por lo tanto un método y puede ser adoptado por cualquier partido o movimiento político independientemente del contenido de su programa. Se opone, por lo tanto, al concepto de revolución (v.), que implica una rotura violenta con el régimen anterior y el uso de la fuerza más que de la persuasión pacífica. Es evidente que el método de sucesivas reformas llamadas a realizar las mutaciones que el bien común exige para la vida de un pueblo es el método más razonable, más conforme a la humanidad y más útil al cuerpo social; y sería deseable que fuese practicado siempre. Es signo de madurez civil y política. El oponerse por prejuicio o por interesado apego al *statu quo*, a las reformas que un estudio honrado y profundo de la situación reconoce y declara oportunas, el querer volver siempre y a cualquier costa a una restauración, es una culpa grave, en cuanto constituye de suyo una ofensa a la justicia social y arrastra los ánimos exasperados a reacciones violentas, peligrosas siempre para la vida civil. Por otra parte, no es menor culpa predicar el método de la violencia denigrando sistemáticamente el r. como una actitud hipócrita o un signo de ineptitud. *Boz.*

BIBL. — C. CURCIO, *Riformismo*, en *Dizionario di politica*, IV, p. 57; W. MATURI, *Riformismo*, en EI, XXIX, 307; F. D. OLMO, *Principi e principii riformatori nel sec. XVII*, en *Rivista d'Italia* (1914); L. BULFERETTI, *La restaurazione*, en *Questioni di storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, Milano, 1951.

REGALÍAS. — 1. NOCIÓN. - Desígnanse con este término los gajes o provechos que además de su sueldo perciben los empleados en algunas oficinas, es decir, gratificaciones en dinero o propinas por parte de los clientes. De estos dos últimos términos es más amplio el primero, que se extiende a las remuneraciones eventuales por parte de la empresa o de los jefes o superiores, y más restringido el segundo, que suele emplearse comúnmente sólo cuando se trata de donativos a empleados inferiores.

La r. puede ser lícita o ilícita.

Es *lícita* cuando se trata de un premio o de una simple manifestación de liberalidad por parte del cliente, o constituyen una providencia definida por la ley o por contrato específico, como compensación legítima a los productores y colaboradores por la participación activa en un asunto.

Es *ilícita* cuando oculta un intento de corrupción.

En general podemos decir que aun cuando el aceptar una r. puede conciliarse con los preceptos de la justicia, los peligros a que uno se expone de incurrir en compromisos que quitan libertad de acción y de conciencia, son a menudo grandes, como es también grande el peligro de producir escándalo.

Para juzgar de la licitud o ilicitud es preciso descender al caso concreto y distinguir entre dar y recibir r.

2. R. A FUNCIONARIOS. - La regalía tiene por objeto obtener servicios y favores. Puede ser

una simple propina ofrecida a un funcionario inferior. Aunque condenable como uso y costumbre no llega a culpa mortal o a delito el darla o recibirla.

En cambio, puede llegar a serlo en las formas más graves de retribución o promesa de retribución no debida a un oficial público para que cumpla un acto de su oficio o para compensar un acto ya realizado, o peor, para que haga un acto contrario a los deberes de su oficio.

Por parte de quien recibe es verdadera culpa, ya que falta un título para esta retribución y no se puede decir que sea efecto de liberalidad: es más notable el grado de la culpa cuando se trata de hacer realizar un acto contrario a los deberes del oficio, en tanto que la forma menos grave es la compensación por un acto ya realizado. Los códigos penales consideran generalmente delictivas una u otra forma, o las tres.

Cuando por parte del oficial público existe coacción para que se den o prometan estas r., con abuso evidente de sus funciones, la culpa es bastante mayor y en el derecho penal toma la configuración de un delito especial, llamado concusión o exacción ilegal (CPE, artículo 402).

Por parte del que ofrece hay más o menos el mismo grado de culpa, si lo hace sin ninguna necesidad de defender sus intereses amenazados; en efecto, es una especie de contrato sobre cosa torpe y los dos contratantes se encuentran más o menos en el mismo plano (cfr. también en el CPE, arts. 385 ss.). La culpa del que ofrece disminuye si se ve obligado en grado mayor o menor por las circunstancias a hacer su oferta o a dar su retribución por la mala costumbre existente de que el que no obrare de esta manera, o no consigue lo que desea legítimamente, o no lo consigue en la misma medida o con la misma facilidad. No hay disminución en la responsabilidad si se pide una cosa ilícita al funcionario con retribución o promesa de la misma.

En un clima normal de moralidad pública el ciudadano no debe encontrarse nunca en estas circunstancias y la forma de defensa que se le permite frente a un funcionario que no cumple su deber ha de ser la denuncia a las autoridades superiores o a los tribunales.

3. R. A CARGOS POLÍTICOS. - Puede repetirse más o menos cuanto llevamos dicho. El objeto del trato no es aquí la evasión instrumental de la práctica, sino el influjo político, que se pone a disposición del cliente para evadir la práctica, obtener un puesto, conseguir una facilitación o evasión de la ley, etc. Este influjo político es el que se retribuye.

Si un funcionario favorece por una retribución la evasión de una ley, está obligado siempre a restituir al Estado. Está también obligado a restituir al particular si le exigió esta compensación pecuniaria. En cambio, no está obligado si el dinero se le ofreció espontáneamente.

Un oficial público de grado inferior a quien su superior ordene autorizar una evasión de la ley está obligado a resistir de todas las formas posibles. Sólo puede someterse a esta injusta disposición cuando, si se opone, se encuentra él mismo expuesto a un grave daño (v. *Favoritismo*).

4. R. CONCEDIDAS AL INTERMEDIARIO. - Si la compensación al mediador propiamente dicho se halla reconocida por la ley o la costumbre, es completamente lícita (v. *Mediación*). Si es una compensación a los agentes de publicidad, es también lícito si no excede unos límites moderados y la publicidad no altera notablemente el valor de la mercancía. Si se trata de una compensación a empleados de la firma o personas a su servicio, para acapararse el cliente (empresario o patrono) es también lícito en forma moderada, siempre que no sea un medio para comprar el silencio de los intermediarios o defraudar en el precio al cliente ignorante.

Están permitidos los tantos por cientos pedidos por los administradores de una gran empresa para asegurar la plaza a determinados suministradores, cuando la empresa o quien la representa lo permite y no se convierten en daño para él mismo (suministro de mercancías adulteradas a las que da el «visto bueno» el administrador que recibió el tanto por ciento), porque en este caso pueden considerarse como formas de completar su sueldo, de otra manera son ilícitas.

Mucho menos lícitas son las r. dadas a los miembros de una comisión encargada de la selección de proyectos, asignación de contratas, etc.

Todo esto entra dentro del caso clásico de la busca de cooperadores al mal (v. *Cooperadores [al mal]*). En estas formas existe a menudo daño a tercero y la obligación de resarcir los daños.

Para eliminar todos estos abusos que gravan la moralidad pública es necesaria una lenta pero enérgica acción de formación de la conciencia profesional individual y una

mayor vigilancia por parte de los poderes públicos. *Pal.*

BIBL. — A. MÜLLER, *La morale et la vie des affaires*, Tournai, 1951; F. BAUDHUIN, *Déontologie des affaires*, Louvain, 1944; *Regalie commerciali e buste alla luce della morale*, en *Aggiornamenti sociali*, 2 (1951), 321-330; F. VALLE, *El funcionario y la moral*, en *Fomento social* (1955), 168-187.

REGALOS NUPCIALES. — 1. NOCIÓN. - Indicamos con este término los regalos o dones que se hacen en consideración al matrimonio futuro antes de celebrarse y en favor de uno o de los dos esposos (CCE, art. 1327).

La ley aplica a estas donaciones las reglas establecidas para las donaciones en general, siempre que no sean expresamente modificadas (cfr. CCE, arts. 618 ss. y arts. 1327 ss.).

2. CASOS DE RESTITUCIÓN. - Las donaciones por razón de matrimonio son revocables solamente en los casos siguientes (CCE, art. 1333):

a) Si fuere condicional y la condición no se cumpliere (arts. 644 s.).

b) Si el matrimonio no llega a celebrarse (art. 44).

c) Si se casaren sin haber obtenido el consentimiento conforme a la regla segunda del art. 50 o anulado el matrimonio hubiese mala fe por parte de uno de los cónyuges conforme al n. 3 del art. 73 del CCE.

En conciencia si los r. nupciales son de poco valor respecto de las condiciones financieras del donante se consideran como simples donaciones incondicionadas; si son de grande valor se consideran como donaciones condicionadas al matrimonio y por lo tanto exigibles en caso de que no se celebrara el matrimonio. *Cip.-Tr.*

BIBL. — F. BLATON, *De reddendis donis sponsaliciis*, en *Collat. gandavenses*, 26 (1938), 15 ss.

REGLAS Y CONSTITUCIONES. — 1. NOCIÓN. Es el conjunto de leyes que determinan la ordenación de una religión y regulan la vida de sus miembros.

2. HISTORIA. - En sentido propio *regla* designaba el instrumento con que se trazaban las líneas; en sentido traslaticio fué usado en las disciplinas escolásticas para significar una proposición de carácter universal, fundamento de otras nociones o deducciones; en el uso jurídico significó precepto, norma a seguir para el recto gobierno de las personas. En el derecho de las religiones prevaleció esta acepción, tomando el nombre de *regla* el conjunto de preceptos que ordenaban la vida religiosa hacia la adquisición de la perfección evangélica. Hasta el s. XVI *regla* significó la legislación fundamental, característica de cada religión tal como había sido ordenada por su fundador. En este sentido se habla de las cuatro grandes reglas de S. Basilio, S. Agustín, S. Benito, S. Francisco, que hasta el s. XVI fueron tomadas como ley base de todas las religiones, pero que no tenían con frecuencia sino preceptos ascéticos y morales en muchos puntos, y debían recibir necesariamente otros complementos jurídicos a los que se dió el nombre de constituciones, con el significado de determinación de importancia secundaria frente a la regla. A partir del s. XVI el término *constituciones* fué tomado para designar indistintamente la legislación propia de las nuevas Órdenes y Congregaciones. Posteriormente estas dos palabras recibieron una significación diversa; se llamaron *constituciones* las leyes fundamentales, aprobadas generalmente por la Santa Sede, en tanto que el término *reglas* fué reservado al conjunto de determinaciones particulares, de importancia secundaria en relación con las constituciones.

3. OBLIGATORIEDAD. - El Código de derecho canónico ha sancionado el significado de estas dos palabras en el sentido de que por *constituciones* entiende las leyes fundamentales de todo instituto religioso y por *reglas* las disposiciones particulares sobre el gobierno, modo de vivir, etc., generalmente no aprobadas por la Sta. Sede.

Antes de dar a los Ordinarios de lugar el permiso para erigir una religión la Sta. Sede exige tener conocimiento de sus constituciones, debiéndose enviar a este objeto una copia de las mismas al Ordinario para comprobar que han sido redactadas en la forma debida y sobre todo que no contienen nada extraño ni menos conforme con los sagrados cánones. Más tarde, cuando el instituto pide el *decreto de alabanza*, la Sta. Sede sujeta las constituciones a una diligente revisión según la praxis de la Curia Romana. A este fin un consultor, después de un examen personal de las constituciones, propone las enmiendas necesarias o útiles a una comisión creada a este objeto; ésta a su vez envía todo el expediente a la Congregación Plenaria Cardenalicia, la cual expresa su parecer en favor o en contra; finalmente, el Sto. Padre concede el *decreto de aprobación temporal* o *definitiva*.

4. EL VALOR MORAL de las constituciones en cuanto implican la obligación de su observancia no puede ser puesto en discusión, asumiendo el religioso un solemne compromiso

de hacerlo así en el acto de la profesión religiosa (can. 593). No es fácil sin embargo precisar la naturaleza moral y la gravedad de la acción u omisión del religioso contra las disposiciones de las constituciones y de las reglas.

Dejando a un lado la exposición de las diversas opiniones se pueden establecer los siguientes principios :

A) Las constituciones, según la práctica actual de la Iglesia, como regla general, no obligan bajo pena de pecado, juzgándose leyes penales, cuya violación impone en conciencia el satisfacer solamente la pena impuesta por su transgresión.

B) Como excepción obligan las constituciones bajo pena de pecado en los siguientes casos :

a) cuando contienen normas obligatorias de la ley de Dios o de la Iglesia ; éstas son muchas porque una buena parte de las constituciones relativas al régimen, formación, profesión, clausura, las hace el Código de derecho canónico comunes a todas las religiones y obligatorias para todos los religiosos ; *b)* cuando determinan el régimen del instituto en sus normas fundamentales, en sus fines, etc., salvo dispensa de la Sta. Sede ; *c)* cuando constituyen materia de voto religioso, en cuyo caso su infracción constituye pecado contra el voto ; *d)* cada uno de los puntos de las constituciones se hacen obligatorios si son impuestos legítimamente por los superiores en virtud del voto de obediencia del cual pueden formar materia ; además si se violan por desprecio formal se comete también pecado ; *e)* si la violación y la omisión contra las prescripciones de las constituciones, cuando no obligan bajo pecado, van acompañadas de motivos malos, como pereza, escándalo, etc., la falta contra las constituciones reviste la malicia de los motivos que han inducido a su violación ; *f)* los superiores pueden y deben según las circunstancias imponer a los religiosos que faltan a las constituciones penitencias convenientes para que se mantenga firme su observancia, ya que de ésta depende la misma firmeza de la religión.

C) Finalmente, no se puede negar que toda transgresión, incluso en los casos en que no constituye pecado, contiene una imperfección positiva derivada de la conculcación de un orden jurídico que las constituciones y las reglas imponen a un determinado grupo de personas que estaban obligadas a observarlo. *Mand.*

BIBL. — A. LARRAONA, en Cpr, 14 (1933), 60 ss.; PH. MAROTO, *Regulæ et particulares constitutiones singularum religionum*, Roma, 1937; C. MAZON, *Las reglas de los religiosos*, Roma, 1940.

REJUVENECIMIENTO. — 1. NATURALEZA. Se dice r. la reparación de los efectos de una secreción interna disminuída (v. *Endocrinología*), o sea, de las hormonas producidas por las glándulas sexuales, a causa del envejecimiento del hombre.

2. MEDIOS. - Los medios empleados a este fin son : *a)* trasplantes de glándulas sexuales sacadas de una persona joven o de un animal ; *b)* ligadura de los canales deferentes de estas glándulas ; *c)* inyecciones con extractos de glándulas sexuales de animales. Estos procedimientos practicados en los hombres solamente tienen efecto en la práctica cuando se trata de envejecimiento prematuro, causado por un estado morboso de las glándulas sexuales.

3. MORALIDAD. - Si la operación tiene sólo por fin impedir el fenómeno normal de la vejez o si la curación no mira más que a recobrar o prolongar el goce de los placeres sexuales sin ninguna otra verdadera utilidad honesta, el procedimiento parece poco digno de un cristiano. En cuanto a los medios empleados para alcanzar el r. se ha de notar : *a)* el trasplante de órganos fuera de casos excepcionales es generalmente ilícito, porque comúnmente importa la mutilación de la persona de la cual se saca el órgano a trasplantar (v. *Trasplante*) ; *b)* la ligadura de los canales deferentes está en contradicción con la moral natural, ya que constituye una mutilación de la persona que sufre el r. ; *c)* la inyección con extractos no es de suyo un acto malo ; es siempre lícita si en el caso concreto no se han de temer daños para la salud o no tiene por objeto un fin pecaminoso. *Ben.*

BIBL. — L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1953, p. 174, 355 ss.

RELIGIÓN. — 1. PREMISA. - La voz religión (del latín *religio*) tiene diversos significados según las diversas voces con que etimológicamente puede ser relacionada : *relegere, relinquere, religare, religere.*

En sentido amplio r. significa el conjunto de relaciones entre el hombre y la Divinidad, relaciones morales de orden *natural* o racional (religión natural) y *sobrenatural* (religión revelada). Como ciencia es el estudio de estas relaciones teóricas y prácticas. En sentido menos amplio indica el conjunto de actos de culto que el hombre rinde a la Divi-

nidad y por lo mismo tambien el hábito moral que le inclina a tributar tales actos lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural.

Sto. Tomás reconoce en nuestra fundamental deficiencia la raíz metafísica de la r., en lo cual concuerda con las conclusiones de la etnología y de la psicología.

Esta deficiencia le hace sentir al hombre la necesidad de ser ayudado y dirigido por el Ser superior, que es Dios.

Psicológicamente la r. natural nace de la siguiente manera: el hombre con su razón elevándose de las cosas que observa llega a conocer la causa primera, Dios, y conoce que sólo Dios puede ser el primer principio y el último fin de todas las cosas y del hombre mismo; considera su excelencia, sus perfecciones infinitas, su bondad universal, siempre actual, indefectible, lo admira: siente y comprende que él mismo es objeto de esta efusión de la bondad divina, y de la admiración pasa al amor, ama a Dios y lo busca en sí y en las creaturas; del amor verdadero y sincero nace el temor reverencial, el amante teme disgustar a la persona amada, y si ésta es omnipotente, omnisciente, omnipresente y justa teme incurrir en su justa punición; de aquí nace un sentimiento en que se mezcla el conocimiento, reconocimiento, amor, temor, respeto, veneración, que es el fundamento de la virtud de la r.

2. Necesidad y utilidad de la r. - La necesidad de la r. se funda en el mismo derecho natural, como una exigencia de la naturaleza humana y del fin al cual está ordenada. La dependencia de Dios exige de la criatura racional un reconocimiento propio.

Si el fin del hombre es realmente la gloria de Dios y si de la gloria de Dios depende la misma felicidad humana, es necesario que el hombre se empeñe en procurar esta gloria de Dios.

La necesidad de la r. supone ya su utilidad, que por lo demás se puede comprobar también *a posteriori* en el equilibrio que da al hombre, impregnando todas las demás virtudes morales, entre los dos extremos de una soberbia exagerada y de un envilecimiento que conduce a la desesperación. Este equilibrio crece a medida que lo hace el conocimiento de Dios y con la práctica cada vez más intensa de la r., que se sirve de estos valores y al mismo tiempo los acrecienta.

3. Virtud de la r. - La r. como hábito moral sobrenatural es la virtud que regula el hábito de la criatura en cuanto tal hacia Dios, su Creador. Los escolásticos la consideraban como virtud aneja a la justicia cuyo objeto es dar a Dios lo suyo. Pero, siendo toda criatura, y sobre todo la criatura espiritual, en su totalidad de Dios, su creador, su santificador y su último fin, y por consiguiente su Señor absoluto, síguese que la r. inclina al hombre a restituirse integramente a sí mismo y todo lo suyo a Dios. Restitucion que se verifica esencialmente con el reconocimiento práctico del supremo dominio de Dios sobre la criatura espiritual y de la total dependencia propia de él (reconocer que Dios es todo y la criatura nada, pero no en sentido negativo, como si la criatura no existiese, sino en sentido positivo, es decir, reconociendo que la criatura todo cuanto es lo es en virtud de la omnipotencia divina). Este reconocimiento práctico con todo el conjunto de sus manifestaciones constituye el culto (v.). De aquí la definición clásica de la virtud de la r.: virtud que inclina al hombre a prestar el culto debido a Dios, primer principio de todas las cosas.

El sujeto de esta virtud es toda criatura espiritual: el mismo Jesucristo nuestro Señor en su santisima humanidad; más aun, Él es el hombre religioso por excelencia, de cuya religión participamos nosotros y en unión con el cual podemos solamente cumplir nuestro deber religioso para con Dios.

4. Obligaciones. - La obligación grave de la r. se deduce claramente de nuestra absoluta dependencia de Dios y de su supremo dominio sobre nosotros tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia. Después de las tres virtudes teologales es nuestro primer deber, más importante que ningún otro deber en el circulo de las virtudes morales.

Ha sido impuesto además positivamente, con todos sus actos, en los tres primeros mandamientos del decálogo (Éx., 20, 2-11; Deut., 5, 6-15; cfr. Mat., 4-10). La legislación eclesiástica determinó ulteriormente el ejercicio público de esta virtud (cáns. 727-910, 937-1109, 1133-1249, 1255-1321), que encuentra también un amplio campo de libre ejercicio en las diversas prácticas de piedad particular (véase *Devoción*).

5. Vicios contrarios. - Contra la virtud de la r. se puede faltar por exceso, tributando honores religiosos de una manera no conveniente o también tributándolos a personas o cosas a quienes no corresponden, o por defecto deshonrando positivamente a Dios. En el primer caso los escolásticos hablan de

superstición (v.), en el sentido genérico de la palabra, que tiene diversas subespecies en el culto indebido, en la idolatría (v.), en la adivinación (v.), en la observancia supersticiosa (v.), la cual encuentra su expresión más aguda en la magia (v.). En el segundo caso tenemos la irreligión con sus diversas subespecies: tentación de Dios, blasfemia, perjurio, sacrilegio y simonía que se tratan separadamente.

6. Influjo sobre la espiritualidad. - El concepto de total dependencia de Dios y de su absoluto señorío sobre nosotros que es el fundamento de la virtud de la religión ha inspirado amplios movimientos espirituales en la Iglesia. Baste señalar el movimiento litúrgico moderno y la escuela espiritual del oratorio francés (Card. de Berulle, Olier, Condren, etc.). *Pal.*

BIBL. — S. Alfonso, *Theol.* mor., l. 3, tr. 1, tr. 3, c. 1; F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, tr. 1; *Sum. Theol.*, II-II, q. 81-100; E. Amann, *Religion (vertu de)*, en DTC, XIII, 2306-2311; E. Janvier, *La justice envers Dieu*, París, 1908; O. Lottin, *L'âme du culte, la vertu de religion d'après St. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1920; Dignant-Willelms, *Tractatus de virtute religionis*, Brugis, 1940.

RELIGIÓN FALSA. — 1. Concepto. - Juzgada en su conjunto (como sistema de doctrinas y de ritos) es falsa toda religión que no sea cristiana; al menos en cuanto que no es la religión que Dios ha revelado y que quiere que sea practicada. Más aún, es falsa también cualquier secta cristiana no católica, en cuanto que no acepta ni realiza fielmente todo el contenido de la revelación. En cambio, considerada en sus elementos separados toda religión no cristiana y cualquier secta acatólica puede contener verdades mezcladas con errores.

2. Aplicaciones morales. - Desde el punto de vista ético la cuestión de la verdad o falsedad objetiva de una religión y de sus elementos se complica con la de la culpabilidad con que un determinado individuo se adhiere a la religión y cumple con sus ritos. El que practica de buena fe una r. falsa está excusado evidentemente del pecado que cometería el que la practica de mala fe. Esto no significa sin embargo que una r. falsa practicada de buena fe proporcione al sujeto los buenos efectos espirituales que proporciona la religión verdadera. Sin embargo, cuando un secuaz de un culto falso cumple con aquellos ritos especiales que no expresan falsedad ni son inmorales y en cambio están de acuerdo con los principios de la ley natural y de la religión natural, no parece que se haya de excluir que pueda recibir alguna utilidad espiritual.

Aun más sutil y delicado es el problema de quien está de buena fe. La respuesta se ha de dar con referencia a la conciencia de cada individuo en particular. Es razonable presumir que esté de buena fe el que vivió en ambiente donde la verdadera religión es ignorada. Se juzga generalmente imposible que un católico pueda renegar su religión y abrazar otra de buena fe. *Gra.*

BIBL. — A. Tanquerey, *De vera religione*, etc., Roma, 1931; G. Granneris, *La religione nella storia delle religioni*, Torino, 1935.

RELIGIOSO Y RELIGIOSA. — 1. Noción. El nombre de religioso es nombre genérico que se aplica a los que profesan los votos en una religión (v.). En su evolución histórica este nombre tuvo diversos significados: *a*) como regla, disciplina o norma determinada de vida que practicaban ciertos fieles en sus ejercicios y actividades; *b*) como estado de los que uniformaban su vida a una forma diversa y distinta del estado de los seglares y de la común de los simples fieles; *c*) como comunidad o asociación de fieles que constituyen un cuerpo moral y sujeto de derecho.

En su significado ordinario se llaman religiosos los cristianos, o mejor los fieles de ambos sexos consagrados a Dios en una orden aprobada por la Iglesia con los tres votos evangélicos. En el concepto del derecho canónico se entiende por religioso el que libremente asume, además de los preceptos comunes a todos los fieles, una forma de vida estable con la obligación de observar los consejos evangélicos mediante los votos de pobreza, castidad, obediencia (can. 487). Especificando, el Código de Derecho canónico denomina: *regular* al religioso que emite votos en una orden; *religioso de votos simples* al que profesa en una congregación; *monja* a la religiosa que emite votos solemnes; *hermana* o *sor* a la religiosa de una congregación.

2. Requisitos naturales y jurídicos. - Son cinco los requisitos que se requieren para obtener la verdadera noción del nombre de religioso: uno exigido por el derecho natural divino, los otros cuatro por la Iglesia. Todo cristiano ciertamente debe procurar la perfección (Mat., 5, 48); pero no deben tender a la perfección todos del mismo modo, sino según las virtudes características de su estado. Si los religiosos deben tender a la perfección en la observancia exacta de los

tres consejos evangélicos, se requiere en ellos una especial vocación divina (Mat., 19, 11). Esta vocación especial la llamamos requisito de derecho natural divino, como verdadero fundamento para ser religioso y asumir las obligaciones particulares de un estado de perfección diferente del común de los demás fieles.

Los signos de la verdadera vocación a la vida religiosa son cuatro: dos externos y dos internos; los internos son: *a*) una inclinación estable natural y más aún sobrenatural al estado religioso; *b*) una recta intención; es decir, se exige que se abrace la vida religiosa no por una consideración temporal, sino por un provecho sobrenatural. El bien que se trata de obtener en la vida religiosa debe ser la certeza mayor de la salvación eterna, el celo en procurar el bien del prójimo, el apostolado, etc.

Los signos externos de la vocación religiosa son: *a*) la ausencia de impedimentos canónicos; *b*) la aptitud física y moral para cumplir las obligaciones de la vida religiosa (cfr. can. 538). La debilidad física, la escasa inteligencia, la indecisión en la voluntad, la falta de sinceridad, etc., son todos signos negativos, esto es, de no ser llamados a la vida religiosa, o a una especie concreta de vida religiosa. Ninguno está obligado a seguir la vocación religiosa, ya que ésta es una invitación y no un precepto, y el consejo (votos religiosos) es siempre consejo. Se ha de tener sin embargo presente la conveniencia de seguir la vocación claramente reconocida, para no verse privados de muchas gracias eficaces, sin las cuales, tal vez, se cometerían muchos pecados graves y se pondría en peligro la salvación eterna.

Los cuatro requisitos que exige la Iglesia para que uno se considere religioso son: a) una *forma estable de vida*, esto es, un tenor de vida en que se persevere establemente; b) una *forma de vida en común*, la cual, si en absoluto no la requiere la esencia de la vida religiosa, de hecho sin embargo la Iglesia la prescribe para el reconocimiento válido de la religión (cfr. can. 487); c) la *observancia de los consejos evangélicos* por medio de los votos de pobreza, castidad, obediencia. La estabilidad, en efecto, la dan los votos públicos lo mismo que la fijeza del estado matrimonial es un efecto del mismo vínculo matrimonial; d) la *aprobación de la Iglesia*. Sólo la Iglesia tiene la competencia y derecho para juzgar si una forma de vida es conforme o no con la perfección evangélica.

La esencia por lo tanto del estado religioso consiste en la obligación que contraen los religiosos de tender, según su propia vocación y en común, hacia el grado más elevado de perfección al que todos son llamados mediante la observancia de los tres consejos evangélicos y las reglas determinadas de cada religión. Así podemos decir que bajo el aspecto de los votos, los religiosos son todos iguales, en tanto que se distinguen por sus diversas reglas y constituciones (v. *Religión, Orden* y *Congregación Religiosa*).

3. Admisión y noviciado. - Se entra a formar parte de una religión por medio de la pronunciación de los votos, que ha de ser precedida por un estadio preparatorio (postulantado) (v.). Tratándose de Órdenes o de Congregaciones con votos perpetuos (véase *Voto Religioso*), las mujeres en las religiones femeninas y los conversos en las masculinas han de pasar un período de 6 meses por lo menos en la condición de postulantes (can. 539-541); en las demás Congregaciones el estadio de postulantado (v.) puede existir o faltar y tener cualquier duración según lo que dispongan las respectivas constituciones. El postulantado es un período de prueba en que los candidatos exploran su propia conciencia, estudian el reglamento de la religión y dan muestra de su constancia.

En todas las religiones es necesario además el período de noviciado (v.), que sigue al postulantado donde éste existe. Éste se realiza en una casa a propósito bajo la exclusiva dirección del maestro de novicios, sin que los novicios tengan ninguna relación con los religiosos profesos. El noviciado no es válido si no se efectúa durante un año sin interrupción y después de que el novicio haya cumplido los 15 años de edad. Terminado el noviciado si el superior juzga idóneo al aspirante para la vida monástica lo admite a la emisión de los votos temporales, por regla general trienales, que pueden ser prolongados por otro trienio; concluído el período de los votos temporales el religioso, siempre que haya cumplido los 21 años, puede pronunciar los votos perpetuos o solemnes (cáns. 542-575).

No pueden ser válidamente aceptados como religiosos: *a*) los que estén inscritos en una secta acatólica (can. 542); *b*) los que no tengan la edad exigida de 15 años (can. 555); c) los que entren en religión forzados por grave temor o engañados (cáns. 103-104);

d) los casados mientras subsiste el vínculo matrimonial (can. 542); *e*) los que hubieren profesado en otra religión; *f*) aquellos sobre los cuales pese una condena por un delito grave o que puedan ser acusados de él); *g*) los Obispos, aunque estén solamente designados (can. 542); *h*) los clérigos que por juramento están ligados al servicio de una diócesis o misión durante el tiempo que abarca este juramento.

Sólo en las religiones femeninas en que se emiten votos solemnes prescribe el derecho canónico la dote (v. *Dote religiosa*) (can. 547), esto es, una suma determinada de dinero que la postulante ha de llevar consigo al entrar en el convento y que debe dejar al convento y a la religión como contribución para su mantenimiento durante su vida natural, en la religión. En las congregaciones de hermanas con votos simples la dote no es necesaria sino en la medida prescrita por las propias constituciones (can. 547, § 3).

4. Obligaciones. - Los religiosos están obligados a todas las obligaciones generales de los clérigos (cáns. 124-142), a no ser que expresa o implícitamente se disponga para ellos en otro sentido (can. 592).

Los religiosos están obligados a llevar una vida ejemplar y a participar activamente en obras de culto, penitencia y piedad. Voluntariamente se imponen la obligación de emplear determinados medios de solo consejo para lograr una especial perfección; por lo tanto, no son ya libres en la elección de los medios con que quieren llegar a la perfección, sino que están obligados a tender a ella manteniendo los votos y observando las prácticas de piedad y los ejercicios de virtud prescritos por las reglas de su instituto (can. 593). La Iglesia prescribe los medios más oportunos para la perfección religiosa, que son: la vida en común (can. 594); que el dinero y los bienes sean colocados en la caja común (canon 594, § 2); que los religiosos practiquen todos los años los ejercicios espirituales; que asistan a la Sta. Misa todos los días; que semanalmente se acerquen al sacramento de la penitencia y frecuentemente a la Sta. Comunión (can. 595); que lleven el hábito religioso dentro y fuera del convento (canon 596).

Se establecen especiales disposiciones para la observancia de los votos de pobreza (canon 594, § 2), con los bienes en común; de castidad, con la clausura (cáns. 597-607). En conformidad con la regla y con las constituciones los religiosos deben obediencia especial a los Superiores (can. 499 ss.).

En virtud del deber específico de su estado los religiosos están obligados a tender constantemente a la perfección. Un r. faltaría gravemente contra este deber si despreciase o positivamente descuidase la adquisición de la perfección.

5. Privilegios. - Todos los religiosos gozan los privilegios eclesiásticos de que tratan los cáns. 119-123 (cfr. can. 614), a saber: *a*) el privilegio de la inmunidad personal; *b*) el privilegio de la inmunidad del foro civil; c) el privilegio de conservar cuanto sea necesario para su mantenimiento conveniente dentro del propio estado; *d*) el privilegio de la inmunidad del servicio militar. Estos privilegios de estado no pueden ser renunciados por los religiosos, más aún, están obligados a reclamarlos y hacerlos valer cuanto lo permita la legislación civil de cada Estado.

Gozan de estos privilegios (como de las gracias especiales, indulgencias y privilegios directamente concedidos por la Sta. Sede a cada orden religiosa): *a*) todos los profesos de votos temporales o perpetuos, solemnes o simples; *b*) los novicios y legos (can. 614). Los exclaustrados gozan sólo de los puramente espirituales (can. 639); los secularizados y los despedidos de la Orden o Congregación pierden todos los privilegios de su religión (cáns. 640, 2385); los religiosos y las religiosas sin votos, pero que viven en común gozan de estos privilegios; pero no de los propios de los religiosos estrictamente dichos, si no tienen un derecho especial a ello (canon 680).

Un privilegio especial reservado a los regulares es el de la exención de la jurisdicción del Ordinario del lugar. En general, el privilegio de la exención se extiende: *a*) a las reglas y constituciones, ya aprobadas por la Sede Apostólica (can. 618, § 2, n. 1); *b*) al régimen interno y a la disciplina, fuera de los casos expresamente señalados por el código. Sin embargo, el Ordinario en cuanto a las religiones laicales puede y debe vigilar si se observa la disciplina según la norma de las constituciones, si hay abusos, etc. (canon 618, § 2, n. 2); *c*) a la administración de la religión; por lo tanto, no puede el Ordinario del lugar exigir ni la rendición de cuentas ni la inspección de los correspondientes registros administrativos (can. 618, § 2, n. 1), salvo los casos considerados por el código (cfr. cáns. 533, § 1, n. 1, y 549). Cesa el privilegio de la exención para con aquellos re-

ligiosos que ilegalmente se encuentren fuera de la casa religiosa (can. 616), así como para las casas no formadas (can. 617).

Con un indulto general concedido legitimamente por el Obispo cesa la obligación de una ley general (p. ej., del ayuno) aun para todos los religiosos que residan en la diócesis, salvo los votos y las constituciones propias de cada religión (can. 620).

6. Dimisión. - El r. cesa de formar parte de la religión: *a*) al pasar a otra religión, lo cual puede efectuarse sólo en virtud de un indulto pontificio (cáns. 632-636); *b*) con la salida, siempre en virtud de indulto pontificio de la religión; c) con el despido del r. (v. *Dimisión*).

En los votos temporales, cumplido el plazo de los votos, el r. queda libre para renovarlos: y por su parte la religión puede, si tiene justa causa, no consentir al r. esta renovación o la pronunciación de los votos perpetuos o solemnes (can. 637).

La Sta. Sede puede además conceder siempre a un r. el indulto de exclaustración (v.), esto es, el permiso de vivir por un tiempo determinado fuera del convento: este indulto no separa al r. de su religión, sino que permanece obligado a la observancia de los deberes que le provienen de los votos pronunciados. Pero no puede llevar el hábito de su religión, está privado de la voz activa y pasiva en las elecciones y queda sujeto al Obispo de la diócesis en que se encuentra (cfr. canon 639). La Sta. Sede puede además conceder el indulto de secularización (v.); el cual separa para siempre al r. de la religión y hace que cesen todos los derechos y deberes derivados de la profesión (can. 640).

El despido o dimisión tiene lugar *ipso facto* para todos los religiosos que se hagan culpables de una de estas tres cosas: *a*) pública apostasía de la fe católica; *b*) fuga con persona de otro sexo; c) tentativa de contraer matrimonio religioso o civil: en estos casos el Superior mayor con su capitulo o consejo basta que emita una declaración del hecho (can. 646). El despido tiene lugar por causas graves sin necesidad de un juicio formal, siempre que se trate de despedir a un r. que haya emitido votos temporales (can. 647). Pero si se trata de religiosos que hayan emitido votos perpetuos o solemnes, si son varones, su dimisión puede tener lugar sólo como consecuencia de tres graves delitos contra el derecho común de la Iglesia o contra obligaciones particulares de la religión y después de haber sido amonestados dos veces y haberse comprobado su incorregibilidad; pero si se trata de mujeres bastan algunas causas graves exteriores, esto es, que sean conocidas en el seno de la comunidad unidas a la incorregibilidad del sujeto (cánones 649-668).

El r. despedido cesa de pertenecer a la religión donde no hubiera emitido más que votos temporales: pero si hubiere emitido los votos solemnes o perpetuos, aunque pierde todo derecho dentro de la religión, incluso el de llevar el hábito religioso, sin embargo queda ligado por sus votos, salvo disposiciones particulares (cáns. 669-672). *Tar.*

BIBL. — A. De Meester, *Iuris canonici compendium*, Brugis, 1933; S. D'Angelo, *La esenzione dei religiosi*, Torino, 1929; Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, t. III. *De religiosis*, Roma, 1933; H. Rothoff, *Le droit des sociétés sans vœux*, Bruges, 1949; I. Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, Bruxelles, 1950; R. Graef, *Au service du Seigneur*, Mulhouse-Tournai, 1951; A. Tabera Araoz, *Derecho de los religiosos*, Madrid, 1948; A. Ayala Alarcón, *Diferencia entre el estado seglar y el religioso*, Madrid, 1951.

REMEDIOS PENALES. — 1. Concepto. - El delito produce, como efecto suyo esencial, una perturbación social (can. 2210, § 1, n. 1), ofende a toda la sociedad violando sus leyes, provoca escándalo, disminución de la seguridad pública, incitación al mal. La Iglesia ha afirmado esta sentencia cuando todavía en el derecho romano los delitos se dividían en privados y públicos (Paulus, Sent. V, 1, 6); síguese de aqui que el fin primario de la pena no puede ser otro que el restablecimiento del orden social lesionado por el delito. Pero la pena será el medio último e imprescindible que la autoridad podrá usar contra el autor de un delito, mientras éste puede y debe ser considerado en su fase potencial, en sus síntomas de peligrosidad.

Diciendo peligrosidad se enuncia un concepto que queda fuera del derecho penal, porque no puede hablarse de delito, si no es frente a una violación de la ley penal, como no puede hablarse de pena si no es con relación al autor de un delito; la autoridad social, a quien incumbe el mantenimiento del orden público, no sólo tiene el deber relativo al restablecimiento del orden violado, sino también la misión de proveer a aquel estado potencial próximo a la delincuencia que si no se detiene en sus síntomas probablemente llegará a la infracción de la ley con la comisión del delito. Por lo tanto, todas las leyes en cuanto tienden al orden general, al bien común, deben considerarse como medios de

prevención remota; particularmente las leyes penales consideradas en el momento de su conminación (momento normativo) tienen un fin preventivo específico constituído por la amenaza de la pena en caso de violación. Pero frente a la conciencia de algunos sujetos estos medios preventivos remotos no obtienen eficacia, ya que el sujeto se encuentra en una situación de peligro próximo de cometer el delito o también de conducta perjudicial, aunque no tienda propiamente al delito. De aquí la necesidad de establecer también medios o remedios que tiendan a combatir esta peligrosidad que en el derecho canónico se denominan *remedios penales (remedia pœnalia)*.

2. VARIOS R. PENALES. - Son: la admonición, la corrección, el precepto, la vigilancia (canon 2306). La *admonición* (v.) es una advertencia que hace el Ordinario a quien se encuentra en ocasión próxima de delinquir o que se sospecha que es reo de un delito con la determinación de lo que en concreto haya de hacer o evitar (cáns. 2307 y 2310). La *corrección* es una intimación hecha por el Ordinario a quien con su conducta, da ocasión de escándalo (can. 2308). Tanto la admonición como la corrección pueden ser secretas o públicas (can. 2309). El *precepto* (v.) es una forma más grave de prevención, porque con él se intima una norma de conducta con amenaza de pena en caso de inobservancia (canon 2310). Es más grave remedio aún la *vigilancia*, que se aplica particularmente en caso de peligro de reincidencia y también para aumentar la pena (can. 2311).

3. EFECTOS. - De los conceptos expuestos se deduce que los remedios penales no son penas: la pena es consecuencia de la acción criminal y reacción contra ella; el r. penal considera una situación de peligrosidad o de sospecha; la pena puede recaer solamente sobre hechos que constituyen delito, el r. penal es aplicable aun cuando la peligrosidad no tienda al delito (p. ej., can. 2308); la pena es una restauración del orden social lesionado, el r. penal se funda en la necesidad de la defensa social; la pena es medio represivo infligido por el juez, el remedio penal es medio preventivo, por su naturaleza administrativo, aunque puede ser infligido también en juicio (cáns. 1947-1953). Y como la peligrosidad puede manifestarse en un individuo no delincuente o delincuente, así puede distinguirse el r. penal que tiende a combatir la peligrosidad antes del delito (can. 2307) y el remedio particularmente oportuno para la peligrosidad después del delito (can. 2311).

4. COROLARIOS. - Tienen grandísima importancia los r. penales en el código: más que considerar de una parte la pluralidad de superiores (autoridades de foro externo) a los cuales incumbe la obligación de hacer observar las leyes y de otra la importancia del precepto como elemento legal del delito (canon 2195, § 2).

En conclusión, se puede decir que los r. penales en el sistema del derecho canónico corresponden a aquellos medios preventivos que en los códigos modernos se denominan medidas administrativas de seguridad. *Vio.*

BIBL. — J. BRYS, *Iuris canonici compendium*, Brugis, 1949, p. 496 ss.; V. DEL GIUDICE, *Istituzioni di diritto canonico*, Milano, 1936, p. 284 ss.; cfr. *Delito y Pena* (bibl.).

REMISIÓN DE LOS PECADOS. — 1. HECHO. Hasta su muerte existe para el hombre la posibilidad de obtener de Dios el perdón de cualquier culpa cometida (Conc. Lat. IV, Denz. n. 430; Conc. Trid., Denz. n. 807; 839). Esta remisión no se obtiene sin embargo nunca sin arrepentimiento interno y sin la firme voluntad de no cometer más el pecado (Jer., 18, 8 ss.; 31, 18 ss.; Joel, 2, 12 ss.; Ez., 18, 21 ss.; 33, 8 ss.; Mat., 3, 2 ss.; 4, 17; Luc., 3, 8; 3, 5; Act., 2, 38; 3, 19; 8, 22; Apoc., 2, 5; Conc. Trid., Denz. n. 798, 857, 894, 897).

2. MODOS. - Conviene distinguir la r. de los pecados concedida por Dios por medio de un rito sacramental y la concedida fuera del sacramento.

El que recibe un sacramento de muertos (v. *Sacramentos*) aunque esté cargado de pecados mortales obtiene la r. de estos pecados a condición de que tenga atrición sobrenatural (v. *Contrición*), con la firme voluntad de no volver a pecar mortalmente. Lo mismo ocurre cuando recibe con las disposiciones convenientes un sacramento de vivos sin advertir inculpablemente de ningún modo su propia indisposición, así como, excepto en el caso de la Eucaristía, cuando después de haber recibido válidamente un sacramento, con impedimento (óbice) sólo negativo para la infusión de la gracia (v. *Sacramentos*), sobreviene la atrición con el propósito de no volver a pecar con la condición de que dure todavía la necesidad espiritual a cuyo remedio se ordena el sacramento y que el recipiente no haya cometido pecados graves después de la recepción del sacramento.

Ningún sacramento fué instituido directamente como remedio contra los pecados veniales. Sin embargo, junto con los pecados mortales, el Bautismo remite todos los pecados veniales, y el sacramento de la Penitencia los pecados veniales acusados a condición de que exista atrición sobrenatural de ellos con el firme propósito de no volver a cometerlo. También la Extremaunción (v.), cuando tiene valor de sacramento de muertos (véase *Sacramentos*), remite directamente los pecados veniales si en el recipiente existen las disposiciones necesarias. Por medio de los demás sacramentos las culpas veniales son remitidas sólo indirectamente, en cuanto que estos sacramentos obtienen gracias actuales que incitan al dolor de los pecados veniales.

También el uso devoto de los sacramentales en cuanto obtiene en virtud de la intercesión de la Iglesia gracias actuales para poner actos sobrenaturales, especialmente de amor de Dios, puede ser un medio indirecto para obtener la remisión de las culpas veniales.

Fuera de la recepción efectiva de un sacramento la contrición sobrenatural y perfecta de las culpas mortales, y ella solamente, obtiene de Dios su remisión: y esto no sólo en caso de necesidad, como afirmaban Bayo y Jansenio, sino siempre (Deut., 4, 29; Prov., 8, 17; Ez., 18, 21 ss.; 33, 12; Joel, 2, 12 ss.; Luc., 10, 27 ss.; Jn., 14, 23; I Jn., 3, 9; 4, 16; Conc. Trid., Denz. n. 898; Pío V, Denz. n. 1071). Esta contrición no obtiene sin embargo la remisión de las culpas graves sin el propósito de confesarlas; este propósito va siempre incluído en dicha contrición (Conc. Trid., Denz. n. 898). Por su naturaleza esta contrición excluye siempre toda voluntad de cometer nuevamente el pecado. Se discute la cuestión de si es necesario un acto formal, o sea, explícito de contrición, o si puede bastar un acto virtual de contrición, esto es, un acto de amor desinteresado de Dios sobre todas las cosas en cuanto contiene implícitamente la contrición.

Como quiera que sea, el que de esta manera es justificado está todavía obligado a confesar los pecados graves remitidos por Dios fuera del sacramento de la Penitencia. El que omite esta acusación se hace culpable de una grave transgresión del precepto de confesar todos los pecados mortales cometidos después del bautismo; los pecados ya remitidos quedan perdonados.

En cuanto a los pecados veniales, la contrición perfecta de un pecado venial obtiene siempre su remisión. Esta contrición, por su naturaleza, es tal que excluye toda voluntad de cometer nuevamente el pecado detestado; pero como no existe la obligación de confesar los pecados veniales no es preciso el propósito de acusarlos en confesión. Se discute la cuestión de si es suficiente el acto virtual o implícito de contrición o si es necesario el acto formal o sea explícito. Se ha de notar que es posible tener contrición perfecta de uno o varios pecados veniales sin que se extienda a todos los pecados veniales cometidos; como es también posible un acto de amor desinteresado de Dios sobre todas las cosas que no incluya la contrición de los pecados veniales; este amor, en efecto, puede existir con la adhesión al pecado venial. Un acto de amor perfecto de Dios sobre todas las cosas en tanto es un acto virtual de contrición de los pecados veniales en cuanto que si se pensase en el pecado venial se tendría dolor de él. Un acto de amor desinteresado a Dios puede ser tan perfecto que incluya la contrición de todos los pecados veniales cometidos.

Un acto de atrición sobrenatural de un pecado venial hecho por quien está en estado de gracia si excluye totalmente la voluntad de cometer nuevamente el pecado obtiene, aun fuera del sacramento de la Penitencia, la remisión de la culpa, al menos bajo ciertas condiciones.

Según algunos teólogos esta atrición, sea implícita (o sea, incluída en un acto virtuoso, en oposición con un determinado pecado venial), sea explícita, aunque no sea muy intensa, es siempre suficiente para obtener de Dios la remisión de la culpa venial. En cambio, otros teólogos defienden con buenas razones que no basta a este fin fuera del sacramento de la Penitencia cualquier atrición, sino que es necesaria la atrición explícita a no ser que no se piense en el pecado; y cuando se trata de pecados veniales de mayor entidad se precisa también una atrición más elevada a causa de su motivo, o más intensa.

El hecho de que independientemente del sacramento de la Penitencia se puede obtener la remisión de las culpas veniales no debe ser motivo para no confesar estos pecados. La absolución sacramental de los pecados veniales produce efectos muy saludables que no se pueden obtener fuera del sacramento (v. *Penitencia, Sacramento*). *Man.*

BIBL. — L. BILLOT, *De Ecclesiæ sacramentis*, II, Roma, 1922, p. 69-104; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 216; 452-460.

REMOCIÓN. — 1. NOCIÓN. - R. *(remotio, amotio)* en sentido estricto significa en el derecho canónico la destitución de un oficio eclesiástico por motivos distintos del delito, esto es, la destitución no penal o la r. administrativa (can. 2147 ss.), mientras que la destitución penal ordinariamente se llama privación del oficio *(privatio* o *privatio pœnalis)* y es una pena vindicativa (canon 2298, n. 6). En este sentido el CIC distingue entre r. y privación, p. ej., en los cáns. 183, 195, 2401. Pero en otros cánones el CIC con la palabra *privatio* comprende también la destitución no penal, o sea, la r. administrativa, como, p. ej., en los cánones 192; 193, § 2; 1923, § 2.

La distinción entre r. en sentido estricto o r. administrativa (destitución no penal) y privación (destitución penal) es también de interés práctico para la aplicación de la sanción. Mientras que la privación penal se puede aplicar para los oficios amovibles e inamovibles, la r. administrativa puede ser aplicada solamente a los oficios amovìbles (cáns. 192, 2299, § 1; v. también *Amovilidad* y *Beneficiado*). Una excepción a esta regla es la r. administrativa del oficio parroquial, para la cual valen normas particulares como oportunamente se indica.

2. PROCEDIMIENTO (can. 192, § 3). - A) Para la r. administrativa es suficiente cualquier motivo razonable, según el prudente juicio del Ordinario *(prudenti Ordinarii arbitrio)*; aunque el titular del oficio no haya cometido culpa alguna.

B) No se prescriben determinadas modalidades para el procedimiento, sino que todo queda al juicio del Superior que remueve, teniendo siempre presente que debe observarse la equidad natural y canónica. Es competente para la r. solamente el legítimo Superior eclesiástico (Sumo Pontífice, Ordinario, Superior religioso, etc., según los diversos oficios); no los que han elegido, postulado o presentado al titular (can. 195).

C) La r. no tiene efecto antes de haber sido notificada por el Superior eclesiástico competente al titular del oficio.

D) Contra el decreto del Ordinario el removido puede presentar recurso a la Santa Sede.

3. R. DEL OFICIO PARROQUIAL. - La r. administrativa del oficio parroquial se destaca de la norma general del can. 192 sobre la r. administrativa del oficio eclesiástico en general por dos puntos: *a)* mientras que para los demás oficios inamovibles la r. administrativa no es aplicable, esta se puede aplicar al oficio parroquial incluso inamovible; *b)* mientras que para la r. de los demás oficios amovibles no se prescribe una forma determinada para la r. del oficio parroquial, incluso de un párroco amovible, se prescribe un procedimiento determinado, a menos que se trate de un párroco perteneciente al clero secular (para la r. de un párroco perteneciente al clero religioso no es necesario un procedimiento especial). Los párrocos pertenecientes al clero religioso pueden ser removidos tanto por el Ordinario del lugar como por el Superior religioso competente siempre que exista un motivo legítimo (can. 454, § 5). El procedimiento de la r. administrativa de los párrocos pertenecientes al clero secular está regulada por los cáns. 2147-2161 del CIC. Las causas por las cuales pueden ser removidos son las mismas para los párrocos inamovibles y amovibles, esto es, causas que hacen su ministerio, incluso sin culpa de ellos, nocivo o al menos ineficaz, como, p. ej., enfermedad, ineptitud, odio por parte de los feligreses, pérdida del buen nombre, etc. (can. 2147). Pero las modalidades del procedimiento son diversas según que se trate de los primeros o de los segundos, ya que la posición jurídica de un párroco inamovible es más estable que la de un párroco amovible (v. *Amovilidad*).

El derecho canónico conoce además como pena vindicativa la r. del ejercicio de los actos legítimos eclesiásticos *(ab actibus legitimis ecclesiasticis exercendis*, can. 2291, n. 8), esto es, la exclusión de determinadas cargas o de determinados derechos taxativamente señalados en el can. 2256, n. 2, como, p. ej., del oficio de juez, de defensor del vínculo, de promotor de justicia y de la fe, de notario, etc. *Led.*

BIBL. — A. AMANIEU, *Amotion*, en DDC, I, 471-492; F. M. CAPPELLO, *De administrativa amotione parochorum*, Roma, 1911; A. VILLIEN, *Le deplacement administratif des curés*, París, 1913; C. PIONTEK, *De paterna ratione procedendi in remotione parochorum*, en *Ius pontificium*, 15 (1935), 12-36; CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, Rautini, 1939 ss., I, n. 266-269, y III, n. 1579-1599; AMOR RUIBAL, *La amoción administrativa de los párrocos*, Santiago, 1912; J. B. FERRERES, *Remoción económica de los párrocos*, en *Razón y Fe* (1915), 239.

REMORDIMIENTO. — 1. NOCIÓN. - El r. es el tormento que siente la conciencia por el mal que ha cometido.

La conciencia, entendida como aplicación de la norma ética al caso particular, la dividen los teólogos en conciencia antecedente,

concomitante y consiguiente. La conciencia *antecedente* da el juicio del valor moral de la acción antes de que se realice; la conciencia *concomitante* acompaña con su fallo el desarrollo de la acción, y la conciencia *consiguiente* es el juicio que sigue a la actividad humana.

Este triple momento sobre el cual gira, por decirlo así, la actividad de la conciencia toma regularmente su tono del primer juicio moral práctico (precedente) debiéndose juzgar de la acción, mientras se realiza y después de realizada de conformidad con el juicio formulado antes de obrar. Por otra parte, este solo es el que tiene valor normativo, mientras que el juicio sobre la acción ya puesta tiene sólo valor de testimonio y veredicto.

Ahora bien, el r. es un aspecto de la conciencia consiguiente; al veredicto de condenación de la acción mala propia sigue en la conciencia, que no esté totalmente cauterizada, esto es, que no se halle pertinazmente habituada al mal, un sentimiento de pesar al que llamamos r. Y como la conciencia es una norma, no ya constitutiva del orden, sino manifestativa del mismo, no absoluta y autónoma, sino subordinada y relativa, dependiente esencialmente de la norma suprema y absoluta (la ley eterna de Dios) y por lo mismo es voz de Dios, *præco Dei*, también el r. es de algún modo un llamamiento de Dios al pecador, una gracia iluminativa, cuya privación en las conciencias que se dicen cauterizadas es ya un terrible y temible castigo.

Este llamamiento de Dios por medio del r. tiene al mismo tiempo algo de práctico y de misericordioso, en armonía con los dos atributos de Dios, justo y misericordioso.

Lo trágico y al mismo tiempo lo amoroso de este llamamiento se manifiesta con vivos colores en algunos episodios de la Biblia, como en la escena de Caín después de matar a Abel («grande e insoportable es mi delito»: Gén., 4, 3-16); en la traición de Judas («pequé entregando la sangre inocente»: Mat., 27, 3-10), y en la parábola del hijo pródigo («me muero de hambre: me levantaré...»: Luc., 15, 11-32).

La literatura humana, aunque con bastante menos eficacia que las páginas divinas de la Biblia, no ha dejado de pintar dramáticamente el tormento del r.; baste recordar la famosa tragedia de Shakespeare con la sombra terrible de Banquo ante Lady Macbeth y la conversion del Innominado en *Los Novios* de Manzoni.

2. Diversas orientaciones. - Es útil observar la diversa reacción y desarrollo que tiene el r. en la conciencia de los que son agitados por él. Para algunos es el primer paso para un movimiento de arrepentimiento que amparándose en la misericordia de Dios concluye en la conversion (v.); para otros es motivo de desesperación que encuentra a veces su refugio en el suicidio, al que se juzga expediente único para sustraerse a aquella voz. Dos son las orientaciones, fuera de la de una agitada espera, que puede tomar el hombre frente a esta primera gracia de iluminación concedida al pecador por la bondad misericordiosa de Dios.

El pecado es un acto de rebelión contra Dios, que es orgullo; es también orgullo negarse a reconocer humildemente el pecado propio, a lo cual invita el r.

El r., no acompañado de la humildad, afirma la voluntad del pecador en el orgullo del pecado, por lo que resulta estéril, más aún, agrava su situación. Pero en el que dobla humildemente su frente ante su propia responsabilidad el r. es el primer paso para la contrición.

El psicoanálisis materialista no puede menos de mostrarse incapaz de entender este sentimiento de culpabilidad y al encontrarlo en su experiencia clínica, lo considera un obstáculo al equilibrio afectivo y a la adaptación social del paciente. Que pueda darse en un sujeto neurótico puede llegar a concederse (presentado a veces en forma obsesiva), pero en el individuo normal la única explicación de este misterio psicológico está en nuestra necesaria dependencia de Dios por la naturaleza y por la gracia y en la necesidad que de él tenemos. Cuando el pecado nos priva u ofusca su visión, el alma tiene la sensación de un equilibrio perturbado por la preferencia dada al bien falso frente al bien verdadero, Dios.

Cuando la culpa es una degradación de la misma creatura irracional, desquiciada de su eje y sometida a la vanidad, entonces S. Pablo habla de una especie de r. cósmico; toda la creación «gime» y aspira ansiosamente «a la manifestación de los hijos de Dios», para participar también ella en su «gloriosa libertad» (Rom., 8, 22). *Pal.*

BIBL. — B. Haring, *La loi du Christ*, I, Tournai, 1955, p. 556 ss.

RENTA VITALICIA. — 1. Contrato v. - La r. vitalicia es un contrato aleatorio por el cual una persona, recibiendo para siempre

un bien inmueble o mueble o la cesion de un capital, se obliga a pagar una renta (alimentos, pensión anual pecuniaria) durante toda la vida de una o varias personas determinadas. La renta vitalicia puede constituirse sobre la vida de quien da el capital, sobre la de un tercero o sobre la de varias personas. Es nula la renta constituida sobre la vida de una persona muerta a la fecha del otorgamiento, o que en el mismo tiempo se halle padeciendo una enfermedad que llegue a causar su muerte dentro de los 20 días siguientes a aquella fecha.

La falta de pago de las pensiones vencidas no autoriza al perceptor de la renta vitalicia a exigir el reembolso del capital ni a volver a entrar en la posesión del predio enajenado; sólo tendrá derecho a reclamar judicialmente el pago de las rentas atrasadas y el aseguramiento de las futuras. La renta correspondiente al año en que muere el que la disfruta se pagará en proporción a los días en que hubiese vivido; si debía satisfacerse por plazos anticipados se pagará el importe total del plazo que durante su vida hubiese empezado a correr (CCE, arts. 1802 ss.).

2. Obligación moral. - Estas disposiciones del Código civil obligan en conciencia en esta materia, ya que determinan el derecho natural de este contrato. Así pecaría el deudor que disminuyera arbitrariamente la pensión establecida. Es problema delicado el de la revaloración de las rentas vitalicias, dadas las discusiones que existen entre los moralistas sobre el problema del pago de las deudas con moneda desvalorizada (v. *Préstamo*). Si la autoridad civil dispusiese algún arreglo de compensación en esta materia, observando todas las normas de equidad, esta ley habría de ser observada también en conciencia. *Sir.-Tr.*

BIBL. — A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova, 1948, p. 682 ss.

RENUNCIA. — Es el acto por el cual una persona se priva de una cosa o de un derecho que en acto *(in re)* o al menos en esperanza *(in spe)* le pertenece.

Se puede renunciar al oficio, a la herencia, a la prescripción, a la hipoteca, etc.

1. Casos de r. en el derecho canónico: la r. al oficio. - Es la dimisión espontánea del mismo hecha al Superior que la acepta; puede ser explícita o implícita. Esta última existe cuando el derecho la reconoce contenida en un hecho específico.

Toda r. para ser aceptada debe ser motivada por causa legitima, p. ej., motivos de conciencia, salud, ambiente, etc. (cánones 184, 189).

La libertad de la r. exige que el renunciatario tenga plena conciencia del acto que realiza y además que no sea debido a coacción injusta (can. 185); esto no quita que el Superior legitimo pueda invitar al súbdito a la r. del oficio: en este caso sigue siendo libre, aunque sea hecha bajo amenaza de remoción, siempre que haya motivos para decretarla.

La r. no tiene efecto si no es cuando notificada por escrito u oralmente al Superior sea aceptada por éste (can. 187). La aceptación es necesaria en los casos que son de libre colación o en los que el Superior ha intervenido con la confirmación de una elección o con la admisión de una presentación o de una postulación (can. 187, § 2). Así no tiene nada que ver el Colegio de Cardenales en la r. del Romano Pontífice (can. 221), el Cabildo de la Catedral en la r. del Vicario Capitular (can. 443), el Capítulo de una orden religiosa, a no ser tal vez en sesión convocada, en la r. del Superior que ha elegido.

El titular de un oficio que lo abandone antes de que le sea notificada oficialmente la aceptación del Superior o haga su r. en manos de un extraño debe ser castigado según el derecho además de las penas en que incurre inmediatamente (*ipso facto:* cans. 2399-2400).

El can. 188 prevé casos específicos de r. implícita tácita, en los cuales ésta se presume sin posibilidad de demostrar lo contrario y tiene efecto por voluntad de ley sin que necesite declaración ninguna. Son éstos:

a) la profesión religiosa por la cual después de un año vacan los oficios parroquiales; después de tres años los demás oficios (can. 584);

b) la toma de posesión, diferida más que lo que el derecho establece o a falta de este término establecido por el derecho más allá del fijado por el Ordinario;

c) la toma de posesión de otro oficio incompatible con el primero;

d) la pública apostasia de la fe católica;

e) la celebración del matrimonio civil;

f) el servicio militar voluntario, contra el can. 141, § 1;

g) la deposición injustificada del hábito eclesiástico, si el clérigo advertido por el Ordinario no lo vuelve a tomar en término de un mes;

h) el abandono de la residencia y la contumacia a la admonición del Ordinario; véa-

se también: *Beneficiado, Privilegio, Bienes eclesiásticos, Párroco, Elecciones eclesiásticas, Patronato.*

2. La r. en el derecho civil. - Los derechos concedidos por las leyes civiles son renunciables siempre que esta renuncia no vaya contra el interés o el orden público o en perjuicio de tercero, o lo prohiba la misma Ley (CCE, art. 4). Así son irrenunciables los derechos a alimentos (art. 151), a la patria potestad, legitima futura (art. 816), etc.

En materia testamentaria no puede renunciarse a una parte onerosa de un legado aceptando la que no lo es, ni de un modo similar aceptar de dos legados el gratuito repudiando el oneroso. Si los dos son onerosos o gratuitos es libre para aceptarlos ambos o repudiar el que quiera (arts. 889, 890). El heredero que sea al mismo tiempo legatario podrá renunciar la herencia y aceptar el legado o viceversa (art. 890). *M. d. G. Tr.*

BIBL. — P. Vito, *Rinuncia del beneficio parrochiale*, en *Pal. del Cl.*, 7 (1928), 186-187; P. Gillet, *De expressa renuntiatione officiis ecclesiasticis*, en *Collect. Mechl.*, 21 (1932), 200-203.

REO. — 1. Historia del término. - Se llama en derecho canónico *reo* (*reus est is cuius de re agitur:* fr. 5, D. 16) el que es llamado a responder ante un tribunal *(a re debenda)*. En realidad antiguamente este nombre se solía dar a ambos litigantes seguido de un genitivo de especificación (*dandi, accipiendi, satisdandi*, etc.). Pero ya los juristas de la época clásica lo reservaban a aquel a quien se pedía alguna cosa *(a quo petitur aliquid)*. A la vista del acusado el magistrado presentaba a su adversario la acusación en forma de afirmación. Si él callaba o la admitía perdía el litigio y era condenado; en cambio, si negaba toda deuda el acusador pedía tiempo para preparar la prueba y entretanto el nombre de su adversario quedaba inscrito en el registro especial de los reos y no se borraba de él si no era con la absolución, la amnistía o la extinción de la condena. El que tenía su nombre en el registro de los reos se encontraba en una condición social como de culpa permanente que se llamaba *reato*. Por esto el acusado era señalado con los términos *reus agitur*, en cambio el condenado con los términos *reus peragitur*.

2. El r. en el derecho canónico. - El CIC llama *r.* algunas veces al culpable convicto o confeso de un delito (cáns. 2233, 2288). El CIC llama reo demandado *(reus conventus)* al que es llamado a responder (v. *Demandado*) o también simplemente al que no se ha hecho actor (v.) en el proceso contencioso (cánones 1646-1647 ss.), mientras que llama r. simplemente *(reus)* normalmente al acusado en los procesos criminales (cáns. 1933 ss.). En los procesos criminales la acusación contra el r. se reserva al promotor de justicia (canon 1934), en las causas ordinarias de injuria o difamación debe preceder la querella (canon 1938, § 1). El r. en el proceso criminal debe tener siempre su abogado elegido por él o dado por el juez (can. 1655, § 1). No está obligado a la confesión judicial (can. 1743, § 1). En los delitos de fuero mixto el Ordinario no debe proceder contra el reo cuando éste es un seglar y la autoridad civil ha provisto suficientemente al bien público (canon 1933, § 3). Para la calidad de las penas que pueden ser infligidas contra un r. en proceso criminal canónico, v. *Pena eclesiástica, Penitencia, Remedio penal.* Se admite que, aunque no exista una pena específica, el r. puede ser castigado por el Superior cuando lo requiere la gravedad particular del delito o la necesidad de reparar el escándalo; a veces la pena puede ser suspendida (canon 2288). Cuando se trata de delitos muy graves el inculpado normalmente debe ser apartado de los sagrados ministerios y de la recepción de la Santísima Eucaristía y sobre todo de la recepción o ejercicio de los órdenes sagrados (cáns. 1956, 1958; 2222, § 2).

Sobre el reo en el sentido de demandado, v. *Demandado.*

3. El r. en el derecho penal español. - En el derecho procesal español el reo ordinariamente recibe el nombre de procesado al menos mientras dura el proceso. En éste habrá de ser representado por Procurador y defendido por Letrado (LECrE, art. 118). Durante la instrucción del sumario tiene derecho a presenciar la inspección ocular y los reconocimientos periciales y a nombrar en este último caso un perito que concurra con los designados por el juez (arts. 333, 356). Puede instar la pronta terminación del sumario, solicitar la práctica de diligencias que le interesen y formular pretensiones que afecten a su situación (art. 384). No se le exigirá juramento y las preguntas que se le hagan serán directas sin que por ningún motivo se le puedan hacer en forma capciosa o sugestiva (arts. 387-389). Aunque la declaración habrá de ser oral podrá el juez de instrucción permitirle que redacte a su presencia una contestación escrita a puntos difíciles de responder (art. 390). A su vez el juez podrá

ordenarle, pero sin coacción, que escriba algunas palabras o frases cuando lo considere útil para identificar un escrito (art. 391). No se prolongará mucho tiempo el examen del procesado (art. 393). Su declaración se redactará consignando sus mismas palabras (artículos 397, 401), y esta declaración podrá leerla por sí mismo y si no usare de este derecho la leerá el Secretario a su presencia (art. 402). La confesión del procesado no dispensará al juez de continuar las diligencias hasta el esclarecimiento total de los hechos (art. 406). Concluido el sumario se sobreseerá la causa cuando, entre otros motivos, aparezca exento de responsabilidad el procesado (art. 637), de otra suerte se abrirá el juicio oral. En éste el procesado tiene derecho a usar de la palabra en su propia defensa (art. 739) y a ser puesto en libertad en cualquier momento en que resultara su inocencia.

4. Cuestiones morales. - En materia criminal el r. no tiene en conciencia la obligación de presentarse ante el magistrado, de prestar el juramento acostumbrado, de confesar su propio delito. Sólo su interés personal lo mueve a usar todos los medios de defensa en su poder. Además es lícito al r. huir, lo mismo antes que después de la condena, aunque eventualmente pudiera ocasionar a otros algún daño no querido directamente por él. Si es lícita la fuga no es pecado favorecerla con medios lícitos, excepto en el caso de los que tienen obligación de vigilar. No es lícito, sin embargo, al r. escapar matando o hiriendo a los guardianes si no es en el caso muy raro de que puedan ser asimilados a justos agresores.

Sin embargo, en el foro externo la evasión y todo concurso a la misma son castigados con la obligación de reparar los daños ocasionados por ella. De hecho aun cuando en conciencia el amor a la libertad individual prevalece frente a daños eventuales de terceros o frente al mismo derecho de la sociedad de castigar a los culpables, la evasión en el foro externo por necesidades de orden público se considera generalmente ilícita. *Pug.-Tr.*

BIBL. — A. Pugliese, *Iuris canonici publici et privati summa Lineamenta*, II, Cherli, 1939; F. Roberti, *De Processibus*, I, Roma, 1941; F. Della Rocca, *Ist. di diritto process. can.*, Torino, 1946, p. 156 ss.; T. Carnacini, *Volontà finale e tecnica della parte nel processo civile*, Bologna-Parma, 1941; G. Oliviero, *Le parti nel giudizio canonico*, Milano, 1941.

REPRESALIA. — 1. Noción. - Es un acto coercitivo que un individuo o un Estado pone contra otro individuo u otro Estado por la violación de un derecho propio. La r. tiene por fin obtener la reparación de un daño material sufrido o el castigo del culpable o también la remoción de una violación actual. Puede tener también al mismo tiempo los tres fines.

Es pública si la ejercita un Estado contra otro Estado; privada si un individuo contra otro individuo que pertenece al mismo Estado o sea súbdito de otro Estado. Puede tener lugar en tiempo de paz o en tiempo de guerra.

Se distingue de la *retorsión* no sólo en que en la retorsión se pone el mismo acto que fué puesto anteriormente por otro individuo o Estado, sino también y especialmente porque la r. presupone la violación de un derecho, mientras que la retorsión presupone un hecho que es causa tal vez de algún daño, pero que no es contrario al derecho.

2. Datos históricos. - Algunos juristas defienden que la r. se deriva de la *faida* germánica o venganza privada entre los ciudadanos del mismo Estado. Dejada en los primeros tiempos a la iniciativa privada fué poco a poco disciplinada por diversos municipios con *estatutos* oportunos para eliminar graves abusos. Así se llegó a constituir la llamada *Magistratura de las represalias*. En el s. XVI la r. privada había desaparecido casi totalmente, pues al reforzarse la autoridad de los Estados éstos se reivindicaron el derecho de defender los derechos de sus ciudadanos.

La r. existió también entre ciudadanos de Estados diversos. La ofensa hecha por un ciudadano de un Estado a un ciudadano de otro daba lugar a la r. no sólo contra el extranjero ofensor, sino también contra cualquier otro ciudadano perteneciente al mismo Estado. Esta r. fué desapareciendo también poco a poco. Así comenzaron los Estados a intervenir directamente en defensa de sus ciudadanos exigiendo una satisfacción congrua por la violación sufrida por ellos. La r. ha venido así a convertirse en un instituto jurídico que corresponde solamente a los Estados.

3. Licitud. - A fin de que un Estado pueda recurrir lícitamente a las represalias para obtener satisfacción de una violación de derecho sufrida es necesario: *a*) que haya existido violación de verdadero derecho; no basta la simple defensa de un interés propio; *b*) que sea ejercitada no por los particulares por su propia iniciativa y autoridad, sino por el Estado en cuanto tal o por súbdito autorizado por él; *c*) que sea ejercitada contra el

Estado culpable y no contra sus ciudadanos, que son inocentes.

Hubo y hay todavia quienes juzgan lícita la r. usada contra los súbditos de un Estado culpable en virtud del principio de solidaridad o corresponsabilidad existente entre los Estados y sus súbditos, especialmente cuando no es posible obtener directamente del Estado ofensor la reparación necesaria.

Se ha de tener presente que la r. no debe ser jamás contraria a los principios de humanidad y a las normas morales. Si, p. ej., en tiempo de guerra un beligerante mata a los prisioneros o permite a sus soldados realizar actos inmorales en perjuicio de los súbditos del otro Estado en territorio enemigo ocupado, no es lícito al otro beligerante ni siquiera a titulo de r., realizar o autorizar los mismos actos. V. también *Guerra*. *Pas.*

BIBL. — G. BALLADORE PALLIERI, *Diritto intern. pubblico*, Milano, 1937, p. 32; íd., *La guerra*, Padova, 1935, p. 337; SÁNCHEZ BUSTAMANTE, *Derecho internac. públi.*, t. IV, p. 69; G. DIENA, *Diritto intern. Parte prima: Diritto intern. pubblico*, Milano, 1930, p. 576-652.

REPRODUCCIÓN. — 1. DEFINICIÓN. - Es el conjunto de procesos diversísimos por los que los seres vivientes proveen a la conservación de su especie produciendo otros individuos semejantes a ellos.

2. MODALIDADES. - Estos procesos —que en último análisis, fisiológicamente consisten en que se separen de un individuo adulto (padre) porciones nucleares de plasma (hijos) — se denominan diferentemente según las diversas modalidades con que se forman los individuos-hijos.

En los organismos más simples (como en los protozoos) la filiación se verifica desprendiéndose del cuerpo del padre una parte suya cualquiera. Esta reproducción se llama *agámica*, *asexual* o *monogónica* y se subdistingue a su vez en *excisión* o *emitomía* (propia de las amibas o de los anélidos) cuando se efectúa por división del padre en dos mitades; *gemación* (esponjas, celentéreos) si se tiene la separación de uno o más fragmentos pequeños (o gemas) que darán lugar transformándose a nuevos seres mientras el padre continúa viviendo conservando su propia individualidad; *esporulación* o *conitomía* (esporozoos) que se realiza con la fragmentación de la célula madre en muchas pequeñas células hijas o esporas.

En los metazoos prevalece la reproducción *gámica*, *sexual* o *anfigónica*, caracterizada por el hecho de que la formación de un nuevo individuo tiene origen en células germinales o gametos, muy diferenciadas, que se denominan huevos o nemaspermos. Una sola célula genital no puede dar lugar a un nuevo organismo si no es en casos excepcionales (llamados partenogénesis); se precisa por el contrario el concurso de otra célula germinal que proviene tal vez de un mismo individuo (monoico o hermafrodita), pero en general proviene de un individuo diverso, que tiene características morfológicas diferentes. En este último caso el individuo que produce los espermas es el macho y el que produce los huevos la hembra. La producción de las células germinales ocurre en órganos especiales llamados gónadas (v.): espermarios o testículos en el macho y ovarios en la hembra.

3. FECUNDACIÓN. - La unión de los dos gametos (el huevo femenino y el esperma masculino) constituye el proceso de la *fecundación* y puede suceder en el exterior (p. ej., en el agua ambiente, como ocurre con los peces) o dentro del cuerpo femenino: en este último caso existen órganos particulares en los machos y en las hembras para asegurar la unión de los dos gametos y la protección y nutrición del huevo fecundado. En los mamíferos este receptáculo protector se denomina *útero:* aquí el embrión para nutrirse y desarrollarse contrae íntimas relaciones con el organismo materno por medio de un complejo órgano vascular llamado placenta.

Los animales que deponen los huevos al exterior (aunque la fecundación haya sido interna como ocure con los pájaros) se llaman *ovíparos*, y sus huevos están provistos de especiales envueltas protectoras; cuando el desarrollo del huevo fecundado ocurre en el cuerpo materno que después emite en el parto un embrión bien desarrollado, como en los mamíferos, éstos se llaman *vivíparos*.

En relación con la deposición de los huevos, en los animales ovíparos, o con el parto de pequeños seres ya formados en los viviparos, existen particulares instintos y adaptaciones biológicas, aptos para realizar las mejores condiciones para el desarrollo y crecimiento de la prole. Estas adaptaciones se encuentran también en los vertebrados, tanto en las especies cuya prole en su nacimiento es ya capaz de procurarse el alimento como en aquellas otras con descendencia inepta, en las cuales el cuidado paternal y maternal llega hasta la educación de los hijos y dura mientras éstos no son capaces de una vida independiente.

4. PERIODICIDAD DE LOS FENÓMENOS REPRO-

DUCTIVOS. - Cuando el organismo ha alcanzado la madurez sexual la r. asume generalmente un carácter periódico, por lo cual a fases de inercia de las gónadas suceden fases de gran actividad funcional (estación reproductiva). Esta alternativa se atribuye principalmente a las variaciones estacionales de las condiciones externas y tiene el objeto de ofrecer las condiciones más favorables al desarrollo de la descendencia.

En la estación reproductiva muchas especies de animales presentan en uno o en ambos sexos modificaciones que en algunos casos llegan a ser muy señaladas, de orden morfológico, metabólico y de comportamiento.

5. NOTAS MORALES. - Como es evidente en los vertebrados superiores, así como en el hombre, la naturaleza ha dotado de un placer particular la unión de los sexos, que se justifica con el hecho de que la gestación, el parto y la educación y crianza de la prole son fuente de sufrimientos y preocupaciones, de las cuales los padres tratarían más fácilmente de eximirse si no existiese aquel incentivo. Por lo tanto, el hombre que fraudulentamente trata — con maniobras sugeridas y predicadas por el neomaltusianismo (v.) — de evitar uniones fecundas, viola la ley moral, porque el placer físico unido al uso del matrimonio tiene valor de medio y no de fin; y no es lícito, por lo tanto, según las leyes naturales, buscar aquel placer como fin único y principal de la unión de los sexos.

Un examen desapasionado de las leyes que presiden la misma r. de los animales nos advierte solemnemente la ilicitud misma del divorcio. Si, en efecto, entre las mismas bestias los padres suelen tener un prolongado cuidado de su prole hasta que ésta está en condiciones de proveerse por sí misma a sus propias necesidades de alimentación y defensa, y si en la especie humana esta autosuficiencia puede hacerse coincidir en parte con la pubertad y de un modo completo con la mayoría de edad (si no es más tarde), es obvio sacar la consecuencia de que en la especie humana los padres deben convivir colaborando en la crianza material y en la educación moral de los hijos durante todo el ciclo de su vida conyugal: de otra suerte los hijos más pequeños llegarían a verse privados de los necesarios cuidados paternales.

Para otras consideraciones morales relativas a la r., v. las voces *Impotencia*, *Matrimonio*, *Perversiones sexuales*, etc. *Riz.*

BIBL. — P. PASQUINI, *Riproduzione*, en EI, XXIX, 398.

RESCRIPTO. — 1. NOCIÓN Y DISTINCIÓN. - El r. es la respuesta escrita (y por esto se distingue de la respuesta oral: *vivæ vocis oraculum*) del Príncipe, esto es, del Superior que tiene y usa de su poder de jurisdicción. La respuesta dada para dirimir un pleito da lugar al *r. de justicia (rescriptum iustitiæ)*, en cambio la concesión de una gracia forma el objeto de un *r. de gracia (rescriptum gratiæ)*. No se ha de confundir el r. de gracia con el r. concedido *en forma graciosa;* este r., en efecto, más que el objeto o la materia considera el modo de la concesión, y tiene lugar cuando la respuesta es dada directamente al solicitante. De la forma graciosa se distingue la *forma comisoria*, según la cual la respuesta de gracia o de justicia es dada mediante una tercera persona, p. ej., el Ordinario, párroco, confesor, etc. Finalmente, según la relación con la ley vigente, el r. es según fuera o contra la ley *(secundum legem, præter legem, contra legem)*. Aun cuando todo r. supone una petición, a veces la petición es puramente ficticia y entonces el r. se dice concedido *motu proprio*, esto es, por voluntad espontánea del superior.

2. SUJETO ACTIVO Y PASIVO DE LOS RESCRIPTOS. - Pueden conceder rescriptos en la Iglesia tanto el Sumo Pontífice como los Ordinarios en el ámbito de su competencia. Pueden impetrar rescriptos todos los fieles, aunque estén censurados, siempre que no estén incapacitados para ello o expresamente (como los excomulgados vitandos y los censurados por sentencia condenatoria o declaratoria) o tácitamente (como los herejes y cismáticos, aunque estén de buena fe, siempre que sean notorios, y los que hayan dado su nombre a una secta acatólica) (can. 36). Se puede impetrar un r. en favor de un tercero aun sin el consentimiento de éste. Una vez concedido, si se trata de una gracia, el tercero a quien ha sido concedida puede hacer uso o no de ella; si se trata de un rescripto de justicia y la materia afecta únicamente al bien privado del tercero, éste puede usar o no de él; pero si interesa también al bien público el tercero debe usar necesariamente de él. Una gracia ya negada por una Congregación o por un Oficio de la Sta. Sede no puede válidamente ser impetrada de otra Congregación, de otro Oficio o del Ordinario: sin embargo, el can. 43, que sanciona todo esto, exceptúa el caso en que la Congregación o el Oficio que lo negara permitiera el recurso a otros, y el caso de recurso a la Sda. Penitenciaría en el foro interno. Es siempre lí-

cito, sin embargo, pedir nuevamente la gracia (aun sin declarar la negativa precedente) a la Congregación o al Oficio que anteriormente lo hubiere negado.

Salva siempre la validez de la concesión no es lícito pedir a otro Ordinario una gracia negada por el propio, sin hacer mención en la solicitud de la negativa precedente; así también el otro Ordinario no puede conceder la gracia solicitada sin conocer antes las razones de la negativa precedente (can. 44, § 1). Dado el vínculo íntimo que une en su oficio al Obispo y a su Vicario general una gracia negada por el Vicario general no puede ser válidamente impetrada del Obispo si en la solicitud no se expresa la negativa del Vicario general; por otra parte, no puede el Vicario general conceder una gracia ya negada por el Obispo sin el consentimiento positivo de éste (can. 44, § 2).

Finalmente, no puede impetrar un r. de gracia el que por derecho común es inhábil para impetrar la gracia; así también es nulo el r. que lesione una legítima costumbre particular o un estatuto particular o el derecho de un tercero: a no ser que en el r. figure una cláusula derogatoria de esta costumbre, estatuto o derecho (can. 46).

3. Forma y condiciones del r. - Todo r. tiene tres partes: exposición, súplica, firma. La primera y la segunda parte la extiende el orador o solicitante y contienen en resumen las razones de hecho y de derecho que justifican la solicitud (la primera y la segunda parte constituyen la parte expositiva del r.); la tercera parte, en cambio, llamada también dispositiva, expresa la voluntad del Superior. En la praxis moderna la misma parte expositiva del r. es extendida por el oficial de Curia y se funda en la súplica del orador *(supplice libello)*, al cual orador se atribuyen por lo tanto la verdad y falsedad de las razones aducidas.

Con frecuencia a los rescriptos se agregan cláusulas condicionales, cuya observancia puede afectar a sola la licitud del r. (y entonces se llaman más propiamente *admoniciones*) o a la validez del mismo (condiciones esenciales). Son *condiciones esenciales* de los rescriptos sólo las cláusulas expresadas con las partículas: *si, siempre que (si, dummodo)*, o con otras del mismo significado (can. 39). Una cuestión muy discutida entre los canonistas fué la del valor de las cláusulas expresadas con el ablativo absoluto: la doctrina anterior al código, que no se fosilizaba fácilmente en formas concretas, no se apartaba de atribuir un valor esencial a algunas cláusulas expresadas con el ablativo absoluto; después del código, en cambio, aun por la expresión un poco rígida del can. 39, la doctrina se ha orientado en sentido desfavorable al valor esencial de tal cláusula.

4. Subrepción y obrepción en los rescriptos. - Todo r. es concedido con la cláusula: *si preces veritate nitantur*, esto es, si la petición responde a la verdad: puede ser por lo tanto viciado por la reticencia de la verdad *(subrepción)* y por la exposición de una cosa falsa *(obrepción)*. La subrepción vicia sustancialmente el r. sólo en el caso de que no se exprese todo todo cuanto requiere el estilo de la curia (can. 42, § 1). Algunos casos de subrepción son expuestos en los cáns. 43-46, que ya hemos examinado. La obrepción puede considerar tanto el hecho como las causas por que se pide la gracia. Las causas son *motivas* si de suyo por sí mismas bastan a mover al Superior a conceder el r. (y cuando en el r. se expresa una sola causa, ésta se entiende sin más que es motiva); en cambio, son *impulsivas* si hacen más fácil la concesión de una gracia, pero de suyo no serían suficientes para mover al superior a concederla. Cuando en un r. se expresan varias causas, para establecer su naturaleza hay que tener presentes, además de las disposiciones del derecho y la importancia jurídica de la cosa expuesta, la praxis y la doctrina común. De todos modos si la gracia es concedida fundada en razones que son consideradas impulsivas todas estas razones en conjunto forman una sola causa motiva. La obrepción no perjudica a la validez del r., siempre que sea cierta al menos una de las causas motivas propuestas (can. 42, § 2). Puede ocurrir que una sola parte del r. sea obrepticia o subrepticia; entonces se sostiene sólo la parte que no esté viciada por la subrepción o la obrepción (can. 42, § 3). Ni la obrepción ni la subrepción perjudican finalmente a la dispensa de un impedimento menor, aunque sea falsa la única causa final expuesta en la solicitud (can. 1054). En los rescriptos dados en forma graciosa la petición debe ser verdadera en el momento de la firma; en los rescriptos dados en forma comisoria basta que lo sea en el momento de la ejecución (can. 47).

5. Concurrencia e interpretación de los rescriptos. - Dos o más rescriptos se dice que concurren cuando han sido impetrados sobre una misma materia y son discordes entre sí. Para decidir en este caso cuál de los rescriptos tiene eficacia jurídica, el código

propone dos principios: el principio, digamos así, de la *especialidad*, según el cual un r. que decide sobre una materia especial prevalece sobre un r. de índole general (can. 48, § 1), y el principio de la *prioridad* por el cual si todos los rescriptos son igualmente o generales o especiales, prevalece el que fué dado el primero (can. 48, § 2). Subsiste, sin embargo, el r. posterior, si en éste se hace mención expresa del que se dió anteriormente o si del r. anterior no usó el orador por dolo o por grave negligencia.

Cuando para dirimir la concurrencia no sirva ninguno de los dos principios expuestos todos los rescriptos son nulos y será necesario si es posible recurrir nuevamente a quien los dió (can. 48, § 2).

Los rescriptos deben ser interpretados con los criterios de la lógica jurídica, no es lícito extender más allá de los casos expresados la disposición del Superior. En la duda se puede seguir la sentencia más benigna, siempre que no se trate de materias que requieran una interpretación estricta, como en los rescriptos de justicia, en los rescriptos que dañan derechos de tercero, en los rescriptos contrarios a la ley *(contra legem)*, finalmente en los rescriptos impetrados para obtener un beneficio (can. 50).

6. Ejecución de los rescriptos. - Los rescriptos concedidos en forma graciosa no tienen generalmente necesidad para obtener eficacia jurídica del trámite de una tercera persona; no así los concedidos en forma comisoria, los cuales para que valgan han de ser ejecutados o aplicados por una tercera persona, determinada por el otorgante, generalmente el Ordinario, párroco, superior, confesor, etc. Si como ocurre comúnmente no se establece ningún tiempo para la ejecución, el orador puede presentar el r. para la ejecución cuando quiera, siempre que no lo retarde por dolo o fraude (can. 52).

El ejecutor se dice necesario si está obligado a hacer efectivo el r., siempre que existan todas las condiciones requeridas por el otorgante; en cambio, se dice voluntario si puede ejecutarlo o no. El ejecutor, tanto el necesario como el voluntario, no puede cumplir su mandato sino después de haber recibido y verificado, en cuanto a la autenticidad y a la integridad la carta de comisión. Exceptúase el caso en que el mismo otorgante comunica al ejecutor la comisión concedida en su favor (can. 53). Como hemos dicho ya, el ejecutor necesario no puede negarse a la ejecución, a no ser que descubra un vicio de obrepción o de subrepción que ataque la validez del r., o que el orador no haya cumplido las condiciones prescritas, o que sea tan indigno que una gracia que se le concediera causaría gran admiración entre los fieles; en este último caso, sin embargo, el ejecutor ha de informar al otorgante de la suspensión de la ejecución (can. 54, § 1). Por su parte, el ejecutor voluntario puede conceder y no conceder, según su prudencia, la ejecución del rescripto (can. 54, § 2).

A no ser que en el r. se prohiba expresamente o que para la ejecución haya sido elegido personalmente *(industria personæ)*, el ejecutor puede en este oficio hacerse sustituir por otro; pero si en el r. mismo se establece la persona del sustituto, se debe estar al r. (can. 57, § 2). El sucesor en el oficio puede siempre ejecutar el r. para la ejecución del cual no hubiera sido elegido personalmente *(industria personæ)* el predecesor.

La ejecución del r. se ha de hacer en los términos del mandato, y es inválida, si no se observan las condiciones esenciales y la forma sustancial de procedimiento (can. 55). La ejecución debe ser escrita para los rescriptos que se refieren al foro externo (canon 56). El error cometido en una ejecución puede ser corregido por el mismo comisionado en una nueva ejecución del r. mismo (can. 59, § 1). La tasación de la ejecución debe ser determinada en el concilio provincial y aprobada por la Sda. Congregación del Concilio (can. 1507).

7. Cesación de los rescriptos. - Todo r. cesa: a) por *revocación* especial hecha por el Superior y legítimamente notificada al que había solicitado el r. (can. 60, § 1); b) por una *ley contraria* promulgada por el Superior del otorgante, o por una ley del mismo otorgante que revoque expresamente el r. (canon 60, § 2); c) por una *razón intrínseca (ex natura rei)*, por la verificación de una condición resolutiva, por la muerte del que solicitó el r. (cuando la gracia concedida es puramente personal); d) por la *renuncia* hecha por el orador, si la gracia fué concedida solamente para su utilidad privada. Finalmente, el código establece (can. 61) que ningún r. cesa por la vacación de la Sede Apostólica o de la diócesis, a no ser en el caso de que el r. establezca otra cosa (p. ej., si dice *ad beneplacitum nostrum*; el cual beneplácito cesa naturalmente a la muerte del concedente), o si el r. concede a una persona la facultad de conceder gracias a otras personas expresadas en el mismo r. y no se haya

hecho aún uso de esta facultad *(res sit adhuc integra)*. Si el r. en lugar de una simple gracia contiene una dispensa o un privilegio hay que tener presentes también los cánones que regulan en el código estos institutos (can. 72). V. *Dispensa, Privilegios. Fel.*

BIBL. — E. PIRHING, *Dissertatio de rescriptis*, Dilingæ, 1665; A. KONINGS y J. PUTZER, *Commentarium in facultates apostolicas*, Neoeboraci, 1898; V. CIPOLLA, *La cancelleria e la diplomatica pontificia da S. Ciriaco a Celestino III*, Torino, 1910; W. HOFMANN, *Forschungen zur Geschichte der kurialen behörden vom Schisma bis zur Reformation*, Roma, 1914; J. REODORI, *De rescriptis*, en *Apollinaris*, 3 (1930), 617-24; W. H. O'NEILL, *Papal rescripts of favor*, Washington, 1930; K. A. FINK, *Untersuchungen über die päpstlichen Breven des 15. Jahrhunderts*, en *Römische Quartalschrift*, 43 (1935), 55-86; A. VAN HOVE, *De rescriptis*, Mechliniæ, 1936; P. FELICI, *De ablativo absoluto in clausulis rescriptorum*, Roma, 1939.

RESERVA DE BENEFICIOS. — 1. NOCIÓN. Dícese reserva la parte de beneficios que no es consumida (o distribuída), sino que se acumula para hacer frente a futuras pérdidas. El fondo de reserva cuando es constituído por utilidades no distribuídas puede considerarse como capital (capital neto).

2. DIVERSAS ESPECIES. - Las reservas pueden ser de dos especies: públicas o manifiestas y ocultas.

Las reservas *manifiestas* pueden a su vez ser indeterminadas y genéricas o determinadas y específicas. Las reservas pueden ser impuestas por la ley como ocurre en las sociedades por acciones, o prescritas por los estatutos (reservas estatutarias) o determinadas por deliberación de las asambleas de socios (reservas facultativas y extraordinarias, como, p. ej., reservas para oscilaciones de valores de títulos, reservas para créditos irrecuperables, reservas para pérdida de mercancías, etc.). Las reservas constituídas con supervaloración de títulos o de mercancías pueden tal vez no incluirse expresamente entre las reservas, sino hallarse contenidas en el valor mismo de las actividades patrimoniales a que se refiere.

Otras reservas especiales (algunas veces obligatorias en determinadas empresas) son las constituídas por fondos de amortización (plantas y maquinaria), renovación y cobertura contra el riesgo, así como los fondos acumulados para indemnización de paro al personal.

La amortización de planta o de maquinaria antes del tiempo previsto, esto es, cuando tenga aún un valor y sirvan para el uso industrial constituye una reserva tácita y oculta que viene a aumentar el valor del capital. Dígase lo mismo de las ya citadas supervaloraciones de los títulos o de las mercancías.

3. RESERVAS OCULTAS. - En cambio se dicen *ocultas* (o clandestinas) las reservas que se constituyen deliberadamente, desvalorando las actividades, ocultándolas totalmente o lo que es peor, haciendo figurar pérdidas inexistentes. Estas reservas se crean para fines no lícitos y se resuelven en verdaderos y propios fraudes (v. *Balance*).

4. RESERVAS BANCARIAS. - Tienen particular fisonomía las reservas *bancarias* (monetarias) constituídas por la acumulación de metal, moneda, u otros títulos fácilmente realizables que las bancas privadas, los institutos de crédito, los bancos centrales conservan para hacer frente a demandas imprevistas o para transformar en dinero las obligaciones bancarias.

Reserva bancaria o áurea es propiamente en sentido más restringido la constituída por los institutos de emisión (en oro y divisas) para cobertura (garantía) de los billetes de banco emitidos por dicho instituto.

5. MORALIDAD. - Ya hemos dicho que las reservas ocultas se resuelven en verdaderos y propios fraudes. El fondo de reserva por el contrario cuando se constituye honestamente forma parte de las normas más elementales de prudencia y es una garantía obligatoria para con los socios e interesados. Por este motivo las leyes civiles que regulan la reserva bancaria obligan normalmente en conciencia. *Bau.*

BIBL. — CH. GIDE, *Cours d'économie politique*, París, 1930; G. BICCHIERAI, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1938, p. 143-44, 165-67.

RESERVACIÓN DE CENSURAS. — 1. NATURALEZA DE LA RESERVACIÓN. - La r. es un acto del Superior eclesiástico por el cual avoca a sí el examen de una causa, con lo que los inferiores vienen a quedar privados del poder de juzgar esta causa, como se deduce directamente del can. 893, § 1, donde el Código de derecho canónico comienza a tratar de la reservación de los pecados.

La nota específica de la r. consiste precisamente en este hecho de avocar una causa a un tribunal superior. En efecto, no toda restricción de jurisdicción implica la reservación. Es cierto que para la reservación la jurisdicción del inferior necesariamente viene a quedar limitada; pero éste no es el efecto principal de la reservación, la cual se nos manifiesta formalmente como la acción del

Superior que avoca a sí una causa. De donde se concluye que si no existe tal avocación no hay reserva; así sucede en el sacerdote cómplice a quien el código priva de la jurisdicción sobre el pecado de complicidad; la jurisdicción de este sacerdote ha quedado limitada, pero el pecado no es reservado.

2. La reservación no es una pena. - Con la definición del can. 893, § 1, se restituye la noción genuina de la r.; la cual, al menos principalmente, no es una pena. La r., en efecto, directa e inmediatamente afecta, tratándose de confesión, p. ej., al confesor, no al penitente. Al penitente le alcanza también la reserva, pero indirectamente, mediatamente, a través del confesor, cuya jurisdicción está circunscrita por los límites de la reservación. Conforme a esta noción la reservación se ha de juzgar según el tiempo y lugar en relación con el sacerdote confesor. Si el sacerdote en el momento o en el lugar de la absolución tiene jurisdicción puede absolver pecados que un tiempo fueron reservados, o cometidos en lugares donde estaban reservados; en cambio, si el sacerdote actualmente y en este lugar está sometido a la reservación no puede absolver pecados que un tiempo no estuvieron reservados o fueron cometidos en lugar donde la reservación no existía (Pont. Com. para la interp. de los cánones, 24 noviembre 1920).

3. La r. «ratione sui et ratione censuræ». La r. puede tener como objeto directo el pecado o la censura. Con la reservación el pecado puede ser afectado directamente, esto es, inmediatamente, o indirectamente, mediante una cosa a la cual va anejo. En el primer caso tenemos el pecado reservado por sí mismo *(ratione sui)*, esto es, cuando el Superior avoca a sí la absolución del pecado en cuanto tal. En este caso un simple confesor, privado de facultad especial, absolvería ilícitamente e incluso inválidamente este pecado (v. *Reservación de pecados*).

Pero el Superior puede avocar a su tribunal un pecado sólo indirectamente, mediante una cosa aneja al pecado; entonces la reservación cae indirectamente sobre el pecado, secundariamente, por la cosa unida al pecado, sobre la cual cae principalmente la reservación. De ordinario puede ir aneja al pecado la censura, la cual puede ser objeto de reservación. Entonces tenemos el pecado reservado a causa de la censura *(ratione censuræ)*. En este caso el objeto principal de la reservación es la censura (excomunión, entredicho, etc.); sobre ella cae directamente la reservación, la cual alcanza al pecado sólo mediatamente; el pecado es reservado solamente por razón de la censura. Es la censura la que está reservada; el pecado no está reservado; pero el pecado ligado a la censura no puede ser absuelto mientras dura la censura. Si ésta dejara de existir por cualquier motivo (por haber sido absuelto en el foro externo o por no haber incurrido en ella por ignorancia, por temor grave, por duda), el pecado no es reservado y cualquier confesor puede absolverlo.

4. División de las censuras reservadas. Las censuras reservadas son *ab homine* o *a iure;* la censura *ab homine* cuando se inflige en virtud de un precepto particular o por sentencia de condenación queda siempre reservada a su autor, o al Superior, sucesor o delegado suyo; las censuras *a iure* pueden ser reservadas al Ordinario o a la Santa Sede, de estas últimas se dan tres formas de reservación: censuras reservadas a la Santa Sede de un modo simple, especial, especialísimo *(simpliciter, speciali modo, specialissimo modo)*. En la tercera parte del libro V del Código de derecho canónico *De pœnis in singula delicta* se enumeran divididas según su asunto las diversas censuras reservadas *a iure*.

5. Condición para la r. de las censuras. La r. de censuras supone las consideraciones siguientes:

a) La reservación ha de ser dictada por la particular gravedad del delito, por la necesidad de proveer más convenientemente a la disciplina eclesiástica, por la necesidad de ayudar eficazmente la conciencia de los fieles.

b) No se puede añadir una censura reservada a un delito ya gravado por una censura reservada a la Sta. Sede. Más aún, comúnmente los autores afirman que una censura establecida por el Ordinario desaparece al sobrevenir una censura reservada a la Santa Sede, y justamente: el tribunal inferior no puede intervenir cuando comienza a juzgar el tribunal superior.

c) La reservación como cualquier otra ley se considera territorial; tiene fuerza por lo tanto sólo en el territorio en el cual se establece; fuera de este territorio desaparece, aunque el individuo salga del territorio con el fin de evitar la reservación *(in fraudem legis)*. En efecto, la reservación no es una pena y contempla directamente la autoridad inferior (p. ej., el confesor), sólo indirectamente alcanza al penitente.

Es evidente que tratándose de cosa odiosa la reservación se ha de interpretar estrictamente.

6. Absolución. - Toda censura contraída de cualquier modo se levanta únicamente mediante la absolución. Ésta, a diferencia de la dispensa en el caso de las penas vindicativas, es un acto de justicia; al individuo que se presenta con las disposiciones debidas para ser absuelto no se le puede negar. Corresponde evidentemente al Superior juzgar de tales disposiciones. Para absolver las censuras reservadas se han de tener presentes las siguientes normas:

a) Cuando un confesor absuelve la censura y el pecado, ignorando la reservación, la absolución válida se extiende a las censuras *speciali modo* reservadas a la Sta. Sede, pero no comprende las *censuras specialissimo modo* o *ab homine*.

b) La absolución general de las censuras incluye también los casos no manifestados de buena fe, hecha excepción de las censuras *specialissimo modo;* no se extiende a los casos callados de mala fe.

Estas disposiciones se fundan en la benigna concesión del legislador.

c) De las condiciones más rígidas para la absolución en los casos ordinarios (can. 2253), se pasa a mayores facilidades en los casos urgentes (can. 2254) y en peligro de muerte (can. 2252). Para las reservaciones de los beneficios, v. *Beneficio* (v. también *Urgencia*). *Pug.*

BIBL. — Pauwels, *De casibus reservatis*, en Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. 18, París, 1840; A. de Smet, *Tractatus de casibus reservatis*, etc., Brugis, 1914; Alonso, *La reservación de pecados*, en *La Ciencia tomista*, t. 48 (1933), 5-23, 163-177; Dargin, *Reserved Cases*, Washington, 1924; Darmanin, *De reservatione peccatorum iure Codicis Piano-Benedictini*, en *Angelicum*, t. 5 (1928), 38-70, 213-241, 539-554; Farrugia, *De casuum conscientiæ reservatione*, Torino, 1922; Fuster, *Los reservados episcopales según el nuevo Código*, en *Razón y fe*, 52 (1918), 510 ss.; 53 (1919), 103 ss., 216 ss., 310 ss.; Vitali, *De reservationibus pontificiis ab iure reservatis Ordinario deque regularium privilegio ab iisdem absolvendi*, en CpR, t. 14, p. 287 ss.; t. 16, p. 164 ss.; M. Mostaza, *Absolución de censuras*, en *Sal Terræ* (1919), 939-948.

RESERVACIÓN DE PECADOS. — 1. Noción. Del hecho de que la jurisdicción necesaria para remitir los pecados, que se ha de desarrollar en forma de juicio, es libre y divisible por su naturaleza, se sigue que puede concederse en forma más o menos amplia sea respecto de las personas, como respecto del lugar, el tiempo o determinados pecados. A esta última limitación o restricción se le da el nombre de r. de los pecados o, como la llaman los moralistas, reservación de casos o casos reservados.

Por lo tanto, la r. de los pecados o de los casos no es otra cosa que un acto voluntario por el cual el competente superior se reserva el juicio y la absolución de ciertos pecados, limitando así en los confesores ordinarios la potestad de absolver de los mismos (cfr. canon 893).

Que la Iglesia tenga la potestad de reservarse algunos pecados, es indudable, más aún, es de fe, como consta del Concilio Trid. (Ses. XIV, *de Pœnit.*, can. 11) y por otros muchos documentos posteriores (cfr. notas al can. 893).

2. Fin de la r. de los pecados. - El fin primario y formal de la reserva es disciplinar y mira directamente al bien común de la vida cristiana para que ésta se conserve intacta o se restaure, si fuera disgregándose por pecados graves. Pero el bien común puede ser considerado y juzgado mejor por los Superiores que no por un simple sacerdote incluso por el hecho de tener que aplicar penas en cada caso particular e imponer remedios saludables al mal cometido (cfr. Conc. Trid., Ses. XIV, cap. 7; y can. 897).

El fin secundario de la r. de los pecados, consecuencia del primario, es medicinal, en cuanto que se refiere al bien privado de los mismos fieles, esto es, la enmienda del pecador que conociendo la reserva es inducido a aborrecer más eficazmente un pecado determinado.

De aquí la justa prescripción del can. 899, § 1, en que se obliga a los Ordinarios a notificar a los fieles cuáles son los pecados reservados.

Alguna vez la reserva puede ser también penal, esto es, cuando se establece como aplicación de una pena por determinados pecados para los cuales se impone el recurso a los Superiores.

3. Diversas especies de reservación. *a*) Por razón del autor que lo reserva los casos de reservación son llamados por los autores: papales, episcopales o religiosos según que sean reservados al Sumo Pontífice, al Obispo o al Prelado religioso.

b) Por razón de la reservación en sí misma se habla de pecados reservados por sí mismos *(ratione sui)*, cuando directamente se reserva el pecado en cuanto tal, lleve o no aneja una censura, y de pecados reservados por razón de la censura *(ratione censuræ)*, cuando la reserva se refiere directamente a la censura aplicada a un acto peca-

minoso: por lo tanto, sólo por razón de ésta es indirectamente reservado el pecado. Por consiguiente, levantada la censura con la absolución, cesa la reserva del pecado (cfr. cánones 2246, § 3; 2247, § 3).

En general, los casos papales son por lo regular reservados por razón de la censura; en tanto que en otros se reserva sólo el pecado sin la censura. Un solo pecado en el derecho canónico se reserva al Papa por sí mismo *(ratione sui)* y es la falsa denuncia con que se acusa a un sacerdote inocente del delito de solicitación (can. 894). Este pecado se reserva independientemente de la excomunión conminada al denunciante en falso (can. 2363: v. *Reservación de censuras*).

4. AUTOR DE LA R. DE LOS PECADOS. - Pueden reservar los casos o pecados (can. 893, § 1):

a) El Romano Pontífice para toda la Iglesia (cfr., p. ej., Decr. S. Pen., 16 noviembre 1928, para *L'Action Française*: AAS, 20 [1928], 398);

b) el Ordinario del lugar (can. 198), exceptuados el Vicario capitular y el Vicario general sin especial mandato;

c) los Superiores generales, no los Provinciales, ni los Superiores locales, en las religiones exentas; y los Abades *sui iuris*, en los monasterios (cfr. cáns. 893, § 1; 896; 518, § 1; 519).

Para que la reservación obtenga su fin (cfr. Conc. Trid., Ses. XIV, cap. 7) es necesario que se reconozca por medio de los sínodos y la prudente discusión con el Cabildo Catedral y los párrocos, su utilidad y necesidad (can. 895), y que esta reservación no esté en vigor más de lo necesario (can. 897). La razón es clara: de otra manera la reservación, en lugar de ser de edificación y recuperación, se convertiría en causa de destrucción porque a causa de las frecuentes reservaciones muchos fieles quedarían en pecado y tal vez se alejarían definitivamente de los Sacramentos. Por prescripción general de la Iglesia (can. 897) no deben reservarse más que tres casos, o a lo más cuatro, de aquellos pecados más graves, externos, que más difusión tengan en el pueblo cristiano. No pueden reservarse, por lo tanto, los pecados veniales e internos; y los pecados que provienen más bien de fragilidad humana que de mala voluntad, siempre que no lleven aneja una malicia particular (cfr. Instructio S. Officii, 13 julio 1916).

No pueden reservarse tampoco los ya reservados a la Sta. Sede (can. 88).

5. CONDICIONES PARA LA R. DE LOS PECADOS. Cinco son las condiciones o cualidades que se requieren para que un pecado (o caso) pueda ser reservado; éste debe ser:

a) *grave*, o sea mortal, tanto objetiva como subjetivamente, es decir, realizado con plena deliberación y pleno consentimiento;

b) *externo*, esto es, realizado con un acto externo aunque sea oculto (desconocido para los demás);

c) *específicamente determinado* y no sólo indicado de un modo genérico, es decir, que el caso o pecado sea especificado en sus elementos que son precisamente la causa de las reservas;

d) *completo en su especie*, o sea, consumado en la ejecución, y no simplemente atentado;

e) *cierto*, con la certeza que excluye toda duda de derecho y de hecho, sea por razón del pecado como de la misma reserva, esto es: ciertamente reservado, ciertamente cometido, ciertamente mortal. Por lo tanto, si seriamente se duda de si esta ley reservante se extiende a este caso, o si este pecado ha sido verdaderamente cometido, o si subjetiva y objetivamente es grave, no subsiste la reserva. La ley de la reservación, como cosa odiosa, debe entenderse en sentido estricto y en la duda prevalece la libre facultad del confesor para absolverlo (cfr. cáns. 19; 209; 2246, § 2).

Estas condiciones las exigen comúnmente todos los autores y son admitidas además por el uso común. En cuanto a las condiciones particulares o excepciones especiales hay que ver las disposiciones de cada diócesis y orden o congregación religiosa exenta.

6. CESACIÓN DE LA RESERVACIÓN. - La r. de los pecados reservados al Ordinario (can. 899, § 3) cesa (cáns. 882, 900):

a) *en peligro de muerte*, en el cual cualquier sacerdote, aunque no sea aprobado para las confesiones, puede válida y lícitamente absolver de todos los pecados y censuras (cánones 882 y 2252);

b) *para los enfermos que no pueden salir de casa*. Estos pueden ser absueltos de los pecados reservados por un sacerdote aprobado para oír confesiones. No se requiere la impotencia absoluta; es suficiente la impotencia moral, esto es, una grave dificultad. Por lo tanto, a esta clase de enfermos se equiparan los ancianos, paralíticos, etc., los encarcelados (can. 900);

c) *para los novios próximos a contraer matrimonio;*

d) *cuando se solicita al Superior legítimo facultad para absolver en un caso determinado y esta facultad es negada.* Entonces el confesor ordinario puede conceder la absolución. Es necesario que la facultad pedida sea negada no en general, sino para un caso particular y determinado;

e) *cuando un confesor cree prudente no poder pedir la facultad de absolver sin grave incómodo del penitente o sin peligro de la violación del sigilo sacramental.* El juicio de estas circunstancias es reservado sólo al confesor y no a otros, ni siquiera al mismo penitente. El grave incómodo del penitente debe ser juzgado moralmente, esto es, en las circunstancias particulares del caso particular en examen, por lo tanto con relación a la edad, al sexo, a condiciones morales y físicas, etc. Además este incómodo no se requiere que sea cierto o probabilísimo, basta y es suficiente el probable incómodo moral, espiritual, corporal o económico. P. ej., si el penitente no puede volver al mismo confesor, si le fuese gravoso estar en pecado hasta el momento en que se pueda obtener la facultad del Superior, si se teme que el penitente no volverá ya a confesarse, si hubiese peligro de infamia al tenerse que abstener el penitente de la Sta. Comunión;

f) *en lugares fuera del territorio del Superior reservante.* La reserva cesa entonces aunque el penitente salga voluntariamente para obtener la absolución (can. 900, § 3), entendiéndose que ésta es territorial.

7. Facultad de absolver de los pecados reservados. - Tienen potestad ordinaria de absolver de los pecados reservados: *a)* el Superior que reserva el pecado o caso; *b)* el Vicario general y a su vez el Vicario capitular.

Por potestad delegada pueden absolver todos los confesores que hayan recibido esta facultad. Por disposiciones generales del Código de derecho canónico (can. 899) gozan de la facultad de absolver de los pecados reservados: *a)* el canónigo penitenciario; *b)* los Vicarios foráneos o arciprestes determinados por el Ordinario; c) los párrocos en sentido lato, en el tiempo útil para la satisfacción del precepto pascual; *d)* los misioneros en el período de la predicación de las misiones, ejercicios espirituales, etc.

Cuando un penitente se acusa de un pecado reservado el confesor ha de examinar inmediatamente si existen o no las condiciones requeridas para incurrir en la reserva. Si le consta que el pecado es verdaderamente reservado y el confesor está privado de las facultades debidas, advierta al penitente que ha de recurrir al Superior que reservó o a un confesor que pueda absolverle, o que vuelva después de unos días cuando haya obtenido la facultad de absolverlo. Si se trata de un caso urgente entonces la reserva cesa (cáns. 900, 2254).

Si el penitente ignora la reserva se le debe advertir e instruir para que conciba mayor horror del pecado cometido, pero no puede ser absuelto. *Tar.*

BIBL. — R. A. Coriolano, *Tractatus de casibus reservatis*, Lugduni, 1616; Bucceroni, *Comm. de casibus reservatis*, Roma, 1889; Farrugia, *De casuum conscientiæ reservatione*, Torino, 1922; Darmanin, *De reservatione peccatorum*, en *Angelicum*, 5 (1928), 38-70; 213-251; 539-554; A., *Pecados reservados*, en *Il. del Clero* (1920), 130, 222, 299, 365.

RESIDENCIA. — 1. Deber de la r. - La r. la define el derecho canónico como una asidua permanencia en el lugar del oficio para desempeñar allí los deberes impuestos por el mismo oficio. Por lo tanto, el deber de la r. no exige solamente que el clérigo permanezca materialmente en el lugar de su oficio (r. material o pasiva), sino también y sobre todo que ejercite allí su oficio según la norma de los sagrados cánones (r. formal o activa).

Sin embargo, pueden existir razones justas que permitan ausentarse de vez en cuando fuera de los tiempos consentidos por el derecho. Estas razones que han de ser graves y, si hay tiempo para hacerlo, deben ser aprobadas por el Ordinario, se reducen según la doctrina común a cuatro capítulos: la caridad cristiana, una necesidad urgente, la obediencia debida a los superiores y una evidente utilidad de la Iglesia o del Estado.

El Código de derecho canónico conmina con graves penas a los clérigos que violan la oligación de la r.; éstas son la privación de los frutos por el período de la ausencia injustificada y privación del mismo oficio, beneficio, dignidad (cáns. 2168-2175, can. 2381; cfr. también can. 188, n. 8).

2. Datos históricos. - Muchos sinodos antiguos insistieron en la observancia de la r. En la Edad Media Alejandro III, en el Concillo Lat. III de 1179, promulgó una ley universal, por la cual todos los beneficiados estaban obligados a la r. El Conc. de Trento, saliendo al paso de un abuso introducido con la interpretación demasiado estricta de la ley de Alejandro III (se restringía su sentido a los beneficios curados y a los ca-

nónigos), estableció que a esta ley estaban obligados también los Obispos residenciales. Nuestro Código ha confirmado sustancialmente la disciplina del Concilio de Trento.

3. ¿Quién está obligado a la r.? - Los clérigos, aunque no tengan beneficio residencial, no deben ausentarse por un tiempo notable de la diócesis sin licencia, al menos presunta, del Ordinario (can. 143). Están obligados además estrictamente a la ley de la r. los Cardenales de Curia, que deben residir en Roma y no pueden marchar de allí sin licencia del Sumo Pontífice (can. 238, § 1); los Obispos residenciales, que deben residir en su diócesis, aunque tengan coadjutor (can. 338); los Vicarios y Prefectos Apostólicos, que deben residir en el territorio confiado a ellos (can. 301, § 1); los canónigos y beneficiados que deben residir en el lugar del beneficio, exceptuando los tres meses de vacaciones o también en caso de servicio coral alternado exceptuando los días en que no están obligados al coro (cáns. 418 y 419); los consultores diocesanos que deben residir en la ciudad episcopal o en lugares vecinos (can. 425, § 1); el Vicario capitular que está obligado a la residencia lo mismo que el Obispo (can. 440); el Vicario foráneo o arcipreste que si no es párroco debe residir en el arciprestazgo o en lugar poco distante según las prescripciones del Ordinario (can. 448, § 2); el párroco que debe residir en la casa parroquial o cerca de su parroquia, en este caso con permiso del Obispo por justa causa y sin detrimento del ministerio parroquial, exceptuando los dos meses de vacaciones (can. 465, § 1); el Vicario actual, el Vicario ecónomo, el Vicario sustituto, el Vicario auxiliar *(adiutor)*, los cuales están obligados como el párroco, con alguna restricción para los dos últimos (cáns. 471, § 4; 473, § 1; 474; 475, § 2-3); el Vicario cooperador o coadjutor que posiblemente debe residir en la casa parroquial (can. 476, § 5); los superiores religiosos que están obligados a residir en su casa (508).

El deber de la r. es grave deber de conciencia no sólo por la ley de la Iglesia explícita, sino también porque de otra manera el obligado a ella difícilmente podría cumplir con sus deberes. *Fel.*

BIBL. — B. Ojetti, *Residentia*, en *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, 3.ª ed., Roma, 1912, col. 3215-3422 (con abundante bibl.); E. F. Regatillo, *La r. parroquial*, en *Sal terrae*, 10 (1921), 763-771; 11 (1922), 522-531; E. Voosen, *De residentia parochorum*, en *Collationes namurcenses*, 25 (1931), 228-244; F. Wernz y P. Vidal, *Ius canonicum*, II, Roma, 1943, n. 476, 549, 607, 769, 736.

RESIGNACIÓN. — 1. Naturaleza. - La r. cristiana consiste en aceptar o en soportar los sufrimientos físicos o morales sin murmurar o rebelarse contra la voluntad de Dios.

2. Necesidad. - El Señor en su providencia universal considera los acontecimientos bajo un aspecto distinto de aquel bajo el cual el hombre puede y a veces debe considerar: no hay, pues, obligación de querer con un acto positivo de la voluntad todo aquello que por las circunstancias parece querido por el Señor; no podemos sin embargo contradecir la voluntad de Dios o rebelarnos contra ella: el hacerlo con voluntad plenamente deliberada sería culpa grave. Sin embargo, es cosa más perfecta y de gran mérito abstenerse no solamente de cualquier murmuración o rebelión, sino querer positivamente en todas las circunstancias lo que sucede conforme a las disposiciones de la Divina Providencia, por los motivos por los cuales es querido por Dios.

Nuestra r. debiera ser un perfecto abandono en las manos de Dios, no queriendo más que lo que quiere el Señor, lo cual siempre será lo que es más provechoso para nuestra alma. *Man.*

BIBL. — A. Meynard, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 140-147; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, 933-961.

RESISTENCIA AL PODER INJUSTO. — 1. Resistencia pasiva. - Uno de los deberes más ciertos es respetar la autoridad y obedecer las leyes justas. Pero cuando falta el derecho a mandar o el mandato se opone a la razón, a la ley eterna, al precepto divino, entonces el desobedecer a los hombres por obedecer a Dios se convierte en un deber (León XIII, Enc. *Libertas*, 20 junio 1888).

La resistencia al poder ilegítimo o a los abusos de los poderes públicos puede ser pasiva o activa. La resistencia pasiva se limita a no obedecer. Que esto sea lícito nunca lo ha puesto en duda ningún moralista. La ley es una prescripción, ordenada según la razón, para el bien de la comunidad, y una ley injusta no es una ley, sino una injusticia. El que desobedece a un poder injusto o que promulga una ley injusta no niega el principio de autoridad en su subordinación al poder legítimo. Más aún, la desobediencia a una ley injusta se convierte en deber cada vez que una ley prescribe actos contra la ley natural o la ley positiva divina o eclesiástica, debiéndose obedecer, como enseña el Apóstol, primero a Dios que a los hombres (A. A., 5, 29).

Si este deber de la resistencia pasiva a las leyes injustas fuese practicado por todo un pueblo se tendría una barrera fortísima contra todo abuso del poder público.

2. Resistencia activa. - A los abusos de la autoridad es lícito oponer una resistencia incluso activa sin faltar con esto al respeto y a la obediencia. La resistencia activa puede ser legal o ilegal. Ninguno puede negar la licitud de la resistencia verificada dentro de los límites de la legalidad. Pero cuando los medios exclusivamente legales no bastan puede ser justificada también una resistencia fuera del ámbito de la ley civil, o sea, hecha con medios no sancionados ni aprobados por la legislación de un Estado. La ley civil no es la única forma de la moralidad ni todo lo lícito es también legal. La ley no puede conceder todo ni negarlo todo, mientras que puede conceder o negar sin razón o contra la ley natural y la eterna. Conviene por lo tanto distinguir lo legal o ilegal de lo legítimo y de lo honesto. Pueden ocurrir casos en que sea lícita incluso la resistencia con la fuerza a la ejecución de las leyes injustas, esto es, cuando no hay otro medio de defensa. A los cristianos les es lícito defenderse sin confundir la defensa con la violencia. Los abusos del poder público son violaciones del derecho, injusticias, abusos, actos de fuerza, agresiones, contra los cuales se hace una resistencia no agresiva, sino defensiva. Y si por hipótesis la única resistencia eficaz contra la agresión es el recurso a la fuerza, aun éste, después de haber agotado todos los demás medios, puede ser lícito. El individuo, la familia y la sociedad tienen derechos anteriores y superiores a los del poder civil.

3. Revuelta política. - Un poder que habitualmente promulga leyes gravemente injustas y arbitrarias es un gobierno tiránico. ¿Es lícita la revuelta para eliminarlo? La cuestión presenta graves dificultades de orden más práctico que teórico. Ante todo es muy difícil establecer cuándo un poder se opone completa y evidentemente al bien común, y por lo tanto pierde su legitimidad, para que surja el derecho y el deber de la defensa de la salud pública. Es evidente que, admitido el derecho a la acción directa, aun armada, cada vez que los ciudadanos desaprueban la obra de los poderes públicos se tendría la guerra civil permanente. En la Edad Media, cuando Europa era cristiana, existía un poder moral superior a los Estados en la persona del Papa, el cual no deponía, como erróneamente se suele decir, a los reyes, sino que comprobaba y declaraba que un soberano se había hecho ilegítimo a causa de su tiranía y que ya no tenía derecho a ser obedecido. Pero hoy no estando reconocido ni siendo aceptado por todos este juez supremo de los hechos morales es extraordinariamente difícil juzgar de un modo indudable cuándo un régimen pierde el derecho a gobernar por abuso del poder. Es necesario además que el peligro de la salud pública sea verdaderamente grave e inmediato y que no exista otro medio de resistencia. Las sociedades democráticas actuales tienen otros muchos medios eficaces y relativamente rápidos para librarse de un mal gobierno, entre los cuales el principal es el voto electoral político. Finalmente, son necesarias una sólida esperanza de éxito favorable y una fundada previsión de que las ventajas compensarán los daños. La revuelta es una grave turbación del orden social con excesos fáciles y con peligro de crear males peores; por eso debe ser usado como medio extremo de defensa social y sólo cuando es indispensable para la salud pública. *Man.*

BIBL. — M. De la Taille, *Insurrection*, en DTC, II, 1056-1066; Theodor Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, Freiburg B., 1906; A. de Castro Albarrán, *El derecho a la rebeldía*, Madrid, 1934; P. Guivi, *La legge ingiusta*, Roma, 1948; J. M. Lojendio, *El derecho de revolución*, Madrid, 1941; H. Yaben, *La resistencia al poder*, en *Rev. Ecles.* (1932), 625 ss.

RESPETO HUMANO. — 1. Noción. - El r. humano consiste en tener demasiada consideración con las opiniones de los hombres, la tendencia a mantener y a ganar la estima de los demás con respecto a las propias acciones morales incluso con el sacrificio de la propia libertad en el bien y en el mal. Se manifiesta de una doble manera: *a*) en cuanto incita a cometer actos buenos y a dejar los malos no por consideraciones de rectitud moral objetiva (y en esto difiere del pudor honesto; v. esta voz), sino sólo para parecer bien o para no ser reprobado; *b*) en cuanto puede apartar de una acción buena o mover a cometer acciones malas no obstante la propia convicción moral en el caso de que otras personas con un juicio moral equivocado nos ataquen con su desaprobación o con sus burlas.

2. Valor moral. - En el primer caso el r. humano es un factor que promueve ciertamente una observancia externa de la ley moral, pero internamente, en el campo del mérito sobrenatural, no tiene ningún valor directo; indirectamente puede ser de ventaja ulte-

rior en cuanto que de una observancia puramente externa y forzada puede conducir a un buen hábito y a una verdadera convicción interna de la hermosura y necesidad objetiva de la virtud. En el segundo caso el r. humano constituye un obstáculo al ejercicio incluso externo de la virtud y promueve el vicio, siendo el sentido del honor y el miedo a parecer mal uno de los motivos que más influyen en el alma humana (Ecl., 4, 24-25; 20-24). *Dam.*

BIBL. — N. JUNG, *Respect humain*, en DTC, XIV, 2461-2466.

RESPONSABILIDAD. — 1. NOCIÓN. - Es el conjunto de notas por las que un sujeto ha de dar razón a otros de un acto o de un hecho. La r. añade algo a la *imputabilidad;* ésta es la simple atribución de un hecho a un sujeto determinado; aquélla implica el deber de dar cuenta del acto a otros.

2. DIVISIÓN. - Se puede distinguir una r. *moral* y una *legal*: la primera nace del fundamento de la imputabilidad psicológica (moral) del acto; la segunda nace de la disposición de la ley, la cual, si bien por ser razonable, debe tratar de conformar sus normas a la realidad psicológica y moral, sin embargo, se ve algunas veces obligada a traspasar estos límites por las necesidades del orden social. Esto sucede particularmente en las llamadas contravenciones con que la ley castiga ciertos actos socialmente peligrosos sin cuidarse de la r. moral del sujeto. Pero aun en otros campos se observa alguna divergencia en la medida de la r. Así sucede que en materia del derecho penal y en asunto de reparaciones de daños los moralistas y los juristas suelen estar concordes en sus juicios frente a los casos de dolo (que es la voluntad deliberada de delinquir o de dañar); pero a menudo difieren en los casos de culpa (que es sinónimo de negligencia) porque los juristas tienden a acentuar y los moralistas tienden a disminuir la r. del sujeto negligente.

Es claro que nadie es responsable más que de sus propios actos; de los actos ajenos (como de los hechos naturales) no somos responsables sino en cuanto somos causas de ellos con nuestra participación y con nuestra negligencia (verdadera, por la r. moral; o al menos presunta, por la r. legal).

Algunas veces se habla también de algunas formas de responsabilidad: política, histórica. La r. política es el deber de responder de ciertos actos frente a determinados órganos estatales; la r. histórica es algo más vago en cuanto que el sujeto es llamado a responder ante un tribunal casi inaprensible como es la historia. La r. fundamental, la única verdadera r. es la moral, que nos coloca frente a nuestra conciencia y por medio de la conciencia frente a Dios. *Gra.*

BIBL. — F. SUÁREZ, *De iustitia, Deus reddit præmia meritis et pœnas pro peccatis*, en *Opera omnia*, ed. Berton, París, 1856-1861, I, XI; F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, I, P. I., Roma, 1938, p. 86-181; F. SCIALOIA, *La responsabilità nei negozii giuridici*, Roma, 1885; H. DE MESMAECKER, *De actibus humanis*, Mechliniæ, 1939, p. 178 ss.; *Valore dell'azione* (*Atti della Settimana di cultura religiosa dei Laureati Cattolici*, Siena, 1942), Roma, 1942; F. CARNELUTTI, *La persona umana e il delitto*, Roma, 1946; A. PEINADOR, *Responsabilidad moral del acto pasional*, en *Miscelánea Comillas* (1951), 181-222; E. U. DE ERCILLA, *Los semirresponsables y los semilocos*, en *Razón y Fe* (1923), 565; (1924), 60.

RESTITUCIÓN. — 1. NOCIÓN. - El término r. significa restablecimiento de una cosa cualquiera en su orden primitivo.

En el campo moral el término r. implica el significado de poner por segunda vez a una persona en la posesión o dominio de aquello que le pertenece (cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 62, a. 1).

Pero como hay cosas cuyo dominio no se puede devolver a aquellos a quienes les fueron sustraídas, como, p. ej., la vida o un miembro del cuerpo, tanto los moralistas como los civilistas entienden por r. cualquier reparación de daño ocasionado, tanto si esta reparación se hace con la r. de la cosa misma que fué quitada, como si se hace con cualquier otra compensación. Por esta razón la r. se llamó «una reintegración de un derecho ajeno lesionado».

En este sentido moral, la r. se define como una acción de justicia conmutativa por la cual se devuelve la cosa que fué injustamente quitada o se repara el daño que se ocasionó a otro injustamente. De aquí se ve claramente que la r. es un acto externo de la justicia conmutativa, en cuanto el oficio de esta virtud es constituir la igualdad entre el daño y la compensación que se restablece mediante la r.

Con fórmula más o menos diversa este principio se encuentra consagrado en todas las legislaciones; el lesionado tiene derecho a obtener la r. de las cosas de que fué injustamente despojado y a ser resarcido por los daños sufridos.

2. NECESIDAD DE LA R. - Hubo herejes y algunos teólogos protestantes que afirmaron que la r. no era obligatoria para conseguir la

vida eterna; bastaba hacer una limosna para que el pecado de hurto fuese remitido.

Contra estas teorías está la doctrina sana de la Iglesia católica que a este propósito afirma la siguiente proposición: la r. es absolutamente necesaria —*in re vel in voto*, esto es, en acto o como propósito— para aquellos que lesionaron gravemente un derecho estricto del prójimo.

Este principio moral tiene su fundamento en la Sda. Escritura; baste citar los siguientes textos: Ez., 33, 15; Éx., 22, 1-5; II Reyes, 12; Tob., 2, 20; Luc., 19, 8; Sant., 5, 4.

En cuanto a la tradición católica son suficientes las palabras de S. Agustín: «Si en efecto habiendo pecado por una cosa y pudiendo ser restituída no se restituye no se hace penitencia sin una ficción; porque si se hace verdadera penitencia el pecado no se remite, si no se restituye el mal ocasionado siempre que se pueda restituir» (Epíst. 153, *ad Macedonium*, n. 20; PL, 33, 662).

Esta expresión agustiniana fué incluída por Graciano en su Decreto (C. 14, q. 6, c. 1) y posteriormente se formó la Regla *IVª iuris in VIº* casi como un proverbio popular.

Que la r. sea obligatoria aparece claro de la misma razón en cuanto que encuentra su fundamento en la naturaleza misma del perfecto derecho. En efecto, podemos usar la coacción para defender un derecho estricto nuestro; pero esto sería inútil e inmoral si una vez lesionado no debiera ser reparado. Además el que no restituye pudiendo, continúa el hecho del hurto o de la injuria, privando a un semejante suyo de un bien propio. La r. además se requiere por el concepto del bien común de la sociedad que se convertiría en una cueva de ladrones si no se admitiese la obligación de la r. Finalmente, ningún pecado queda remitido sin la contrición sincera y el firme propósito de no pecar más: pero el que injustamente retiene algún bien ajeno y no restituye pudiendo, no tiene ni verdadera contrición ni el firme propósito de no pecar más.

3. Grado de necesidad de la r. - La r. no es necesaria con necesidad de medio, porque puede uno salvarse sin hacerla, cuando no puede, siempre que exista la buena voluntad de satisfacer o restituir cuanto antes sea posible. Es necesaria por necesidad de precepto, esto es, mandada, porque no se pueden retener los bienes ajenos sin violar la justicia, y los primeros preceptos de la ley natural que nos ordenan dar a cada uno lo suyo y no hacer a los demás lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros.

El precepto de la r., aunque afirmativo en cuanto a su enunciación, es realmente negativo y constituye un mismo precepto con el que prohibe apropiarse del bien ajeno, ya que la omisión de la r. no es otra cosa que una retención injusta y continuada de la cosa ajena. De lo cual se sigue la obligación de restituir cuanto antes por el hecho de la injuria ocasionada.

4. Raíces de la r. - La causa o las causas de las cuales nace la obligación de la r. las llaman los teólogos raíces de la r.; éstas están constituídas por un hecho o acción de un ente libre del cual proviene un daño al prójimo. Así tenemos que son tantas las raíces de la r. cuantas son las especies de acciones que ocasionen un daño injusto al prójimo. Los moralistas en general enumeran cuatro raíces de la r., a saber: *a*) la acepción injusta; *b*) la retención injusta de una cosa; *c*) el daño ocasionado injustamente; *d*) un contrato o semicontrato habido entre dos o más personas.

En el primer caso tendremos el hurto (véase *Hurto*) bajo todas sus formas y especies, como apropiación indebida de los bienes ajenos, es decir, hecha contra la voluntad legítima de su propietario o dueño.

La segunda consiste en la posesión efectiva de una cosa ajena, pero de un modo injusto; de manera que el bien ajeno reclama a su legítimo propietario. Por lo tanto, entre el robar y el retener injustamente el bien ajeno no hay diferencia sustancial en cuanto a la culpa. Más bien en este segundo aspecto se ha de considerar cuáles son los modos principales con que se retiene injustamente el bien ajeno. P. ej., el que encuentra una cosa perdida no se hace por esto propietario; aquélla pertenece siempre a su legítimo dueño. Retiene injustamente el bien ajeno aquel que pudiendo no satisface a tiempo sus deudas con pretextos absurdos y egoístas. Retiene injustamente un bien ajeno aquel que no paga el jornal o salario justo o no lo paga a su debido tiempo. El que ha tenido en préstamo cosas, cualesquiera que ellas sean (incluso instrumentos de trabajo), debe restituirlas a su tiempo debido; y debe restituirlas aunque no se las pidan y aunque el propietario las haya olvidado o no las necesite.

La tercera raíz de la r. está en el daño ocasionado al prójimo en sus bienes o en sus intereses materiales. En este sentido es da-

ñador injusto del prójimo cualquiera que voluntariamente es causa injusta por la cual el prójimo sufre un daño en sus bienes o tenga menos de los que justamente tenía derecho a tener, lo cual puede suceder de innumerables modos (v. *Daño*). Pero para que exista la obligación de la r. se precisa no sólo una causa voluntaria, sino también injusta del daño del prójimo, ya que sólo en este caso se viola la justicia, siendo posible ocasionar —incluso voluntariamente— daño al prójimo sin hacerle injuria, sin violar la justicia. P. ej., si uno abre un negocio que hace competencia y por lo tanto cierto daño a otro.

5. QUIÉN ESTÁ OBLIGADO A LA R. - A la r. está obligado el que ha robado, el que ha ocasionado daño injusto, el que posee bienes que no son suyos, los cuales como decimos reclaman a su propio dueño. En cuanto a aquel que posee bienes ajenos no robados por él, es necesario tener en cuenta el modo con que vino en posesión de ellos: si los tuvo por herencia, si los compró debida o indebidamente. Si uno llegase a conocer que los bienes heredados habían sido retenidos injustamente por aquel del cual le proviene la herencia está en la obligación de restituirlos o de restituir su valor si los hubiese vendido o consumido; en cambio, si los compró debidamente, debe restituirlos, pero tiene derecho a ser indemnizado por los gastos que hizo. Si hubiesen sido comprados indebidamente u ofrecidos a precio sospechoso, debe restituirlos sin poder pretender nada del dueño a quien los devuelve.

Además, si varias personas hubieran concurrido en ocasionar el daño, entonces si su obra no tuvo igual influencia en el daño mismo, cada uno está obligado en proporción al concurso prestado; pero si convinieron juntos o su participación fué igualmente necesaria o eficaz, todos están igualmente obligados a todo el daño, esto es, están obligados solidariamente o *in solido*.

El deber y la obligación de la r. además grava no sólo a la persona en particular, sino también a sus bienes. Y por esta razón si ella consume la cosa o lo que debe restituir habrá de suplir con otros bienes suyos; y si ella llegara a faltar por muerte su obligación grava a la herencia.

6. A QUIÉN SE HA DE HACER LA R. - La r. se ha de hacer a aquel que ha sido dañado o robado; y si ha muerto a sus herederos. Por lo tanto, no satisface a esta obligación el que entrega en limosnas lo que había de restituir; los pobres no tienen derecho a esto que por justicia se debe a otro. Cuando no se conoce al perjudicado y fuese imposible encontrarlo entonces se debe dar el valor de la cosa o del daño ocasionado en limosna a los pobres o a obras pías. Si hubiese muerto aquel al cual se debía restituir no se extingue el derecho que tenía, sino que pasa a sus legítimos herederos, a los cuales por lo tanto se debe hacer la restitución.

7. ¿QUÉ SE DEBE RESTITUIR? - Se ha de restituir la cosa, o, si ésta llegase a faltar, su valor. Si la posesión fué desde el principio de mala fe (voluntariamente injusta), se ha de restituir el objeto con todos sus frutos; si de buena fe, sólo el objeto; si fué primero de buena fe y después se descubrió el error, se han de restituir los frutos desde este momento en adelante (v. *Posesión de buena fe, de mala fe, de fe dudosa*).

8. TIEMPO DE LA R. - La r. como obligación de justicia conmutativa debe hacerse lo más pronto posible. Y esto por varias y graves razones: mientras no se restituye efectivamente (pudiendo) se persiste en el pecado; más aún, se agrava cada día más porque cada día la culpa se hace mayor, siendo injusto retener los bienes que no son propios; y se agrava también el daño del acreedor que no puede disfrutar como mejor le conviene de los bienes que le corresponden. No basta el propósito de restituir; la justicia protesta y quiere ser satisfecha.

9. GRAVEDAD DE LA OBLIGACIÓN DE R. - Aun cuando la obligación de la r. sea de suyo grave, como hecho reordenativo de la justicia conmutativa violada, admite causas por las cuales esta obligación puede ser suspendida o anulada.

Se suspende la obligación de la restitución en el caso de impotencia física o moral, en la cual se encuentre aquel que ocasionó el daño al prójimo, como, p. ej., en el caso de pobreza. Esta causa debida a la impotencia, excusa por el tiempo y en cuanto verdaderamente la r. sea imposible. Por esto el que al menos en parte y poco a poco puede restituir, aduce inútilmente la razón de la impotencia por el hecho de que no puede restituir la suma total de una sola vez.

En cambio, las causas que extinguen totalmente la obligación de la r. son: la condonación libre y válida del acreedor, esto es, de aquel que tiene derecho a disponer de sus propias cosas; la compensación recípro-

ca; la prescripción legítima, esto es, revestida de todas las condiciones señaladas por el derecho y por la buena fe (v. *Prescripción*). Se añade la composición o remisión de la deuda obtenida del Sumo Pontífice por causa justa; pero ésta normalmente se refiere solamente a los bienes eclesiásticos.

11. LA R. OBLIGACIÓN SOBRE TODO MORAL. Que la ley civil para reconocer y sancionar ciertas obligaciones requiera ciertas formalidades exteriores, de declaraciones, de fórmulas, de testimonios, etc., es natural y legítimo, ya que no puede penetrar en los pensamientos íntimos y por lo tanto debe exigir pruebas jurídicas externas. Pero no es así frente a la suprema ley moral, la cual regula la conciencia. ¡Cuántas veces la justicia humana se ve obligada a absolver por insuficiencia de pruebas! Pero la justicia divina no tiene necesidad de estas pruebas. Los vanos pretextos usados en estos casos para tratar de tranquilizar la propia conciencia, en materia de r. no valen nada frente a la realidad de una ley que resuena incesantemente en todo corazón recto. Por lo que se refiere a la necesidad de la existencia de la culpa teológica para que exista la obligación en conciencia, v. *Culpa teológica*. *Tar.*

BIBL. — G. CARMELITA, *Summa de hæresibus*, Paris, 1528; A. DE CASTRO, *Lib. de hæresibus*, París, 1578, lib. 13, voz *Restitutio*; GERARDUS SENENSIS, *De restitutionibus et usuris*, Viterbii, 1578; A. REDING, *De injuriis et restitutione pro iis debita*, Salisburgi, 1657; A. VERMEERSCH, *Quæstiones de iustitia*, Brugis, 1901, p. 163 ss.; A. BALLERINI y D. PALMIERI, *Opus theologicum morale*, III, Prati, 1889, p. 300.

RESTRICCIÓN MENTAL. — 1. NATURALEZA. Es un acto interno de la mente por el cual mientras hablamos restringimos las palabras a un sentido que no es su sentido obvio.

2. DIVISIÓN. - Si el otro sentido que damos a nuestras palabras es tal que de ningún modo puede ser entendido por los demás oyentes y de ningún modo es manifestado por las circunstancias, tenemos una restricción puramente mental *(restrictio mere mentalis)*; p. ej., si digo: Ayer vi a Cayo, entendiendo que lo vi en el retrato que lo representa. Si por el contrario el otro sentido que damos a nuestras palabras puede ser entendido en virtud de las circunstancias externas, no existe la restricción estrictamente mental, sino la r. ampliamente mental *(late mentalis)*; p. ej., cuando conozco un hecho que debo tener secreto y Ticio me hace una pregunta indiscreta puedo responder: No lo sé, entendiendo que no lo sé con ciencia comunicable a otros.

3. MORALIDAD. - La restricción puramente mental no es lícita. No es otra cosa que una mentira. Para ella vale todo lo que dijimos de la mentira (v. *Mentira*). La restricción ampliamente mental no está prohibida en todos los casos. Su fin intrínseco no es inducir a error o sea hacer creer lo falso, sino ocultar la verdad en casos en los cuales esta verdad no debe ser manifestada. Éste y no el primero ha de ser el fin pretendido; de otra manera el uso de la r. mental es pecado de mentira. La restricción ampliamente mental con la intención de ocultar la verdad no es sin embargo lícita sin más. Es necesario que la ocultación de la verdad sea obligatoria o al menos muy útil y no haya otro medio disponible más que éste. Si todos usaran la restricción sin limitarse a los casos más o menos urgentes habría que temer continuamente que estábamos en error acerca del sentido de las palabras de los demás, cosa que haría muy difícil la vida social. *Ben.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, en *Gregorianum*, 1 (1920), 11-40; 425-474; J. CREUSEN, *Le mensonge et les mensonges*, en *Nouv. rev. théol.*, 55 (1928), 50-65; A. ARÍN, *La restricción mental*, en *Hechos y dichos* (1955), 527-534.

REVIVISCENCIA DE LOS SACRAMENTOS. 1. NOCIÓN. - La palabra *reviviscencia* indica la propiedad que poseen ciertos seres de volver a la actividad vital después de haber presentado todos los síntomas de la muerte. Por analogía se usa este término en teología para designar la reaparición de la vida sobrenatural donde reinaba la muerte del alma; p. ej., se habla de la reviviscencia de la gracia, de las virtudes, de los méritos.

La aplicación de este término a los sacramentos no es sin embargo completamente exacta, ya que el sacramento que se dice revivir, en realidad no ha ejercitado anteriormente ninguna acción vital. En efecto, en la teología moderna se dice que revive un sacramento válidamente recibido, pero que no había producido la gracia por causa de un obstáculo moral *(óbice)* y que posteriormente, pasado ya el rito y removido el obstáculo moral, confiere la gracia en virtud del rito administrado anteriormente.

2. CONDICIONES. - Puesto este principio es claro que para la reviviscencia se requieren varias condiciones:

A) por parte del sujeto se exige la *remoción del óbice*, esto es, de la falta de disposición moral;

B) por parte del sacramento es necesario:

a) que sea *válido* e *infructuoso* o *informe*, o sea, sin la forma sobrenatural, que es la gracia (v. *Sacramentos*); *b*) que el rito externo (materia y forma del sacramento) haya *pasado*, porque si dura todavía el signo sacramental (p. ej., si uno se arrepiente de pecados mortales antes de que el rito de la confirmación haya concluído), no se puede hablar de reviviscencia, sino de colación ordinaria de la gracia; c) que el rito externo, ya concluído, deje en el fiel algún *efecto*, ya que la reviviscencia importa una eficiencia verdadera y propia del rito externo que sería inconcebible si éste en el acto de su administración no dejase alguna huella o vestigio ontológico; solamente una realidad actualmente existente puede producir un efecto;

C) por parte de Dios, finalmente, se requiere que quiera conferir la gracia aun de esta manera no ordinaria.

3. Qué sacramentos reviven. - Esto supuesto se deduce que reviven los sacramentos en los que se verifican las condiciones señaladas. Ahora bien, tres condiciones se verifican en todos los sacramentos a excepción de la penitencia: la remoción del óbice, el sacramento válido e informe, el rito externo perfectamente terminado. No queda más que ver si encuentran su realización las demás condiciones: la permanencia en algún efecto y la voluntad de Dios de conceder la gracia por medios extraordinarios.

La permanencia de un efecto real, el carácter, se verifica en el bautismo, en la confirmación y en el orden; así también la voluntad positiva de Dios se deduce del hecho de que de otra manera no podría ser remitido el pecado original en aquel que recibe indignamente el bautismo (en este sentido se expresaron claramente S. Agustín y S. Fulgencio —v. Rouet de Journel, *Enchiririom Patristicum*, n. 1621, 2269 —, S. Gregorio Magno: Denz. 249) y en la confirmación y en el orden los fieles quedarían privados de aquellas gracias que son extraordinariamente útiles para el cumplimiento de los deberes de su estado de soldados y ministros de Cristo. También en la extremaunción y en el matrimonio, mientras por una parte se nota la perseverancia de una unción interior *(interior unctio)* y de un vinculo conyugal *(vinculum coniugale)*, que recaen sobre el alma (en efecto, en todo acto voluntariamente puesto hay una modificación ontológica del alma), por otra se manifiesta la voluntad divina considerando que en la hipótesis de que faltara la reviviscencia los fieles quedarían privados de aquellos auxilios que son tan eficaces para superar las últimas tentaciones y para afrontar con feliz éxito las dificultades de la vida conyugal.

Parece que solamente la penitencia y la eucaristía no pueden revivir, la primera porque según la opinión más probable no puede ser sacramento válido e informe (v. *Penitencia*), la otra porque derogaría la norma del modo de obrar divino. En efecto, en la hipótesis de la reviviscencia de la eucaristía un fiel que durante toda la vida recibe sacrílegamente la comunión al fin por un simple acto de atrición emitido en el sacramento de la penitencia recibiría tantos aumentos de gracia cuantos son los sacrilegios cometidos. Repugna pensar que Dios quiera premiar el pecado.

4. Efectos de la reviviscencia. - El sacramento que revive produce la gracia *ex opere operato*. Discútese si esta producción sucede por causalidad física o moral: parece lo más probable la doctrina tomista de una eficiencia física (v. *Sacramento*), tanto más que en los cinco sacramentos que reviven se encuentra un elemento ontológico (carácter o modificación real del alma), que puede venir a ser instrumento físico en las manos de Dios, causa principal de la gracia.

En 1925 Marín-Sola quiso dar una explicación teológica más íntima de la r. de los sacramentos partiendo del principio tomista del carácter bautismal como potencia receptiva en orden a los demás sacramentos. Toda administración sacramental hecha válidamente implica según este principio una actuación de la potencia receptiva, que queda por lo tanto modificada ontológicamente. Esta modificación sigue la naturaleza del sacramento recibido: por lo tanto será *perpetua* en los sacramentos no iterables (bautismo, confirmación, orden), *temporal* en la extremaunción y en el matrimonio, *momentánea* en la penitencia y en la Eucaristía. Así se explicaría por qué los tres sacramentos del carácter reviven siempre, la extremaunción y el matrimonio sólamente en la misma enfermedad o durante el mismo vínculo conyugal; los dos últimos nunca. Esta teoría aunque presenta algunos aspectos débiles ha sido acogida por muchos teólogos. *Pio*.

BIBL. — *Sum. Theol.*, III, q. 69, a. 9-10; S. Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, VI, n. 87, 424; ed. *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem phisicam sacramentorum cum eorum reviviscentia*, en *Divus Thomas Friburgensis* (1925), p. 49 ss.; G. Van Noort, *De reviviscentia sacramentorum fictione recedente*, en *Angelicum* (1927), p. 51 ss., 292 ss., 382 ss.; L. Billot, *De Sacramentis*, Roma, 1931, p. 102-111;

F. DIEKAMP, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, IV, Roma, 1934, p. 67-68; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Roma, 1947, p. 83-85; L. LERCHER y F. LAKNER, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, IV, 2 pars altera, Innsbruck, 1949, 142-144.

REVOLUCIÓN. — 1. NOCIÓN. - Esta palabra significa ruptura violenta en el paso de un régimen a otro. El grado de violencia puede ser más o menos elevado: sangre en palacio o en las calles, conjuras de palacio, manifestaciones populares, pronunciamientos militares, tal vez simples amenazas. Todo esto no es más que lo accesorio aunque tal vez puede asumir una gravedad enorme como sucedió en la r. francesa (no hablamos de nuestro siglo). Lo esencial para que exista r. es que el cambio de régimen suceda no por evolución pacífica con entendimiento recíproco entre la autoridad que cesa y la nueva que entra. Según la definición dada puede existir la r. por una acción que venga de arriba o de abajo. En el primer caso se llama más bien *golpe de Estado*.

2. LICITUD DE LA R. - Juan de Salisbury, en el s. XII, seguido más tarde por Juan Petit en el s. XV, sostuvo la licitud del tiranicidio (v.), incluso por parte de los ciudadanos particulares, apoyándola en los derechos de la comunidad y en el poder de la misma de hacerlos valer contra quien los viola injustamente. La tesis de Juan de Salisbury fué condenada en términos generales, sin condenar a su defensor, por el Conc. de Constanza en 1417 (Denz. 690), en decretos que no tuvieron más tarde la aprobación del Papa. La cuestión del tiranicidio de ayer es hoy la cuestión de la licitud de la r. Es evidente que de suyo la r. es desaconsejable, aunque no sea más que por las reacciones que provoca en aquellos que ven que se les quita por la violencia una autoridad, que a menudo recibieron legítimamente (los antiguos distinguían, en efecto, entre *tyrannus regiminis* y *tyrannus usurpationis*) y por el peligro de otras violencias que de ordinario acompañan a la primera con las subsiguientes perturbaciones públicas (desorden social). Pero la cuestión es si nunca es lícita la r. Ciertamente el acto de fuerza no crea ni puede crear un derecho y si se considera lo que aparece eternamente parece que en la r. existe una colisión entre un derecho, que es la condición jurídica existente de un gobierno constituido, y un nuevo interés que se hace valer de la fuerza y pretende por medio de ésta convertirse en derecho, apoderándose del Estado. Efectivamente, los que no reconocen el derecho natural admiten la r. como un desarrollo casi diríamos físico de la vida política, necesaria también al hombre. En este desarrollo el surgimiento de nuevas fuerzas determina mutaciones, cuya eventual violencia se ha de equiparar a la de los fenómenos de la naturaleza, como una marea o una tempestad, y tienen la misma justificación que ellos. Así llegamos a una equiparación, en sustancia, del hecho con el derecho, y esto no sorprende cuando se admite que el único derecho que existe es el derecho positivo y que el Estado es la fuente del derecho. Queda la cuestión de cómo se podría sostener en estas condiciones el concepto de un Estado jurídico que sea tal no de nombre, sino por esencia.

Es distinta la argumentación cuando se acepta el derecho natural, superior al Estado, al cual da sus fundamentos, para que pueda constituirse como Estado jurídico, y los principios generales para que pueda dar nacimiento y cuerpo al derecho positivo, legítima creación suya. Según el derecho natural un Estado en tanto tiene derecho a subsistir en cuanto puede funcionar de manera que garantice y promueva el bien común (v.). A este fin se constituye en cada caso de distinto modo, según las circunstancias históricas. Los modos pueden ser por lo tanto diversos y diversa la forma en que los poderes esenciales (legislativo, judicial, ejecutivo) se distribuyen o concentran. Todo está en que funcionen de tal suerte que en el curso de una época determinada, concurran a procurar el bien común. Pero los tiempos cambian, según una ley providencial, en lo cual el cristiano ve y adora la Sabiduría y la Voluntad divina. Ahora bien, de estos cambios pueden nacer nuevas necesidades que tienen su influjo sobre el poder constituído y sobre las formas de gobierno. El aumento de importancia de una determinada clase social, la adquisición de la conciencia del propio valor y de las energías propias, la necesidad natural que en ella nace de tener voz en el gobierno, todo esto no puede menos de tener una repercusión en la vida pública; es razonable que se tenga en cuenta. Más aún, el mismo bien común exige que estas energías se sumen a la administración (en sentido amplio) del Estado y que se eviten las perturbaciones que nacerían por necesidad natural si a estas energías no se diese un legítimo campo de acción.

Entonces es el bien común el que autoriza las tentativas de estas energías para hacerse valer y quien obliga a los poderes ya consti-

tuídos a salir a su encuentro. Lo ideal sería que se obtuviese un entendimiento razonable. Pero éste en la práctica se produce muy difícilmente. La culpa puede estar por una parte en el exceso de pretensiones y en la forma de plantear sus exigencias, y por la otra en la estrechez de miras o en el excesivo apego a un poder que se tiene ya en la mano. Lo trágico es cuando hay buena fe por ambas partes. Ciertamente todo cambio, aunque falle el arreglo por acuerdo, debe ser intentado con medios pacíficos o al menos no excesivamente violentos. La resistencia pasiva, las manifestaciones habrán de ser los argumentos que se empleen antes de proceder adelante.

Pero cuando se agotan lealmente todos los medios pacíficos (lo cual es de suma importancia), cuando las manifestaciones, la misma resistencia pasiva se demuestra que no tiene éxito y los hechos demuestran hasta la evidencia que no es posible el acuerdo, ¿es lícita como *ultima ratio* la resistencia activa y por lo tanto la r.?

No pocos escolásticos, entre los cuales está Sto. Tomás y muchos de los grandes teólogos del s. XVI: Belarmino, Molina, Suárez, Lesio, sin llegar a las exageraciones de Mariana, distinguieron con alguna pequeña divergencia accidental un doble caso de usurpador y de abusador del poder *(tyrannus usurpationis* y *regiminis)*. Respecto del primer caso, valiéndose del principio de la licitud de la resistencia activa contra un injusto agresor, sostuvieron que tanto el pueblo como cualquier ciudadano particular tienen facultad para matarlo, en cuanto que la sociedad ejerce en esta ocasión el derecho de defensa legítima y al combatirlo no daña ningún derecho de soberanía (todo esto siempre como remedio extremo). Respecto del segundo caso negaron la licitud de la occisión por iniciativa propia, afirmando sin embargo que, si no existe un poder superior al cual se pueda recurrir, la nación entera, representada por los mejores ciudadanos, puede levantarse contra él y decretar contra él la pena capital, si se juzga necesario para el bien común. La tradición católica subsiguiente, impresionada también acaso por la práctica y teorías revolucionarias anticristianas, se demostró más rígida, incluído S. Alfonso M. de Ligorio. De esta actitud es un eco la proposición 63 condenada por el *Syllabus:* «es lícito negar obediencia a los monarcas legítimos y rebelarse contra ellos» (Denz. 1763).

Hoy, bajo el influjo de tristes experiencias de gobiernos que olvidan todo respeto debido a la persona humana, se vuelve nuevamente a las opiniones de los escolásticos (esta diversa valoración no puede ser motivo de extrañeza, ya que el juicio se ha de adaptar a las diversas circunstancias históricas). Excluído el arbitrio individual se observa que el pueblo, entendido unitariamente, tiene derecho a defenderse contra un gobierno que se ha hecho despótico, poniéndose fuera de la legitimidad, y en los casos extremos tiene facultad para resistir activamente.

Un modo de obrar inspirado en estos principios puede tener la apariencia de un acto de violencia, pero es más bien un ejercicio del derecho natural, el cual autoriza el uso de la fuerza cuando otro se opone injustamente. Naturalmente el juicio de si existen o no las condiciones de la ilegitimidad no corresponde a cualquiera, sino a un respetable número de hombres prudentes y timoratos. Además los límites que la moral impone a los actos revolucionarios se resumen en la fórmula *cum moderamine inculpatæ tutelæ,* la misma fórmula que se aplica para la legítima defensa y para la guerra justa. La r. se presenta así como una *ultima ratio,* pero *ratio.* Y si tiene éxito no recibe su justificación del hecho consumado, sino de las razones de derecho que la inspiraron. Sábese que éstas no aparecen evidentes a todos en el curso de la refriega entre lo viejo y lo nuevo, pero si no aparecen, existen o pueden existir. Mientras dura la refriega cada uno toma su propia responsabilidad; y en lo que se refiere a la conciencia se apela (si se está de buena fe) al derecho y al bien común como principio supremo, por lo que puede llegar a ocurrir que cada uno de los contendientes obre con plena rectitud. Muy distinto es el caso de los que buscando un cambio de régimen no ven más que una ocasión para satisfacer sus instintos de violencia, de ambición o de abusos o que al oponerse no se mueven más que por un culpable egoísmo. *Boz.*

BIBL. — T. MEYER, *Institutiones iuris naturalis,* Friburgi i. B., 1900, p. 509-536; A. BAUER, *Essai sur les révolutions,* París, 1908; G. LE BON, *La révolution française et la psychologie des révolutions,* París, 1912; V. CATHREIN, *Filòsofia morale,* II, Firenze, 1920, p. 731-44; F. CARLI, *L'evoluzione della r.,* Milano, 1920; P. SOROKIN, *Die Soziologie der Revolution,* Munich, 1928; A. DE GIULIANI, *La cagione riposta delle decadenze e della rivoluzione,* Bari, 1934.

RIESGO. — 1. DEFINICIÓN. - El r. es la consecuencia de la continuidad de las actividades económicas, del tiempo que implica esta continuidad y de la consecuente necesidad

de hacer continuas previsiones sobre la situación del mercado futuro. El r. en términos técnicos, es la probabilidad matemática de que las previsiones hechas se realicen. Si se trata de actividades o hechos consuetudinarios puede ser determinado con suficiente aproximación. Cuando no ocurren estas condiciones el r. adquiere un carácter imponderable.

2. Remuneración del r. y su moralidad. El r. es un elemento de la remuneración del empresario y del capitalista y también de algunos tipos de obreros. Esta remuneración nace como consecuencia del estado temporal de semimonopolio, en que vienen a encontrarse temporalmente los que corren el riesgo. La remuneración por lo tanto dentro de límites proporcionados, está moralmente justificada. *Mai.*

BIBL. — V. *Remuneración.*

RITUAL. — 1. Noción. - El r. es el libro que contiene las formulas que se han de recitar y las normas que se han de observar en la administración de los Sacramentos (a excepción del Sacramento del Orden, del cual se ocupa el Pontifical Romano), en los exorcismos, en las bendiciones dadas en nombre de la Iglesia por personas designadas para esto, en los funerales y en las procesiones. El Ritual Romano en su forma actual se debe a Paulo V, que quiso dar a toda la Iglesia latina una regla segura y uniforme para la administración de los Sacramentos y los Sacramentales (v.). El R. de Paulo V fué ampliado por Benedicto XIV. Pío XI promulgó una edición del mismo adaptada a las prescripciones del derecho canónico, a las rúbricas del misal romano y a los decretos más recientes de la Sta. Sede: esta edición ha sido renovada y puesta al día por el S. P. Pío XII (1952). En esta última edición, entre otras cosas, se hace uso de los salmos según la nueva traducción aprobada por el Motu Proprio de S. S. Pío XII en 1945.

2. Contenido. - Los Sacramentos han sido instituidos por Jesucristo. La Iglesia, sin embargo, en virtud de un poder recibido de su divino fundador ha rodeado el elemento de origen divino de un conjunto de ceremonias accesorias destinadas a poner de relieve el significado y los efectos del Sacramento y aumentar la reverencia y la devoción de los fieles.

Desde los tiempos más remotos existió también en la Iglesia el uso de imponer las manos y de recitar plegarias a fin de alejar tanto de los fieles como de las cosas usadas por ellos el influjo del diablo (exorcismo, v.).

Ha estado siempre igualmente en uso el bendecir las personas y las cosas. Existen tres especies de bendiciones: las bendiciones constitutivas, las invocativas y las al mismo tiempo constitutivas e invocativas.

Las bendiciones *constitutivas* son las que dedican una persona o una cosa a Dios y a su culto, confiriéndoles así un nuevo modo de ser (bendición de las vírgenes, de un oratorio, de una campana, de los manteles de altar, de los ornamentos, etc.).

Las bendiciones puramente *invocativas* son las que no hacen sagrada una persona o una cosa, sino que tienden únicamente a obtener de Dios algún favor. Entre éstas hay algunas que se imparten a las personas: implorando determinados beneficios para aquel a quien se dan (la bendición a un enfermo, de S. Blas, de la madre después del parto, etc.), otra se imparten a las criaturas irracionales: de esta manera se trata de obtener del Señor que aleje de estas criaturas lo que podría ser dañoso al hombre (la bendición de un animal, de una casa, del mar) o también obtener de Dios que dé la fertilidad (a este fin se bendicen los campos), o que el uso de determinadas cosas aproveche al bien espiritual y corporal de quien las emplea (la bendición de los alimentos y de las bebidas, de los instrumentos de trabajo, de los vehículos).

Las bendiciones *al mismo tiempo constitutivas e invocativas* son las que confieren un nuevo modo de ser a determinadas cosas, con la intención de obtener del Señor que aleje de los lugares donde se coloquen estas cosas lo que sería perjudicial al hombre, y que preserve del mal a aquellos que hagan un uso devoto de ellas o las lleven sobre sí (la bendición del agua, de las palmas, de las candelas, de los Agnus Dei, de escapularios o medallas, de rosarios, etc.). La autoridad eclesiástica ha otorgado indulgencias al uso de ciertas cosas bendecidas. Lo que una vez ha sido bendecido con bendición constitutiva conserva un carácter sagrado a no ser que intervenga una circunstancia por la cual, en virtud de una especial disposición de la Iglesia, pierda su carácter sagrado (v. más ampliamente: *Bendición* y *Consagración*).

Desde los primeros tiempos de la Iglesia existió el uso de hacer procesiones con cantos y luces y de observar especiales ceremonias para la sepultura de los fieles (v. *Procesión*).

3. Aplicaciones prácticas. - Debemos tener en alta estima las ceremonias y bendiciones

instituidas por la Iglesia y procurar entender su profundo significado; debemos tener igualmente un gran respeto a las personas y cosas dedicadas a Dios. Es muy recomendable recurrir frecuentemente a las bendiciones instituidas por la Iglesia. El mismo uso frecuente y devoto de las cosas benditas es de gran utilidad: en efecto, este uso es un acto de fe y de confianza; nos obtiene en virtud de la intercesión de la Iglesia, siempre escuchada por el Señor, gracias para vivir santamente y beneficios temporales en la medida en que pueden aprovechar a nuestra eterna salvación; aleja de nosotros el influjo nefasto del diablo.

Diversas de las citadas bendiciones son las que se dan, pero no en nombre de la Iglesia. Estas bendiciones pueden, sin embargo, tener un efecto muy beneficioso, especialmente cuando las da el que tiene poder sobre la persona o la cosa bendecida, p. ej., la bendición de los hijos por parte de sus padres. *Man.*

BIBL. — M. BERNARD, *Cours de liturgie romaine*, París, 1893; A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg Br., 1909; F. CABROL, *Liturgie*, en DTC, IX, 828-830, 836-837; A. COELHO, *Corso di liturgia romana*, V, Torino, 1939; L. HEBERT, *Le bréviaire et le rituel*, París, 1943, p. 217-409.

ROGATIVAS. — 1. NOCIÓN. - Son procesiones cristianas penitenciales propiciatorias para la agricultura que se desarrollan con el canto de las letanías de los santos y con su liturgia adecuada. Se dividen en mayores y menores. Las mayores *(litaniæ maiores)* se celebran el día de S. Marcos, 25 de abril (aunque la fiesta del Santo es de introducción posterior) y fueron instituidas a fin de renovar sustituyéndolas algunas costumbres paganas similares (las llamadas *Robigalias* en honor del dios o de la diosa Robigo). Las segundas *(litaniæ minores)* se celebran los tres días anteriores a la Ascensión y son de origen romanogalicano.

2. DATOS HISTÓRICOS. - La sustitución de las Robigalias (Robigalia) urbanas por las *litaniæ maiores* se ha de remontar al papa Liberio (352-366). Se llamaron mayores (encontrándose este nombre ya en una fórmula de invitación del 598) en contraposición a otras procesiones similares menos solemnes y menos antiguas en uso en Roma. Esta procesión del 25 de abril se iniciaba en S. Lorenzo *in Lucina*, y después de una primera estación en S. Valentín, junto al Ponte Milvio, se dirigía a S. Pedro del Vaticano. Terminaba con la Misa en la Basílica Vaticana.

Las r. menores se hacen remontar a S. Mamerto, obispo de Viena del Delfinado, en Francia (m. hacia 470), que las inició con ocasión de graves calamidades en su diócesis. Proceden en efecto de la Galia, pero se relacionan con otras procesiones paganas a las que sustituyeron: las Ambarvalias *(Ambarvalia)*, que se hacían en el campo (de aquí el apelativo de *rurales*, en contraposición a la procesión *urbana*) por el colegio sacerdotal de los *Arvales, hermanos*, por iniciativa de los propietarios recorriendo los campos entre el 17 y el 30 de mayo. De la Galia las r. menores, celebradas como hemos dicho en los tres días anteriores a la Ascensión, con ayuno y cesación de obras serviles, se difundieron por España, Milán y otras partes, donde se celebraban en días diferentes. Posteriormente se difundieron por Alemania y fueron imitadas en Roma siendo Papa León III (795-816), primero de un modo casi provisional y después de una manera estable, aunque con la abolición del ayuno.

3. LITURGIA Y USO ACTUAL. - Excepción hecha de las Iglesias estacionales, las r. mayores y menores tienen la misma liturgia. La procesión se desarrolla con el canto de las letanías de los Santos (que desde el s. IX sustituyeron a los Salmos). Perdido el carácter de severa penitencia que antiguamente tenían, especialmente en las Galias, se ha conservado sin embargo el color penitencial (violáceo) en las vestiduras sagradas durante la procesión y en la Misa si se dice de las r. y no del santo. En el campo la procesión se lleva por caminos campestres hasta el límite de los cultivos. En Alemania, Francia y Milán se abre la función con la bendición e imposición de cenizas y se dice la Misa con ornamentos negros. *Pal.*

BIBL. — L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, París, 1925, p. 304-306; I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, IV, Torino-Roma, 1933, p. 119-136; E. MOELLES, *Litanies médiévales et rogations*, en *Les questions liturgiques et paroissiales*, 23 (1938), 75-91; H. LECLERQ, *Litaniæ maiores*, en DACL, X, 1740-1741; íd., *Rogations*, ibíd., XIV, 2459-2461; E. CARRETON, *Les rogations*, en *Liturgia*, 6 (1951), 65-71.

ROSARIO. — 1. NOCIÓN. - Entiéndese materialmente por rosario una sarta de cuentas o granos que sirven para la numeración de las *Avemarías* y de los *Padrenuestros* en las oraciones vocales, repetidas en número fijo. Con significado más amplio el nombre r. se aplica para significar aquellas fórmulas particulares de oración, como el Rosario de la Sma. Virgen, en que como medio de numeración de las *Avemarías* y de los *Padrenuestros*

se emplea el r., entendido en su significado material.

2. ROSARIO DE LA SMA. VIRGEN. - a) Datos históricos. Es antiquísimo el uso de numerar las oraciones con granos o cuentas tanto entre los cristianos como entre los paganos. En el s. IV el monje Pablo solía contar sus *Padrenuestros* con piedrecitas. El uso del r. se hizo común en el s. XV, después de la propagación de la devoción del Rosario. El origen del rezo de esta fórmula de oración es más bien oscuro; probablemente el Rosario fué producto de una lenta evolución. Sólo a fines de la Edad Media se presenta a Sto. Domingo como autor del Rosario, cuando el dominico Alan de la Roche (*Alanus de Rupe*, m. 1475) lo reivindicó para él y recomendó con gran fervor este piadoso ejercicio. Después que su difusión se hizo casi general los Pontífices añadieron al r. el sello de su autoridad con las indulgencias y recomendaron vivamente su rezo especialmente en ocasión de graves calamidades. Es famoso el breve de San Pío V *Consueverunt*, 14 septiembre 1569, que vió en el Rosario un presagio de la victoria de Lepanto (4 octubre 1571). León XIII con nueve admirables encíclicas sobre el Rosario acompañó y sostuvo la acción del Ven. Bartolomé Longo (m. 1926) para propagar el rezo del Sto. Rosario desde su Pompeya (el 8 mayo 1876 se inició el nuevo Santuario, hoy centro de devoción mariana y de la oración mariana por excelencia, el Rosario).

La invitación al rezo diario del Rosario se repite también en la enc. *Ingruentium malorum* de Pío XII, 15 septiembre 1951.

b) El R., *salterio de María*. Esta devoción del Rosario, llamado también el Salterio de María, consiste en el rezo, moralmente no interrumpido, de 150 *Avemarías* (como los salmos), divididas en 15 decenas, cada una de las cuales conmienza con el *Padrenuestro* y en la meditación de los principales misterios de la vida, muerte y resurrección de Nuestro Señor Jesucristo.

Pío XII en su citada encíclica enumera las siguientes características propias de esta fórmula de oración: el primer carácter está en la naturaleza *vocal* y al mismo tiempo mental de la oración; rezo y meditación al mismo tiempo, palabra y sentimiento; el segundo carácter está en la *brevedad* de la práctica piadosa que puede ser deshecha en tantas pequeñas unidades de modo que en ellas se puedan ocupar los espacios de tiempo libre; el tercer carácter está en la *compatibilidad* del Rosario con las ocupaciones manuales o materiales en general; el cuarto carácter es la *elasticidad* de la intuición rosariana, por la cual el Rosario se adapta a la mentalidad de cada uno; el quinto carácter es la infinita *variedad* del Rosario (en contra de lo que se cree y se dice), que nos lleva con los misterios a la contemplación de tantos personajes y de tantas actitudes; el sexto carácter es la *facilidad* de recurrir a esta oración; el séptimo la *oportunidad* del recuerdo del Rosario en las dificultades de la vida; el octavo carácter es el de la *inspiración* que da el Rosario para las grandes empresas; el noveno carácter la *capacidad* de defensiva y ofensiva contra las potencias infernales; el décimo carácter la *sociabilidad* del Rosario que se presta al rezo colectivo y en público; el undécimo carácter la *facilidad mnemónica* con que el Rosario se aprende; el último carácter es la señalada *analogía* del Rosario con el Salterio.

c) *Forma, materia del R.*, etc. Con el paso del tiempo se fueron requiriendo formas y bendiciones especiales para el R. Al presente la forma debe ser la de una corona, de aquí el nombre con que también se le designa y que es común con otros rezos en los que se emplean instrumentos similares. No puede tener la forma de brazalete, anillo, etc. Los granos deben estar unidos entre sí en grupos de diez. Deben ser de materia sólida (madera, vidrio sólido y compacto, nácar, mármol, alabastro; también estaño y plomo, aunque para estas materias no se conceden las indulgencias apostólicas). La cadenilla en que van ensartados puede ser indiferentemente de alambre, cuero, plata, cáñamo, etc. Para que el r. pueda tener las indulgencias es necesario que esté bendito. Salvo especiales facultades la fórmula de bendición, doble (larga o breve), es obligatoria para el Rosario (igualmente para la corona de los siete Dolores; para las demás coronas las fórmulas de bendición son facultativas, bastanto una señal de la cruz) y está contenida en el Ritual Romano (v.).

d) *Indulgencias anejas al rezo del Rosario*. Muchísimas indulgencias van anejas al rezo del Sto. Rosario que pueden lucrar también los fieles no adscritos a la cofradía del Santo Rosario (v. *Cofradía*). Entre otras se puede lucrar la indulgencia de diez años una vez al día; la indulgencia plenaria el último domingo del mes, si al menos durante tres semanas se reza el mismo Rosario, añadiendo la confesión, la comunión y la visita de una iglesia u oratorio público.

A los que rezan la tercera parte del Rosario ante el Smo. Sacramento expuesto públicamente o conservado en el Sto. Tabernáculo se concede cada vez la indulgencia plenaria si se confiesa o comulga (Pío XI, Breve 4 septiembre 1927).

e) *Condiciones para lucrar las indulgencias.* Para lucrar las indulgencias comunes a todos los fieles que recen el Rosario se requiere: 1) que recen al menos cinco decenas (que pueden estar separadas entre sí siempre que se reúnan el mismo día en un solo r.) y hagan la meditación del misterio correspondiente (San Pío X, 8 julio 1908); 2) que la meditación de los misterios de la vida, muerte y resurrección del Señor se haga al menos mentalmente durante el rezo de la salutación angélica (Avemaría) o del Padrenuestro (Decr. de 1 julio 1839).

No es necesario, sin embargo, que la enunciación y el recuerdo particular de los misterios se haga antes del rezo de cada decena (Decr. 1 julio 1839). Ha ido prevaleciendo la costumbre de que los misterios se dividan en el curso de la semana de la siguiente forma: los *gozosos* el lunes y el jueves, los *dolorosos* el martes y el viernes, los *gloriosos* el miércoles, sábado y domingo; pero la elección es completamente libre (Decr. de 1 julio 1889).

Van anejas particulares indulgencias al r. bendecido por un sacerdote de la Orden de Predicadores o por quien haya obtenido esta especial facultad (cfr. la última indulgencia de 500 días para el que lleva consigo y besa el r. bendito, 30 marzo 1953: AAS, 45 [1953], 311). El Papa, cuando bendice el r. le imparte las indulgencias apostólicas.

3. Otros Rosarios o coronas. - Dase también el nombre de Rosario, y más propiamente el de coronas, a otras devociones similares a la del Rosario de la Sma. Virgen.

Las principales coronas o Rosarios son los siguientes:

1) *Corona del Señor.* El B. Miguel de Florencia († 11 enero 1522), monje camaldulense, fué el inventor de esta corona (el a. 1516), que se compone de 33 *Padrenuestros*, en memoria y veneración de los 33 años de la vida de Ntro. Señor sobre la tierra.

A los 33 *Padrenuestros* se agregan 5 *Avemarías* en honor de las cinco llagas de Nuestro Sr. Jesucristo y, finalmente, el *Credo* en honor de los Santos Apóstoles. Antes de cada decena se reza un *Avemaría* y también un *Padrenuestro* como en el Rosario de la Virgen María. Es devoción propia de la Orden de los monjes Camaldulenses. Fué enriquecida con especiales indulgencias por León X y sucesivamente por otros Pontífices.

2) *La corona franciscana o de los siete gozos de la Sma. Virgen.* La corona franciscana, conservada según la tradición en la orden seráfica, tuvo su origen el a. 1422.

Se compone de 70 *Avemarías* y de 7 *Padrenuestros*, agregando un *Padrenuestro* y un *Avemaría* por el Sumo Pontífice. Actualmente se rezan 72 *Avemarías* en lugar de las 70 que se rezaban al principio, porque más tarde se agregaron otras dos *Avemarías* para llegar al número probable de años que vivió la Virgen sobre la tierra. San Pío X (4 diciembre 1906) enriqueció con varias indulgencias el rezo de esta corona que ha de ser bendecida por un sacerdote de las tres familias franciscanas a las que compete bendecir esta corona.

3) *Corona de los siete dolores de la Santísima Virgen María.* Tiene su origen en la Orden de los Siervos de María. Se compone de siete partes, en memoria de los siete dolores de la Sma. Virgen María, y cada una de ellas comprende un *Padrenuestro* y siete *Avemarías*. Al fin se agregan otras tres *Avemarías* en honor de las lágrimas de la Santísima Virgen María. Está enriquecida con indulgencias (18 julio 1877). La facultad de bendecir la corona compete a la Orden de los Siervos de María; pero se concede también a otros sacerdotes.

4) *Corona de Sta. Brígida.* La corona llamada de Sta. Brígida fué instituída y propagada por Sta. Brígida de Suecia (m. 1373). Se reza en honor de la Virgen y en memoria de los 63 años que la Sma. Virgen María pasó según otra opinión en esta tierra. Está formada por seis decenas, en cada una de las cuales se reza un *Padrenuestro*, diez *Avemarías* y un *Credo*; agregando al fin otro *Padrenuestro* para completar el número de siete en memoria de los siete dolores y gozos de la Virgen y tres *Avemarías* para completar los 63 años. Está indulgenciada (Sda. Congregación de Indulgencias, 6 enero 1886 y 8 diciembre 1887). La bendición de la corona está reservada a los Abades o Superiores de la Orden de los Canónigos regulares del Santísimo Salvador (extinguida la orden de Santa Brígida). Se concede también sin embargo esta facultad a otros sacerdotes.

5) *Corona bendita de los crucíferos.* El Sumo Pontífice León X, con su breve *Regularem Vitam* de 20 agosto 1516, concedió a los fieles que devotamente rezan el *Padrenuestro* y las *Avemarías* con la corona de la

Sma. Virgen María bendecida por el Maestro general, *pro tempore*, de los Canónigos regulares de S. Agustín, de la Orden de la Sta. Cruz (llamados comúnmente crucíferos), la indulgencia de 500 días cada vez que rezan un *Pater* y *Ave*.

La facultad de bendecir corresponde a dicha Orden, pero puede concederse también a otros sacerdotes (por privilegio la tienen los sacerdotes adscritos a la Pía Unión del Clero para las misiones).

6) *Corona angélica* o en honor de San Miguel Arcángel y de los coros de los ángeles. Se compone de nueve granos mayores (rezo de los *Padrenuestros*) intercalados en nueve grupos de tres granos menores (rezo de las *Avemarías*), seguidos por otras cuatro cuentas gruesas para otros cuatro *Padrenuestros*. Para lucrar las indulgencias concedidas por Pío IX (8 agosto 1851) se requieren además especiales invocaciones a cada uno de los coros angélicos. La facultad de bendecir la corona se extiende a todos los sacerdotes que pueden bendecir objetos sagrados indulgenciándolos.

7) *Otras coronas* menos conocidas son: la corona apostólica de Tierra Santa; la corona del Sdo. Corazón de Jesús; la corona del Espíritu Santo; la corona de las doce estrellas; la coronita de la Inmaculada, etc. *Pal.*

BIBL. — *Decreta authentica S. Congregat. indulgentiarum*, Ratisbona, 1883; M. CHAPOTIN, *Les quinze mystères du Saint Rosaire*, París, 1900; S. DE ANGELIS, *De indulgentiis*, Asti, 1946; F. M. WILLAM, *Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes*, Wien, 1948; M. LLAMERA, *Libro del Rosario*, Valencia, 1949; J. M. ESCRIVÁ, *Santo Rosario*, Madrid, 1953.

ROTA (Sagrada Romana). — 1. DATOS HISTÓRICOS. - *a*) La Sda. Rota Romana, tribunal pontificio de apelación, tuvo su origen en la cancillería apostólica constituida ya en tiempo de Lucio III (1181-1185). La cancillería era la oficina destinada a escribir las actas judiciales y a preparar los rescriptos de gracia y de justicia; designaba igualmente los jueces; por esta razón se llamó también *audientia*, así como el lugar donde el Papa deliberaba se llamó *auditorium*. La cancillería estaba regida por un canciller; más tarde, habiéndose reservado el Papa este título, por un vicecanciller. El primer oficial después del vicecanciller fué el *auditor contradictarum*. Seguían los capellanes.

El Papa se reservaba la revisión del pleito y la sentencia, y por medio del vicecanciller confiaba el sumario de instrucción a los cardenales o a los capellanes. Inocencio III al principio de su pontificado solía oír la relación de los capellanes (llamados también auditores) y el consejo de los cardenales, y pronunciaba personalmente las sentencias; pero después confió también a los capellanes las sentencias, oída la opinión de los cardenales y se reservó solamente aprobarlas. Más tarde los cardenales se retiraron de las audiencias y el oficio de juzgar las causas terminó con la función confiada a los capellanes o auditores.

Al principio el sumario se confiaba a los capellanes en cada caso; pero cuando las causas se multiplicaron sus funciones de instructores se hicieron estables y fueron llamados *generales auditores causarum curiæ domini papæ*.

Después de Gregorio X (m. 1276) los capellanes formaron un tribunal estable dentro del consistorio pontificio, pero Juan XXII les dió una sede propia en la cual juzgaban aun en ausencia del Papa cuya intervención en las causas después de Clemente IV (1265-1268), se fué haciendo cada vez más rara.

En 1331 el mismo Pontífice con la constitución *Ratio iuris*, ordenó definitivamente el tribunal dándole un reglamento especial y una sede conveniente en Aviñón. Del atril de madera giratorio en que se colocaban los títulos de las causas parece haberse originado el nombre de R., aunque otros lo hacen derivar más bien de la particular constitución del tribunal en que los auditores juzgaban por turno.

Sixto IV (1472) elevó a doce el número de los capellanes auditores.

b) La elección de los auditores rotales fué siempre reservada al Papa, pero se concedió a algunos príncipes reinantes el privilegio de nombrar algunos auditores: así el Rey de España podía nombrar dos, uno por Aragón y otro por Castilla; el de Alemania y el de Francia podían nombrar uno. Un privilegio similar se concedió también a Bolonia, Milán, Venecia, Ferrara, Perugia.

Los auditores debían de ser elegidos entre los más célebres juristas *(doctores juris famosi)*, que se hubieran distinguido también por la honestidad e integridad debida. Después de Juan XXII los auditores se dividieron en tres grados, de los cuales el primero estaba formado por los auditores más jóvenes y juzgaba las causas de primera instancia; y el último constituído por los más ancianos juzgaba en tercera instancia. Después, aunque se conservaron las tres instancias, los turnos fueron formados por el ponente y por un

tercio de los auditores de todo el colegio, cuatro auditores, que se sentaban a la izquierda del ponente.

c) La R. se consideró siempre como tribunal delegado, incluso después de que Gregorio XVI (1834) la constituyó como tribunal civil ordinario para las causas de los Estados Pontificios.

Su competencia no fué definida claramente hasta Benedicto XIV, el cual con la constitución *Iustitiæ et pacis* (1747), atribuyó a la R., como a tribunal de segunda y ulterior instancia, las causas más importantes tratadas en primera instancia en la Curia Romana, en el tribunal del Cardenal Vicario y del Auditor de la Cámara Apostólica; además todas las causas llevadas a la Curia Romana para ser examinadas en tercera instancia. Pío VIII (1821) la constituyó también en supremo tribunal para las causas comerciales de los Estados Pontificios.

d) En 1870 la actividad de la R. cesó; pero S. Pío X con la constitución *Sapienti consilio* (1908) la reconstituyó, asignándola todas las cuestiones que se habían de tratar de modo judicial en la Curia Romana.

2. Ordenación actual. - *a)* La nueva ordenación de la R. fué determinada por la *Lex propria S. R. Rotæ et Signaturæ Apostolicæ*, publicada junto con la citada constitución *Sapienti consilio* (1908); a ésta siguieron las *Regulæ Servandæ apud S. R. Rotæ tribunal* (1910), que fijaron su modo de proceder.

Publicado el Código de derecho canónico, las reglas de este histórico tribunal fueron acomodadas al Código: así se dieron las *Normæ S. R. Rotæ tribunalis* de 1 septiembre 1934 que todavía están en vigor.

b) La R. se compone de cierto número de prelados auditores, nombrados libremente por el Papa: actualmente los auditores son 16, de los cuales uno es francés, uno inglés, uno alemán, uno polaco, dos españoles (Concordato con España, 27 agosto 1953, a. 25, n. 2), dos norteamericanos y los demás italianos. Presídeles el decano que es sólo *primus inter pares*. En la vacante del decanato sucede el subdecano (Normas, a. 3, § 2).

Pueden ser nombrados auditores los sacerdotes nacidos de legítimo matrimonio, doctores al menos *in utroque iure*, de edad madura y distinguidos por la honestidad de su vida, ciencia y prudencia. Cesan en el oficio por promoción o por límite de edad a los 75 años (Normas, a. 2). El ministerio público está representado por el Promotor de justicia y por el Defensor del vínculo. Ambos deben ser sacerdotes de edad madura, doctorados *in utroque iure*, distinguidos por la integridad de sus costumbres, prudencia y ciencia jurídica. Son elegidos por el Papa a propuesta del colegio rotal (Normas, a. 4). Los mismos requisitos son necesarios para sus sustitutos (Normas, a. 5). Otros oficiales son los notarios, escribientes, el distribuidor, el racionero, los cursores y alguaciles. Los notarios deben ser abogados; los escribientes deben ser sacerdotes doctorados en derecho canónico. Todos son nombrados por concurso por el colegio rotal y confirmados por el Sumo Pontífice. Los patrocinadores de las causas son los abogados consistoriales y los abogados rotales, sacerdotes o laicos, doctorados al menos en derecho canónico, los cuales deben obtener el diploma correspondiente (cfr. el catálogo de abogados de la Sda. R. Romana publicado en 1952).

c) La Sda. R. Romana es hoy un tribunal ordinario colegial (Normas, a. 1), que juzga en distintas secciones por turnos constituídos por tres auditores o en sesiones reunidas *(videntibus omnibus)*. Para la formación de los turnos se comienza por el decano y se desciende hasta los últimos auditores de modo que el primer turno resulte constituído por el decano, el subdecano y el tercer auditor; el segundo turno, por el subdecano, el tercero y el cuarto auditor, y así sucesivamente (Normas, a. 15, § 1).

Todo turno constituye no sólo una sección del tribunal, sino también una sede de apelación respecto del turno precedente. En todo caso el turno de apelación es el formado por los auditores que preceden inmediatamente a los auditores del turno contra el cual se apela (Normas, a. 15, § 2).

Las causas llevadas a la R. son señaladas a los diversos turnos por el decano (Normas, a. 14) por un decreto en que se designa también el ponente que de ordinario ha de ser el más anciano de los tres (Normas, a. 18) y que desempeña también las funciones de presidente de la sección (Normas, a. 19). Puede además por justo motivo confiar a otro auditor el oficio de ponente, oído el parecer del turno (Normas, a. 19, § 3).

El tribunal juzga en secciones reunidas cuando una causa de la Signatura Apostólica (v.) es remitida a la R., con la concesión de la restitución en entero y en los casos en que lo haya dispuesto así el Sumo Pontífice. Algunas veces éste establece un número de cinco o siete auditores.

d) La competencia actual de la R. se extiende a todas las causas eclesiásticas, contenciosas y criminales, exceptuadas las reservadas personalmente al Sumo Pontífice (canon 1557, § 1) o al S. Oficio (can. 1555, § 1).

La R. es por su naturaleza tribunal de apelación, pero en ciertos casos pronuncia también en primera instancia. Como tribunal de apelación la R. juzga las causas tratadas en los tribunales inferiores o en un precedente turno rotal, por lo tanto:

1) concurre con los tribunales inferiores de segunda instancia para recibir las apelaciones de los tribunales episcopales de primera instancia (can. 1599, § 1, 1.°), excepción hecha de las causas matrimoniales que provienen de los tribunales regionales de Italia, las cuales no pueden llegar a la R. sino en tercera instancia (cfr. Rescripto de la Secretaría de Estado de 16 octubre 1954);

2) recibe las apelaciones contra las sentencias pronunciadas por los tribunales de segunda instancia, cuando no hayan pasado a cosa juzgada (can. 1599, § 1, 2.°). Con relación a las sentencias pronunciadas por los tribunales inferiores la R. juzga también de la querella de nulidad (can. 1895) de la restitución *in integrum* (can. 1906) y del recurso para obtener un nuevo examen después de una doble sentencia conforme, en las causas de estado personal (can. 1603).

La R., en cambio, no puede conocer estas impugnaciones cuando sean propuestas contra una sentencia pronunciada por un turno rotal precedente, reservándose esto a la Signatura Apostólica (can. 1608, § 1, 3.°, 4.°).

Desde la constitución del Estado de la Ciudad del Vaticano la R. es también tribunal de apelación para las causas juzgadas por el tribunal vaticano de primera instancia; en estos casos, sin embargo, la jurisdicción debe ser ejercitada dentro de los confines del Estado (Ley fundamental del Estado Vaticano, 7 junio 1930, a. 10, 14).

Como tribunal de primera instancia la R. juzga las causas reservadas por ley a los tribunales de la Sta. Sede (can. 1557, § 2) y de ordinario también las que el Papa haya evocado a sí (can. 1599, § 2). En estos casos todas las instancias se agotan en el tribunal rotal. *Rob.*

2. Rota de la Nunciatura Apostólica en Madrid. - En 1947 se restablecía en España el tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica que había sido suprimido en 1931 por Pío XI. Su constitución fija y estable data de 1771 en que Clemente XIV a petición de Carlos III, publicó el Breve *Administrandæ iustitiæ zelus*, al que se dió cumplimiento dos años más tarde. Tenía su precedente en la potestad judicial delegada que los Nuncios habían ejercido desde el principio, aunque de una manera inestable y muy limitada.

Actualmente se rige por las Normas contenidas en el *Motu Proprio* de 7 abril 1947, según las cuales es un tribunal similar al de la Rota Romana, tanto en su constitución interna como en su funcionamiento y competencia.

Consta de siete auditores, a los que preside su Decano. Estos han de ser sacerdotes, españoles, doctores al menos en derecho canónico y esclarecidos por su virtud, prudencia y jurispericia. El Estado les otorga la consideración de Magistrados con los derechos civiles propios del cargo. Hay además un auditor-asesor y un abreviador a disposición del Nuncio Apostólico. Igualmente un Fiscal y un Defensor del vínculo matrimonial y del de la sagrada ordenación. Hay también notarios o cancilleres y escribientes.

Puede apelarse a este tribunal contra las sentencias dadas en primera instancia por cualquier Tribunal de España metropolitano, o inmediatamente sometido a la Sede Apostólica. Juzga igualmente en tercera instancia las causas juzgadas en segunda por estos mismos tribunales o por la misma R., y en instancia ulterior las causas juzgadas por esta misma en cuanto se requiera una nueva proposición de ellas. En primera instancia las causas que le confiare el Nuncio Apostólico.

Las partes podrán, sin embargo, mediando acuerdo mutuo, llevar directamente a la Sagrada Rota romana las causas juzgadas en primera instancia por los Tribunales de cualesquiera Ordinarios. Por razón del Primado del Romano Pontífice cualquier fiel puede apelar directamente en cualquier grado del juicio a la Sta. Sede o introducir ante ella la causa. Están excluídas de la competencia de la R. de la Nunciatura las causas reservadas al Romano Pontífice o a los Tribunales de la Sede Apostólica y las causas mayores. *Tr.*

BIBL. — De Luca, *Theatrum veritatis et iustitiæ XV*. Relatio Romanæ Curiæ, disc. 32 de tribunali seu auditorio Rotæ; Mich. Tangl, *Die päpstlichen Kanzlei-Ordnungen von 1200-1500*, Innsbruck, 1894; F. E. Schneider, *Die Römische Rota nach geltendem Recht auf geschichtlicher Grundlage*, Paderborn, 1914; E. Cerchiari, *Capellani Papæ et Apostolicæ Sedis auditores causarum sacri palatii apostolici seu Sacra Romana Rota ab origine ad diem usque 20 sept. 1870*, vol. 4, Roma, 1921; C. Bernardini, *Leges processuales vigentes apud S. R. Rotæ tribunal*, en *Apollinaris*, 7.

(1934), 429-478; B. KURTSHEID, *De quibusdam prœlatis Romanœ Curiœ, De collegio prœlatorum auditorum R. S. Rotœ*, en *Apollinaris*, 8 (1935), 559-568; F. ROBERTI, *De processibus*, Roma, 1954; P. CANTERO, *La Rota española*, Madrid, 1946.

ROTARY CLUB. — 1. HISTORIA Y ACTIVIDAD. El movimiento rotario (llamado así a causa de su emblema: una rueda dentada) fué fundado en Chicago el año 1905 por Pablo Harris. Se propagó rápidamente en los Estados Unidos y en otros países, de manera que en 1912 pudo formarse la *Rotary International*. El año 1933 contaba ya con 147.000 miembros agrupados en 3.600 círculos (club). Los miembros, generalmente profesionales libres de la clase media, se reúnen regularmente en estos círculos donde reina y se cultiva un espiritu de mutua benevolencia. El R. Club se propone propagar y fomentar en sus miembros sentimientos de ética racional, especialmente la idea de honestidad y de servicio a la sociedad, y de contribuir asi a una vida social más feliz. Esta ética no trata de fundarse sobre dogmas sobrenaturales y religiosos (el movimiento pretende extenderse a todas las religiones), sino únicamente sobre razonamientos naturales.

2. CARÁCTER. - Este principio de ética adogmática confiere al rotarismo un carácter de indeferentismo religioso y en último análisis se funda sobre un mero utilitarismo (quien mejor sirve, más provecho obtiene). Además, tanto por la concordancia de sus principios éticos como por las relaciones de hecho el R. Club en el curso de su historia demostró muchos síntomas de influencia y parentesco con la masonería (v.).

3. JUICIO DE LA IGLESIA. - El carácter de indeferentismo religioso crea serios peligros para la fe de sus miembros y por esta razón la Iglesia católica ha revelado varias veces su aversión frente a este movimiento. La Sagrada Congregación Consistorial declaró el 4 de febrero de 1929 que los Obispos no pueden permitir que sus clérigos y sacerdotes pertenezcan al *Rotary Club* y asistan a sus reuniones. Para los seglares no existe una prohibición general, pero ya en algunos países (España, Francia, Holanda) el episcopado juzgó oportuno advertir a sus fieles contra los peligros de este movimiento o incluso prohibir la participación en ellos como sociedad nociva, según las normas del Código de derecho canónico (can. 684). Recientemente (20 diciembre 1950) la Sda. Congregación del Sto. Oficio generalizó estas normas, repitiendo la prohibición a los clérigos de pertenecer a él y exhortando a los seglares a que se atengan al citado can. 684, esto es, a que se alejen de las asociaciones, aunque sólo sean sospechosas, o que tratan de sustraerse al control de la Iglesia. *Dam.*

BIBL. — J. SCHMITZ, R., en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, 1009-1010; AN., *R. Club e Massoneria*, en *La civiltà cattolica* (1928, I), 481-489; 79 (1928, II), 98-109; 80 (1929, I), 337-346; F. BÁRCENA, *Los Rotarios*, Barcelona, 1929; F. HUERTH, *Annotationes in Decretum, d. 20 dec. 1950*, en *Periodica de re mor. can. lit.*, 40 (1951), 111-120; ALONSO BÁRCENA, *Dos objeciones de los rotarios*, en *Razón y Fe*, 1 (1928), 18.

RÚBRICA. — 1. NOCIÓN. - Rúbricas, llamadas así porque van escritas en caracteres rojos al margen de los textos litúrgicos, son las breves indicaciones que guían la ejecución externa del rito litúrgico sagrado. Término al principio de sentido mucho más amplio de anotación, en el s. XVI se convirtió en el término técnico para indicar las anotaciones que explicaban las ceremonias y el modo de verificarlas.

2. COLECCIONES DE RÚBRICAS. - Las primeras colecciones sistemáticas de rúbricas son las de los *ordines romani* (v. *Libros litúrgicos*). Hoy tienen valor las indicadas en los libros litúrgicos oficiales teniendo en cuenta con frecuencia las explicaciones dadas por los órganos competentes, esto es, por la Sagrada Congregación de Ritos a la que está confiada su interpretación.

3. RÚBRICAS Y LITURGIA. - De las rúbricas se ha llegado a hacer una ciencia aparte en el número de las ciencias eclesiásticas, hasta el punto de reducir a ellas solamente toda la inteligencia y el conocimiento de la liturgia, sin pensar que no son las rúbricas las que constituyen la liturgia, sino que la liturgia como pensamiento y como historia da la posibilidad de alcanzar una verdadera comprensión de las rúbricas.

4. OBLIGACIÓN MORAL DE LAS RÚBRICAS. Siendo los sacramentos cosas santísimas, la Iglesia ha dado en el Ritual muchas instrucciones y prescripciones para su digna administración. Por esta razón fuera del caso de grave necesidad no es lícito administrar los sacramentos desdeñando las rúbricas prescriptas en el Ritual (Conc. Trid., Ses. VII, can. 13, *De sacramentis in genere*: Denz. 856, cfr. can. 733).

Ordinariamente los sacerdotes se han de servir del Ritual Romano, pero hay algunas Iglesias que tienen un ritual propio. Las rúbricas del Ritual no obligan todas del mismo modo: se suelen dividir en *esenciales*, que

afectan a la esencia de los sacramentos y a la aplicación de la materia a la forma, y *accidentales* que se refieren a la administración conveniente más que a la validez de los sacramentos; se suelen dividir también en *preceptivas* que obligan en conciencia, y en *directivas* que contienen más bien consejos y normas de orientación. Sin embargo, en la práctica es difícil decir qué rúbricas son prescriptivas y cuáles otras directivas. Como criterio general se puede decir que las rúbricas, por tener una razón de ley positiva eclesiástica, producen una obligación en conciencia grave o leve según la gravedad de la materia. Pero como las leyes positivas también las rúbricas, si son accidentales, no obligan con grave incómodo. Sin embargo, cuando la r. deja al arbitrio del sacerdote o del ministro la manera de desenvolver la acción, la r. naturalmente tiene solamente un valor directivo.

La misma cuestión que se hace a propósito de las rúbricas prescritas para la administración de los sacramentos la encontramos a propósito de las rúbricas prescritas para la celebración de la Sta. Misa. No obstante alguna divergencia en las opiniones, se pueden defender como prácticamente ciertas las siguientes conclusiones:

a) Las oraciones indicadas como preparación y acción de gracias de la misa no obligan bajo pena de pecado.

b) Un sacerdote que por enfermedad haya de omitir o modificar algunas prescripciones no tiene necesidad de licencia, si se trata de cosas de poca entidad; en cambio, cuando se trata de cosas importantes debe obtener licencia de la autoridad competente.

c) Por lo que se refiere al color de los ornamentos el cambio no constituye de suyo culpa grave, lo mismo si se cambia una misa por otra contra las prescripciones del calendario o epacta; puede, sin embargo, ser culpa grave por escándalo u otras circunstancias.

d) La omisión de una parte de la misa perteneciente al *Ordinarium Missæ*, o parte invariable, constituye más fácilmente culpa grave que la omisión de una parte variable. La omisión voluntaria de una parte notable de suyo es con todo siempre culpa grave. Si se han de repetir partes omitidas conviene siempre evitar la admiración o extrañeza de los presentes; de otra suerte es mejor omitirlas totalmente, a no ser que se trate de partes esenciales.

Las llamadas *Preces post Missam* u oraciones después de la Sta. Misa, prescritas por León XIII, pueden omitirse legítimamente si la misa es conventual, por razones de solemnidad, esto es, cuando la misa se ha celebrado con extraordinaria solemnidad, o si tras de la misa viene inmediatamente una función litúrgica. Añadir nuevas ceremonias contra las rúbricas a la Sta. Misa o a otras funciones sagradas constituye culto vano. De ordinario se trata sólo de pecado venial, pero puede llegar a ser grave por el escándalo u otras circunstancias. *Cig.*

BIBL. — E. Vykoneal, *Rubriken*, en *Lexikon für Theol. u. Kirche*, IX, 1032-1033; L. R. Barin, *Catechismo liturgico*, Rovigo, 1928, I, p. 33-37; IV, 125-142; I. Rabau, *Les rubriques concernat l'autel...*, en *Collect. mechl.*, 38 (1953), 571 ss.

S

SABOTAJE. — 1. Noción. - S. se deriva de la palabra francesa *sabot* (zueco). Hoy generalmente se entiende por s. un trastorno intencional, malicioso, un impedimento de un efecto o de una actividad de un tercero. Igualmente significa un perjuicio insidioso premeditado las más de las veces, o una destrucción de objetos materiales, como también una retención, obstáculo o impedimento injusto puesto a la libertad de acción del contrario.

El significado primitivo del término equivalía a efectuar un trabajo de mala manera. Poco a poco s. se ha ido convirtiendo en la expresión con que se indican las medidas para obstaculizar el proceso productivo, o sea, destruir o inutilizar los medios de producción (maquinaria, instrumento, etc.); así s. se ha convertido en un medio de lucha del trabajo y de la revolución social. Lo mismo que la huelga el s. no tuvo por fin solamente el éxito momentáneo, sino fué dirigido también a mantener el socialismo vigoroso y agresivo.

2. Formas del s. - Son diversas: resistencia pasiva, desperdicio de material, seudolealtad, trabajo ficticio, deterioro de la maquinaria, retrasar o dificultar los transportes, disminuir la producción, ocupar los talleres impidiendo el trabajo a los que quisieran seguir en él, empeorar la calidad y hacer los productos inutilizables. Durante la última guerra el s. se hizo universal, destruyendo puentes, carreteras, ferrocarriles, acueductos, centrales eléctricas; además existió el s. en forma de matanza, incendio de pueblos enteros, represalias, actos de venganzas, etc..

3. Valoración del s. - La causa fundamental del s. se ha de buscar en la separación del trabajo de la propiedad, esto es, en la actividad profesional separada de la posesión de los medios de producción, o mejor, en el hecho de que el operario no está incorporado personalmente ni interesado en el proceso productivo. Sin embargo, muchos rechazan el uso del s. Así Sorel lo rechaza porque el sindicalismo a su juicio debe potenciar positivamente las fábricas y las máquinas, ya que un día serán de su propiedad. Igualmente los sindicalistas alemanes rechazan en general esta forma de extorsión. Entre los comunistas —expertos en la organizacion del s.— se practican según los periodicos muchas formas de s. La Unión Soviética y los países bajo su control con razón o sin ella ven el s. en todas partes y continuamente. *Per.*

BIBL. — R. Michels, *Psychologie der antikapitalist. Massenbewegung, Grundriss der Sozialökonomik*, IX, p. 282; N. Kassel, *Koalitionen u. Kampfmittel*, 1925; F. Carnelutti, *Teoria del regolamento collettivo dei rapporti di lavoro*, 1927.

SACRAMENTAL. — 1. Naturaleza. - Con el nombre de sacramentales se suelen indicar aquellos ritos o cosas sensibles de las cuales la Iglesia se sirve para obtener, mediante su intercesión, determinados efectos especialmente espirituales (can. 1144). Los sacramentales no son de institución divina, sino eclesiástica. Sin embargo, Cristo dió a los apóstoles la potestad y el mandato de bendecir y de frenar el poder del demonio y desde los primeros tiempos de la Iglesia existió el uso de bendecir las personas y las cosas y de imponer las manos con el fin de alejar el influjo del diablo de los fieles y de las cosas usadas por ellos. Sólo la Sta. Sede puede instituir nuevos sacramentales y mudar o abolir los sacramentales ya existentes (can. 1145). Los s. producen su efecto no *ex opere operato*, sino *ex opere operantis Ecclesiæ*, o sea, no en virtud de una eficacia propia suya, sino en virtud de la intercesión de la Iglesia. Ahora bien, la oración de la Iglesia es siempre escuchada, porque la Iglesia es siempre acepta a Dios y su oración no es jamás desordenada; en la administración o constitución de un s. la Iglesia no implora favores, sino para quien recibe el s. o hace uso de él con

fe y devoción, y en la medida que la concesión del favor no impide bienes superiores, y no está fuera del orden de la divina Providencia. Al s. va, pues, unido el efecto para el cual fué instituído siempre que se verifiquen las condiciones puestas por la Iglesia.

2. Distinciones. - Los sacramentales se dividen en no permanentes y permanentes.

Los sacramentales *no permanentes* comprenden los exorcismos y las bendiciones.

Los *exorcismos* consisten en la imposición de las manos y en oraciones a Dios o conjuros contra el diablo con el fin de alejar de las personas o de las cosas usadas por aquellas el influjo diabólico. Se distinguen el exorcismo solemne que tiende a arrojar de los posesos el diablo y los exorcismos simples que tienen por fin reprimir el poder del demonio a fin de que no cause daños ni a las personas ni a las cosas.

Las *bendiciones* consisten en imploraciones o dedicaciones. Se dividen en puramente invocativas, constitutivas, e invocativas y constitutivas al mismo tiempo.

Las bendiciones puramente invocativas son imploraciones que no hacen sagrada una persona o una cosa, sino que tienden únicamente a obtener de Dios algún favor. Entre ellas están las que se imparten a las personas: imploran determinados beneficios para aquellos a quienes se dan, p. ej., la bendición nupcial; la que se da a un enfermo, la de San Blas; la de la madre después del parto, etc.; otras se imparten a las criaturas irracionales: así se pretende obtener del Señor que aleje de estas criaturas lo que podría ser dañoso para el hombre (p. ej., la bendición de un animal, de una casa, del mar), u obtener de Dios que dé la fertilidad (a este fin se bendicen los campos), o que el uso de determinadas cosas ayude al bien espiritual y corporal de quien las emplea (la bendición de los alimentos y de las bebidas, de los instrumentos de trabajo, de los vehículos).

Las bendiciones *constitutivas* consisten en la dedicación de una persona o cosa a Dios y a su culto, confiriéndole así un nuevo modo de ser. Son solamente *verbales*, cuando en ellas no interviene el uso de óleos sagrados: tales son entre otras la bendición de las Vírgenes, de un oratorio, de los ornamentos sacerdotales, etc.; o *reales* cuando se hacen con uso de óleos sagrados: p. ej., la bendición de la fuente o pila bautismal, y la consagración de cálices, patenas, de un altar, una iglesia o una campana.

Las bendiciones *invocativas y constitutivas* juntamente son aquellas que confieren un nuevo modo de ser a ciertas cosas con la intención, sin embargo, de obtener del Señor que aleje de los lugares donde estas cosas han de ser colocadas lo que sería dañoso al hombre y que preserve de males y favorezca a aquellos que han de hacer un uso devoto de ellas o las llevarán sobre sí; p. ej., la bendición del agua, la de las palmas y candelas el Domingo de Ramos y el día de la Purificación de Nuestra Señora respectivamente, de los Agnus Dei, de escapularios o medallas, de rosarios. La autoridad eclesiástica ha concedido indulgencias al uso de algunas cosas benditas.

Los sacramentales *permanentes* son personas o cosas dedicadas a Dios y a su culto, p. ej., un oratorio bendito, un cáliz consagrado, el agua bendita, etc. Lo que una vez fué bendecido con bendición constitutiva conserva un carácter sagrado, a no ser que intervenga una circunstancia por la cual en virtud de una especial disposición de la Iglesia pierda este carácter.

3. Efectos. - El efecto inmediato de los sacramentales no es la gracia santificante, ni un título para recibir esta gracia, sino una cosa que tiene cierto vínculo con la gracia santificante: gracias actuales para cumplir bien con los deberes de la vida cristiana o de un nuevo estado de vida, para resistir más fácilmente a las insidias del diablo y para detestar los pecados cometidos; la represión del influjo del diablo; la colación de beneficios temporales o el alejamiento de los males. Indirectamente los sacramentales pueden producir también la remisión de los pecados veniales y de una parte de las penas temporales debidas aún por los pecados ya perdonados. A medida que las disposiciones del sujeto son más perfectas también los sacramentales producen frutos más abundantes.

4. Ministro. - El poder de exorcizar a los posesos, sean bautizados o catecúmenos, se confiere con el tercero de los órdenes menores, el exorcistado. En la disciplina actual el uso de este poder está reservado, sin embargo, a los sacerdotes y a los ministros legítimos de ritos sagrados en los cuales intervienen los exorcismos, p. ej., del bautismo solemne. El exorcismo solemne puede ser practicado sólo por expresa autorización del Obispo (can. 1151), y con gran circunspección; los exorcismos simples pueden ser hechos por cualquier sacerdote, salvo los derechos del

párroco, p. ej., en la administración solemne del bautismo.

Las bendiciones pueden ser dadas por cualquier sacerdote, excepto aquellas que son reservadas. Entre otras están reservadas al Sumo Pontífice la bendición de los Agnus Dei (v.) y los palios; a los Obispos y a los que están autorizados por el derecho o por la Sta. Sede las consagraciones y algunas bendiciones constitutivas verbales, indicadas en el Pontifical, en el Misal y en el Ritual; a los miembros de determinadas Órdenes religiosas la bendición de rosarios con la anexión de especiales indulgencias y de escapularios; al párroco la bendición nupcial, la bendición de la pila o fuente bautismal y la de las casas el Sábado Santo. Para muchas bendiciones reservadas un simple sacerdote puede ser autorizado por delegación. Las bendiciones reservadas dadas por un sacerdote no autorizado son ilícitas pero válidas, a no ser que la Santa Sede haya dispuesto en contrario (can. 1147, § 3), como es el caso, p. ej., de las consagraciones (can. 1147, § 1), y las bendiciones que tiene por fin dar o anexar una indulgencia.

Los diáconos y lectores pueden válida y lícitamente dar sólo las bendiciones permitidas explícitamente por el derecho (canon 1147, § 4).

5. Sujeto. - Las bendiciones deben ser impartidas ante todo a los fieles; sin embargo, pueden ser dadas también a los catecúmenos y si la Iglesia no lo prohibe a los acatólicos para obtenerles la luz de la fe y con ella también la salud del cuerpo (can. 1149). La Iglesia excluye sin embargo de la recepción de los sacramentales a los excomulgados después de sentencia declaratoria o de condena (canon 2260, § 1), y a los que se encuentran en entredicho personal (can. 2275, n. 2) o que sin dispensa contrajeron matrimonio mixto, hasta que obtengan su dispensa (can. 2375). Los exorcismos pueden ser practicados no sólo a los fieles y a los catecúmenos, sino también a los acatólicos y a los excomulgados (canon 1152).

6. Corolarios prácticos. - Debemos tener en alta estima los sacramentales y un gran respeto para las personas y las cosas dedicadas a Dios. Es muy recomendable recurrir frecuentemente a las bendiciones instituídas por la Iglesia. También el uso frecuente y devoto de las cosas benditas es de gran utilidad: en efecto, este uso es un acto de fe y de confianza y nos obtiene en virtud de la intercesión de la Iglesia gracias para vivir santamente y beneficios temporales en la medida en que pueden ayudar a nuestra eterna salvación; aleja también de nosotros el influjo nefasto del diablo.

7. Otras bendiciones. - De estas bendiciones difieren las que se dan no en nombre de la Iglesia. Estas bendiciones, sin embargo, pueden tener un efecto muy beneficioso, especialmente si las da quien tiene poder sobre la persona o cosa bendecida, p. ej., la bendición de los hijos por parte de sus padres. *Man.*

BIBL. — A. Michel, *Sacrementaux*, en DTC, XIV, 465-482; F. Cabrol, *Liturgie*, en DTC, IX, 828-830; 836-837; G. Arendt, *De sacramentalibus*, Roma, 1900; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg Br., 1909; G. L. Poschang, *The Sacramentals according to the CIC*, Washington, 1925; A. C. Gasquet, *Sacramentalien*, S. Paolo (Minnesota), 1928; R. Guardini, *Los signos sagrados*, Barcelona, ELE, 1958; A. D. Sertillanges, *La Chiesa*, II, Alba, 1949, p. 7-15.

SACRAMENTO. — 1. Naturaleza. - El S. es un signo eficaz de la gracia, o sea, un rito sensible, instituído por Jesucristo, que representa una realidad interior de orden sobrenatural y que produce esta realidad, como verdadera causa, aunque instrumental, siendo la causa principal el mismo Dios. La causalidad del S. es inmediata: el rito sacramental mismo causa lo que significa, no en virtud de un valor moral que le viene de la dignidad o de las disposiciones del que administra o recibe el sacramento, sino en virtud de una eficacia que le comunicó Aquel que los instituyó, o sea, *ex opere operato* (Conc. de Trento, Denz. n. 851).

En todo S. se pueden distinguir dos elementos, de los cuales el uno representa de un modo menos claro el efecto a producir y el otro determina ulteriormente el significado del primero: p. ej., en el bautismo, la ablución con agua y las palabras concomitantes. Por razón de cierta analogía con la composición física de los cuerpos estos elementos se llaman *materia* y *forma* del S. En los sacramentos que requieren el uso de una cosa sensible, p. ej., el bautismo, la confirmación, la extremaunción, se distinguen además la materia *remota*, o sea, la cosa que se emplea y la matecia *próxima*, esto es, el uso hecho de esta cosa.

La institución divina de los sacramentos no implica que el mismo Cristo haya designado, como lo hizo para el bautismo y la eucaristía, la materia y la forma de todos los sacramentos hasta el último detalle *(usque ad infimam speciem)*. Según una opinión bien fundada Cristo en varios sacramentos designó sólo de

un modo genérico la materia y la forma, dejando a la autoridad constituída por Él el poder de determinarlas ulteriormente.

A medida que las condiciones de tiempo y lugar lo hicieron oportuno se fueron añadiendo preces y ritos accesorios por la autoridad competente al rito esencial, a fin de poner más de relieve la eficacia de los sacramentos, de incitar a mayor reverencia y disponer a los fieles a recibir con mayor fruto los sacramentos (Conc. de Trento, Denz. n. 856, 931).

2. Número. - Los sacramentos son siete: el bautismo, la confirmación, la penitencia, la eucaristía, la extremaunción, el orden y el matrimonio (Conc. de Trento, Denz. n. 844).

3. Ministro. - El ministro principal de los sacramentos es Jesucristo; los ministros secundarios son aquellos a quienes Jesucristo hizo partícipes de su poder sacerdotal; por su medio Jesucristo mismo obra como causa principal.

Para la validez de los sacramentos no se requieren en el ministro visible ni la fe ni el estado de gracia: por lo que la Iglesia ha defendido siempre como válidos los sacramentos administrados del modo debido por herejes y pecadores. Es, sin embargo, necesaria la intención (la voluntad) de obrar como ministro de Jesucristo, esto es, de hacer lo que Jesucristo instituyó, o sea, lo que la Iglesia hace (esto es, administrar un S.). Esta intención *no* es, sin embargo, necesario que sea actual y explícita; es suficiente la intención virtual e implícita. A excepción del bautismo que todos pueden conferir válidamente y del S. del matrimonio que los esposos bautizados se confieren mutuamente es además necesario para la validez de los sacramentos que el ministro tenga el poder sacerdotal; más aún, para administrar válidamente la confirmación y el orden se requiere además un poder superior y para la penitencia la jurisdicción. Por donde se distinguen el ministro consagrado y el no consagrado, público y privado.

Para administrar lícitamente un S. son necesarios también: el estado de gracia, la inmunidad de censuras (salvo el caso de necesidad) y de vía ordinaria también un mandato por parte de la autoridad eclesiástica.

4. Sujeto. - Pueden recibir válidamente un S. que imprime carácter sólo aquellos que no han recibido este S.; el carácter bautismal es además una condición indispensable *(sine qua non)* para la válida recepción de cualquier otro S. Otras condiciones se requieren además para recibir válidamente la penitencia, la extremaunción, el orden y el matrimonio: condiciones de las cuales se trata en los artículos dedicados en particular a cada uno de estos sacramentos. En los que tienen o tuvieron en cierto momento uso de razón es también de absoluta necesidad la intención de recibir el S., como cosa santificante. Esta intención no es, sin embargo, necesario que sea siempre actual o virtual, sino que basta la intención habitual; no es tampoco necesario que sea explícita, sino que es suficiente la intención implícita, contenida en un acto de voluntad que no afecta directamente al S.

A fin de que la recepción de un S. sea fructuosa, o sea para que se produzca el efecto del S. que es la gracia, se requieren otras disposiciones por parte del sujeto: cuando se trata de un S. de muertos si el que lo quiere recibir no está todavía en estado de gracia es necesaria la atrición sobrenatural y universal de las culpas mortales (que supone la fe y la esperanza), con la firme voluntad de no volver a pecar al menos mortalmente; para los sacramentos de vivos de suyo es necesario el estado de gracia: sin embargo, excepcionalmente, un sacramento de vivos recibido en estado de pecado mortal puede ser sin embargo fructuoso como se dirá en seguida.

El que recibe un S. sin la debida intención con la conciencia de ser incapaz o no estar dispuesto a recibirlo comete un grave sacrilegio. Lo mismo vale para quien teniendo una duda fundada acerca de sus propias disposiciones recibe un S. sin hacer antes lo posible para disponerse suficientemente.

5. Efectos. - El efecto principal de los sacramentos es la gracia santificante cuya corona son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. El bautismo y la penitencia fueron instituídos para conferir la gracia a los que están aún privados de ella: por esta razón se llaman sacramentos de muertos (para los enfermos graves que no están en condiciones de confesarse la extremaunción tiene también valor de S. de muertos); pero si el que recibe este S. está ya en gracia, el S. produce un aumento de la gracia y de las virtudes y dones anejos. Los demás sacramentos se instituyeron para aumentar la gracia en quien ya la posee: de donde la denominación de sacramentos de vivos; sin embargo, excepcionalmente producen la gracia en quien está aún privado de ella, esto es, cuando el que los recibe, sin culpa suya, no advierte de

ningún modo su falta de disposición y tiene la atrición sobrenatural de sus culpas graves, con la firme voluntad de no volver a pecar al menos mortalmente. Cuando faltan en el sujeto las condiciones necesarias para poder recibir la gracia el S. no produce al menos inmediatamente la gracia santificante y los efectos unidos con ella. En este caso, exceptuando la eucaristía y según no pocos teólogos también la penitencia, el S. produce estos efectos apenas se aparta lo que impedía su producción, a condición de que exista todavía en el sujeto el título a la gracia causado por el S. (título que permanece mientras dura la necesidad espiritual a la cual está destinado el S.). Si la recepción del S. no fué sacrílega, o sea, si el óbice a la gracia fué sólo negativo, y si ningún pecado mortal fué cometido después, esto ocurre en el momento en que el sujeto está suficientemente atrito; si la recepción del S. fué sacrílega, esto es, si hubo un óbice positivo a la gracia, o si se cometió alguna culpa grave después de haber recibido un S. con sólo impedimento negativo, ocurre en el momento en que se consigue la remisión de las culpas graves, sea por medio de la contrición perfecta, sea por medio de un S. recibido con las debidas disposiciones.

A la gracia santificante causada por un S. va unido un favor especial, llamado *gracia sacramental:* éste es un título constante para recibir en el momento oportuno especiales gracias actuales para poner los actos con cuya repetición se alcanza el fin propio del S.; según una opinión bien fundada implica también una revigorización interna añadida a la gracia común y a las virtudes infusas. Cuando no existen en el sujeto las disposiciones necesarias para que un S. recibido por un sujeto capaz con la debida intención pueda producir la gracia, excepto en la eucaristía, y según no pocos también en la penitencia, el S. produce en el alma un título a la gracia santificante, llamado *res et sacramentum:* ciertos teólogos por buenas razones defienden que todo S., excepto la eucaristía, produce siempre y ante todo este título exigitivo de la gracia. En los sacramentos que imprimen un carácter indeleble, el título de la gracia está constituído por el carácter; en los demás sacramentos este título es una impronta real, no indeleble, causada en el alma de quien recibe el sacramento: ésta se desvanece cuando cesa la necesidad especial a cuyo socorro está destinado el S.

Tres sacramentos, el bautismo, la confirmación y el orden, imprimen en el alma un carácter indeleble.

La eficacia de los sacramentos de suyo no está limitada a un grado determinado; sin embargo, los sacramentos no producen en todos sus efectos en la misma medida, sino según el divino beneplácito y en proporción a las disposiciones del sujeto (Con. de Trento, Denz. n. 199). V. *Reviviscencia de los Sacramentos, Sacramentos (Iteración de los). Man.*

BIBL. — A. MICHEL, *Sacrements*, en DTC, XIV, 486-644; P. POURRET, *La théologie sacramentaire*, París, 1910; L. BILLOT, *De Ecclesiæ Sacramentis*, Roma, 1915, p. 1-125; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 1-106; M. CORDOVANI, *Il Santificatore*, Roma, 1940; G. CERIANI, *La vita del Corpo Mistico*, Como, 1941; A. PIOLANTI y P. PALAZZINI, *Sacramenti*, en EC, X, 1569-1584; P. DELOS, *La matière au service de la grâce dans les Sacrements*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 7 (1952), 61-66; *Casus Conscientiæ* (Felici, Lio, Lumbreras, Palazzini, Visser) curante P. PALAZZINI, Roma, 1955; A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, Torino, 1955; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Principi di Teologia Morale*, III, *I Sacramenti*, Roma, 1956; A. ROJO DEL POZO, *Los sacramentos y su liturgia*, Madrid, 1946.

SACRAMENTO (conducta del médico respecto de los sacramentos). — 1. BAUTISMO. Cuando falta un sacerdote y existe peligro de muerte para el recién nacido, el médico católico —o quien hace sus veces— está moralmente obligado a administrarle el bautismo.

El bautismo se ha de administrar en caso de necesidad actual incluso al embrión o al feto antes de que sean expulsados o extraídos. En estas contingencias si el feto en vía de expulsión no presenta la cabeza, sino otra parte del cuerpo, se derramará el agua sobre esta parte formulando la reserva: *Si el bautismo es válido, yo te bautizo*, etc., y después si la criatura nace viva el bautismo se repetirá pronunciando las palabras: *Si no estás bautizado, yo te bautizo*, etc. Si urge el peligro de muerte el bautismo habrá de administrarse mediante una cánula incluso en el útero materno, a ser posible rompiendo las membranas y acompañándolo con la frase (o la intención): *Si el bautismo es válido*, etc.; para repetirla después del modo dicho cuando el parto haya sido completado felizmente. Se ha de tener presente, en efecto, que el bautismo no es válido si se derrama el agua sólo sobre el cuerpo materno y es de validez dudosa si se la derrama solamente sobre las membranas que envuelven el feto. Así en casos de fetos abortivos que dan señales de vida convendrá pronunciar las palabras rituales mientras se rompen con cuidado las mem-

branas en una palangana de agua tibia; y este mismo procedimiento se ha de seguir también para los fetos abortivos que no dan señales de vida, diciendo las palabras: *Si estás vivo, yo te bautizo en el nombre del Padre*, etc.

La repetición del bautismo condicionado — que se ha de hacer cuando haya cesado el peligro de muerte que impuso la administración por mano del médico — se reservará, a ser posible, a un sacerdote.

2. Bautismo de los monstruos. - El nacimiento de individuos monstruosos depende de desviaciones en el desarrollo embrional de los elementos generativos, por traumas o por otras diversas acciones físicoquímicas ejercidas sobre el embrión. No tienen ningún valor a este propósito las causas psíquicas (imaginación perturbada, fuertes emociones, espectáculos emocionantes, deseo de comidas particulares y similares) a las cuales da tanta importancia la creencia popular. Es igualmente infundada la tesis — muy común sobre todo entre los antiguos y en la Edad Media — de que los partos monstruosos eran expresión del capricho o de la venganza de los malos espíritus o que se derivaban de la intervención del demonio o del cruce con un animal.

Teniendo en cuenta estas premisas es evidente que se han de bautizar también los recién nacidos monstruosos.

Cuando se trate de monstruos dobles reunidos simétricamente se deben administrar dos bautismos; y este mismo procedimiento se ha de seguir también en presencia de monstruosidades dobles reunidas asimétricamente, en cuyo caso el bautismo al parásito se administrará de un modo condicionado. Se administrará también el bautismo bajo condición cuando la monstruosidad sea tan acentuada que el producto de la concepción esté reducido a una masa informe, y lo mismo conviene hacer — por un sentido de prudencia obligatoria — en el caso de mola vesicular (deformación cística de la parte fetal de la placenta).

Como en los partos monstruosos el recién nacido de ordinario muere rápidamente, convendrá que — a falta de otros más idóneos — el mismo médico se apresure a administrar el bautismo.

3. Confesión, Eucaristía, Extremaunción. Al enfermo católico, incluso al que está alejado de las prácticas religiosas, el médico deberá aconsejar que llame a un sacerdote, cuya visita no podrá menos de contribuir a serenar su espíritu, frecuentemente turbado, inquieto o deprimido: de lo cual se derivarán beneficios indudables incluso para la salud del enfermo. Igualmente en muchos casos de psicastenia la intervención de un prudente confesor no dejará de producir frutos útiles aun para la salud física, colaborando con la labor del médico que deberá solicitarlo siempre con presteza.

En caso de grave enfermedad el médico tiene la obligación de advertir o de hacer advertir a tiempo oportuno al enfermo sobre la conveniencia de confesarse y de recibir la comunión así como la extremaunción. Conviene añadir a propósito de este último sacramento que para sugerir su administración no se debe esperar (como demasiado a menudo se verifica) a que el enfermo esté moribundo o inconsciente; el óleo sagrado se ha de administrar a cualquier enfermo grave, siendo más útil al alma cuando se recibe conscientemente y pudiendo ayudar también a la salud del cuerpo.

Al médico no le es lícito aconsejar a un enfermo no católico que llame a un ministro de su religión; pero el médico mismo deberá siempre advertir o hacer advertir al enfermo la gravedad del peligro en que se encuentra.

4. Orden. - Ni los eunucos ni los hermafroditas o seudohermafroditas con notables anomalías morfológicas pueden ser dirigidos al sacerdocio. Tratar de modificar la condición patológica con un injerto del tipo de los de Voronoff (v. *Endocrinología*), no serviría a este objeto, ya que como la experiencia enseña se trataría sólo de modificaciones temporales y la ordenación en este caso sería al menos dudosa.

Acerca de los hermafroditas, v. *Hermafroditismo*.

Se requiere también mucha prudencia en el caso de los aspirantes a la vida eclesiástica o religiosa que estén afectados por alguna tendencia a las perversiones sexuales (v.). En estas circunstancias el médico después de visitar al sujeto dará su opinión bien meditada sobre la oportunidad de que el joven sea restituido a su familia. Tratándose de perturbaciones de fondo psiconeurótico que la castidad obligatoria podría agravar fácilmente es necesario prohibir a estos sujetos el camino del sacerdocio que sería probablemente para ellos fuente de graves sufrimientos y tal vez de escándalos deplorables.

El pecado solitario cuando no va sostenido por particulares anomalías neuropsíquicas no es propiamente una perversión; sino más bien

una simple desviación del instinto que puede ser radicalmente sanado por parte de jóvenes espiritualmente sanos y capaces de autocontrol. Sin embargo, el médico debe tener presente que la doctrina canonista y teológica tradicional prescribe un período de prueba aun para estos últimos, convenientemente largo, tal que dé la certeza moral de su enmienda.

Cuando un aspirante al sacerdocio se vea turbado por dudas obsesivas, por obsesiones, fobias y otras formas morbosas del mismo género convendrá que los superiores lo lleven a un buen psiquiatra, el cual sólo podrá juzgar si se trata de anomalías transitorias o de una psicosis inicial verdadera y propia, destinada fatalmente a persistir, si no a agravarse. En este caso cuando las curas indicadas no tengan resultado se habrá de desaconsejar con resolución al joven el ingreso en la vida sacerdotal, que entre otras dotes requiere un espíritu vigoroso y sereno.

5. Matrimonio. - La intervención del médico se requiere a menudo en el matrimonio, sea para expresar su opinión sobre la oportunidad o inoportunidad de que una persona determinada se despose, sea para corregir imperfecciones o enfermedades que recaen sobre la capacidad nupcial, sea para dar su sentencia pericial en tema de anulación, etc. Las cuestiones que surgen de estos diversos temas se discuten e ilustran en las voces: *Impedimentos matrimoniales dirimentes, Impotencia, Matrimonio (Uso del), Psiconeurosis sexuales, Visita prenupcial*, etc.

A menudo el médico recibe del uno o del otro cónyuge confidencias acerca de taras familiares, anomalías caracterológicas y comportamentales de uno de los esposos o de ambos, y —aun cuando no se le declare— llega fácilmente a comprender que estas disensiones pueden ser las primeras señales de una ruptura. En casos semejantes el médico ha de aconsejar la intervención de un sacerdote prudente y por su parte tratará de componer las discordias nacientes sugiriendo remedios que mejoren el nerviosismo de los sujetos, que serenen el ambiente, etc., recomendará a los cónyuges que soporten mutua y generosamente sus respectivos defectos y se mantengan unidos sobre todo a la vista del bien moral y material de su prole.

Conduciéndose de este modo el médico colaborará a hacer que una temible borrasca conyugal sea felizmente superada y contribuirá al mejoramiento y consolidación del hogar doméstico, insustituible base de la sociedad cristiana. *Riz.*

BIBL. — L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1954; L. Alonso Muñoyerro, *Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia*, Madrid, 1951; A. Bonnar, *Il medico cattolico*, Alba, 1953, p. 176 ss.

SACRAMENTO (Iteración del). — 1. Noción. Iteración del S. (del lat. *iterare* = hacer por segunda vez) es la colación de un S. que de suyo suele recibirse una sola vez, al menos en aquellas circunstancias, repetida de nuevo con el mismo objeto.

2. Principios morales. - La iteración de los sacramentos está permitida cuando su valor es dudoso.

Los moralistas distinguen una doble duda, de hecho y de derecho. El primero se refiere a las circunstancias de hecho, es decir, si el S. ha sido conferido y del modo debido, o sea, con la debida materia, forma e intención. La duda de derecho existe cuando conocidas las circunstancias del hecho, se duda de la validez del S. a causa de la disensión de los autores sobre el valor de la materia y de la forma.

Si el S. de cuyo valor se duda es necesario para la salvación, o depende de él el valor de otros sacramentos, debe repetirse mientras no exista la certeza moral de su validez. Por esta razón para la salvación del hombre se han de repetir el bautismo, la absolución y la extremaunción del moribundo privado de sentidos, si existe duda razonable sobre su valor.

Para evitar el peligro de idolatría conviene volver a consagrar las hostias consagradas dudosamente; e igualmente por el peligro de la administración inválida de otros sacramentos se impone la iteración del orden (can. 1007) si su validez es dudosa.

En caso de duda está prescrita por el legislador la iteración de los sacramentos que imprimen carácter (can. 732, § 2). A veces la repetición de los sacramentos necesarios para la salvación, aunque no esté prescrita, está permitida para mayor tranquilidad de la conciencia. *Pal.*

BIBL. — J. M. Cappello, *De Sacramentis. III. De Extrema Unctione*, Torino-Roma, 1942, n. 281 ss., 296 ss.; id., *De Sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione et eucharistia*, Torino-Roma, 1945, n. 21 ss.

SACRIFICIO. — 1. Noción. - Entre los diversos actos del culto interno-externo, en los cuales el hombre se esfuerza por expresar toda su religión, toda su devoción, el que en

cierto modo los sintetiza todos es la oferta completa de sí mismo.

Y como no le está permitido llevar esta ofrenda hasta su occisión o inmolación en homenaje a Dios, el hombre civilizado pone en sustitución de sí mismo las cosas puestas por Dios bajo su dominio, animales, frutos, objetos preciosos, para simbolizar su propia ofrenda hasta la destrucción completa.

Este acto de religión se llama s. y es el más elevado y más comprensivo y típico de los actos de la religión.

2. El s. de la cruz. - El s. como acto de culto lo encontramos en todas las religiones. En la religión revelada, después de los sacrificios de los animales en el Antiguo Testamento, Jesucristo, constituído cabeza mística de la humanidad, se ofreció al Padre para satisfacer inmolándose realmente sobre la cruz a la justicia divina ofendida y merecernos la reintegración a la gracia de Dios y a la aspiración a la gloria celestial.

3. S. de la misa. - En el S. de la misa (v.), representación y renovación mística del s. del Calvario, el culto cristiano encuentra su más elevada expresión. En efecto, no hay nada que sirva más eficazmente para la glorificación de Dios y para expresar nuestra sumisión a Él que la oblación renovada del sacrificio que Cristo hizo de sí mismo en la cruz como representante de la humanidad.

Abolidos como imperfectos todos los demás sacrificios, la misa constituye el único medio por el cual la sociedad puede satisfacer a su deber natural de rendir a Dios el homenaje más elevado de su sumisión. *Pal.*

BIBL. — H. Lesêtre, *Holocauste*, en DB, III, 729-734; G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford, 1925; A. Gandel, *Sacrifice*, en DTC, XIV, 662-692; R. Boccassino, *Introduzione bibliografica a la religione dei primitivi*, en *Storia delle religione*, dirigida por P. Tacchi Venturi, I, Torino, 1949, p. 45-46; P. Heinisch, *La teologia del Vecchio Testamento*, Torino, 1950, p. 241-251.

SACRIFICIO DE LA VIDA. — 1. Noción. - En el lenguaje teológicomoral se dice que realiza el s. de la vida el que se mata o inmola por no entregar un secreto en caso de injusta pesquisición o inquisición, especialmente con los medios modernos, por parte del enemigo o del tirano.

2. Licitud. - Discuten los teólogos el pro y contra de esta actitud que a algunos parece suicidio y a otros heroísmo.

Esta duda subsiste realmente aun en el caso en que los daños de una revelación forzada fueran inmensos. Pero comúnmente se rechaza la licitud del s. de la vida en los casos ordinarios.

Con la doctrina del s. de la vida no se ha de confundir la doctrina de la permisión activa de la muerte en el que acepta la muerte o abreviar su vida por atender a un fin que estima más noble que la preservación de la vida (v. *Martirio*). *Pal.*

BIBL. — A. Bayett, *Le suicide et la morale*, París, 1922; E. Ranwez, *Suicide permis?*, en *Miscellanea Janssen*, III, Louvain, 1949, p. 449-458.

SACRILEGIO. — 1. Naturaleza. - Es la violación de una persona o cosa sagrada, esto es, dedicada al culto divino por disposición de Dios y de la Iglesia. El s. supone una violación o un abuso.

2. División. - Según que se trate de la violación de una persona sagrada, un lugar o un objeto sagrado distinguimos el s. personal, local, real.

3. El s. personal. - Se refiere a una persona sagrada por su estado clerical o religioso. Puede ser cometido de diversas maneras:

a) con actos de violencia física contra la misma persona: occisión, detención en la cárcel (v. *Clérigos, Privilegio de los*);

b) llevando contra la ley de la Iglesia a una persona eclesiástica a juicio ante un tribunal civil;

c) exigiendo injustamente de personas sagradas el servicio militar (algún escritor no juzga esta violación ni la precedente como verdadero s.);

d) cometiendo con una persona obligada por el voto público de castidad un pecado contra el sexto mandamiento.

4. El s. local. - Se refiere a la violación de lugares sagrados, como son iglesias, oratorios públicos, cementerios eclesiásticos, o sea, bendecidos (no el cementerio civil no bendecido). El s. se comete: *a*) con el homicidio y el derramamiento grave e injurioso de sangre, o el sepelio de un infiel o de un excomulgado por sentencia judicial, cuando estos hechos se cometen cierta y notoriamente en lugar sagrado; además empleando el lugar sagrado para usos malos o sórdidos (establo de animales, mercado); *b*) con pecados graves cometidos en lugar sagrado, si son en grave contradicción con la reverencia debida, p. ej., actos torpes, hurto, riñas escandalosas y semejantes; *c*) con la violación de la inmunidad del lugar sagrado, esto es, violando el derecho de asilo (v. *Asilo*) o destruyendo, despojando, etc., total o parcialmente el lugar sagrado o los bienes custodiados allí.

5. S. real. - Son cosas sagradas las destinadas al ejercicio del culto divino, sea por propia naturaleza (sacramentos, reliquias de los santos, palabras de la Sda. Escritura); sea por destinacion hecha por la autoridad eclesiástica (consagración de un cáliz, bendición de ropas litúrgicas, etc.). El s. consiste en tratar de un modo indigno estas cosas sagradas; además en el hurto u otra injusta apropiación de los bienes eclesiásticos. Algunos casos de s. real son : *a*) administrar o recibir indignamente los santos sacramentos; *b*) tirar las reliquias de los santos; *c*) abusar de las palabras de la Sda. Escritura con fines indecentes, poco dignos o ridículos; *d*) profanar indecentemente las imágenes, estatuas de los Santos y actos semejantes. Destruir cosas benditas, p. ej., un rosario, una estatua o medalla, de suyo no está prohibido si se hace por necesidad y dentro de la debida reverencia.

6. Valoración moral. - Es un pecado grave contra la virtud de la religión, la cual inclina al hombre a tratar con reverencia las cosas sagradas que como tales merecen especial reverencia. El s. es un pecado especial, distinto de los demás pecados, que a menudo están contenidos ya en el acto con el cual la persona o cosa sagrada es violada : p. ej., un homicidio en la Iglesia es un pecado de homicidio y de s. También se pueden encontrar diversas especies de s. unidas en el mismo acto pecaminoso : p. ej., matar a un sacerdote en la iglesia es al mismo tiempo s. personal y local. *Ben.*

BIBL. — A. Piscetta y A. Gennaro, *Elementa theologiæ moralis*, II, Torino, 1942, n. 576-592; D. Pruemmer, *Manuale theologiæ moralis*, II, Barcelona, 1945, n. 536-554; A. Vermeersch, *Theologiæ moralis principia...*, II, Roma, 1945, n. 248-258; N. Iung, *Sacrilège*, en DTC, XIV, 692-703.

SALARIO. — 1. Noción y división. - Retribución que corresponde al trabajador en relación de dependencia como precio de su prestación. Es un término usado con el de *jornal* para indicar la retribución que corresponde a los trabajadores manuales; mientras que para la retribución que corresponde a los que preferentemente desenvuelven una actividad intelectual o de responsabilidad directiva se suelen emplear otros términos, como haberes, honorarios, derechos, estipendio, sueldo, etc.

El s. puede ser :

a) por *tiempo*, si se fija tomando como criterio la unidad de tiempo (un tanto a la hora);

b) a *destajo* si se fija tomando como criterio la unidad de trabajo (un tanto cada cantidad de trabajo efectuado);

c) por *primas*, cuando el salario base establecido en relación con una unidad de trabajo, verificado en una determinada unidad de tiempo, se mejora con una escala de premios o primas que responden a las fracciones de tiempo ahorradas sobre el tiempo «standard».

2. Diversas concepciones. - Según la concepción individualista del mundo económico que predominó sobre todo en el siglo pasado, el s. está sujeto a la ley inflexible de la oferta y de la demanda : si en el mercado del trabajo los prestatarios de trabajo son muchos es fatal que se rebaje el salario; en cambio, si son pocos con relación a la demanda de los dadores de trabajo es también fatal que haya una elevación. La voluntad humana no puede nada o muy poco en la determinación de las altas y bajas del s.: éstas dependen enteramente del juego espontáneo de las fuerzas económicas.

Pero contra esta concepción se reaccionó vigorosamente tanto en el terreno de los hechos como en el de las ideas.

En el terreno de los *hechos* la legislación social todavía en desarrollo, tutelando el trabajo, contribuyó también a asegurar al s. una mayor consistencia; mientras que las organizaciones sindicales por medio de la conclusión de los contratos colectivos sustrajeron las prestaciones de los individuos en particular al juego de la demanda y de la oferta y obtuvieron una media salarial más de acuerdo con los fines humanos.

En el terreno de las *ideas* se reivindicó el trabajo, especialmente por parte de la doctrina social cristiana defendiendo en él una dignidad intrínseca que no consiente considerarlo como una simple mercancía. Además el trabajo, por ley de naturaleza, es la fuente de la cual saca el hombre ordinariamente los medios para su mantenimiento y para el mantenimiento de su familia (v. *Salario familiar*); y saca también los medios para satisfacer su innata aspiración a mejorar sus condiciones económicosociales. Por lo cual cuando se trata de la retribución del trabajo surge el problema del justo s., el cual se determina teniendo presentes los siguientes criterios : la digna sustentación del trabajador y de su familia como hemos indicado arriba; las exigencias del bien común; la productividad del trabajo; las condiciones de la empresa; la aspiración natural de los trabajadores a una elevación económicosocial.

3. OBSERVACIONES. - En estos últimos tiempos, sin embargo, surge con insistencia el problema de si el régimen salarial es compatible con la dignidad del trabajo humano; y cada vez se difunde más la persuasión de que la misma evolución histórica llevará a una superación o a modificaciones sustanciales del contrato de trabajo al cual va ligada la retribución salarial. *Pav.*

BIBL. — D. LEFEBVRE D'OVIDIO, *Le leggi speciali del salario*, Napoli, 1934; PH. BAYART, *Comités d'entreprises*, París, 1947.

SALARIO FAMILIAR. — 1. NOCIÓN. - S. familiar es la retribución que corresponde al trabajador teniendo en cuenta sus responsabilidades familiares.

Puede ser:

a) *absoluto*, si se fija en relación con una familia de tipo medio. Cuando se sigue este criterio a los trabajadores que desarrollan actividad económica idéntica les corresponde el mismo salario, estén casados o no, tengan mucha prole o ninguna;

b) *relativo*, si se fija en relación con las responsabilidades familiares concretas de cada trabajador. Cuando se sigue este segundo criterio, el salario varía en relación con el estado civil del trabajador, según que esté casado o no y según el número de sus hijos.

2. EVOLUCIÓN. - En el siglo pasado, cuando en el mundo económico predominaba una concepción individualista, el s. familiar se consideraba casi como un absurdo. La razón era que en aquella concepción el trabajo humano se juzgaba como una mercancía sujeta a la ley de la demanda y de la oferta (v. *Salario*). Según esta ley, a dos bienes económicos idénticos en un mismo mercado les corresponde el mismo precio. Era por lo tanto inconcebible que el salario —precio del trabajo— tuviese que cambiarse al cambiar las responsabilidades familiares de los trabajadores, siendo la misma la eficiencia productiva de su trabajo.

Hoy, sin embargo, se defiende comúnmente que el s. familiar lo reclama una ley moral a la que no se puede contradecir sin determinar funestas repercusiones en el mismo mundo económico. En efecto, los bienes económicos son por su naturaleza ordenados a satisfacer las necesidades de todos los seres humanos. Pero la inmensa mayoría de los hombres no tienen otro medio para asegurar una sustentación humana a su propia familia que la retribución de su trabajo; la cual, por lo tanto, conviene que sea fijada teniendo en cuenta sus responsabilidades familiares.

3. OBSERVACIONES. - Este argumento encuentra una confirmación con el hecho de que cuando a los trabajadores no les corresponde un s. familiar, la familia se ve sacudida en su trabazón íntima y obstaculizada en el cumplimiento de su misión. En efecto, los hijos, las más de las veces, terminan por verse prematuramente obligados a tareas nocivas a su salud y a su formación moral y la madre necesitada de trabajar fuera de casa con daño irreparable para la serenidad, dulzura e intimidad del hogar doméstico; lo cual se verifica hoy en proporciones pavorosas con siniestros reflejos incluso de orden económico-social.

Es cierto, por lo tanto, que se debe establecer el s. familiar; se discute sin embargo si en su determinación se ha de seguir, como hemos indicado arriba, el criterio del s. familiar absoluto o el del s. familiar relativo. En términos generales se puede decir que el primero lo permiten las economías de elevada eficiencia, mientras que en las que están en fase de potenciamiento productivo habrá que atenerse por necesidad al segundo. *Pav.*

BIBL. — Enc. *Casti connubii*, en AAS, 22 (1930), 539-592; Enc. *Quadragesimo anno*, en AAS, 23 (1931), 177-228; *Mensaje de Pentecostés 1941*, en AAS, 33 (1941), 185-205; V. FALLON, *Principes d'économie sociale*, Louvain, 1929.

SALUD DEL CUERPO. — 1. OBLIGACIÓN DE CUIDARLA. - El hombre tiene la obligación moral de conservar la s. del cuerpo y de recobrarla cuando la ha perdido. Es obligatorio evitar y curar las enfermedades no sólo para conservar la vida lo más posible, sino también para estar sano y bien físicamente, ya que la salud corporal es el estado normal del hombre y por lo tanto el que Dios quiere. Para conservar la vida y recobrar la salud, el hombre no está obligado a usar cualquier medio (v. *Eutanasia negativa*, *Peligro de muerte*, *Suicidio*). Pero siempre está mal no querer hacer nada para conservar la vida y la salud, porque falta la voluntad de vivir y conservar la salud.

2. ¿CON QUÉ MEDIOS? - La moral enseña que el hombre está obligado a usar todos los medios ordinarios para conservarse en la vida y en perfecta salud. Medios ordinarios no son sólo aquellos que podemos conocer y usar sin la intervención del médico. El llamar al médico, tomar medicinas o hacer otras cosas que el médico prescribe no son tampoco medios extraordinarios. Ni tampoco las inyecciones u operaciones quirúrgicas de poca

5. S. REAL. - Son cosas sagradas las destinadas al ejercicio del culto divino, sea por propia naturaleza (sacramentos, reliquias de los santos, palabras de la Sda. Escritura); sea por destinación hecha por la autoridad eclesiástica (consagración de un cáliz, bendición de ropas litúrgicas, etc.). El s. consiste en tratar de un modo indigno estas cosas sagradas; además en el hurto u otra injusta apropiación de los bienes eclesiásticos. Algunos casos de s. real son : *a*) administrar o recibir indignamente los santos sacramentos; *b*) tirar las reliquias de los santos; *c*) abusar de las palabras de la Sda. Escritura con fines indecentes, poco dignos o ridículos; *d*) profanar indecentemente las imágenes, estatuas de los Santos y actos semejantes. Destruir cosas benditas, p. ej., un rosario, una estatua o medalla, de suyo no está prohibido si se hace por necesidad y dentro de la debida reverencia.

6. VALORACIÓN MORAL. - Es un pecado grave contra la virtud de la religión, la cual inclina al hombre a tratar con reverencia las cosas sagradas que como tales merecen especial reverencia. El s. es un pecado especial, distinto de los demás pecados, que a menudo están contenidos ya en el acto con el cual la persona o cosa sagrada es violada : p. ej., un homicidio en la Iglesia es un pecado de homicidio y de s. También se pueden encontrar diversas especies de s. unidas en el mismo acto pecaminoso : p. ej., matar a un sacerdote en la iglesia es al mismo tiempo s. personal y local. *Ben.*

BIBL. — A. PISCETTA y A. GENNARO, *Elementa theologiæ moralis*, II, Torino, 1942, n. 576-592; D. PRUEMMER, *Manuale theologiæ moralis*, II, Barcelona, 1945, n. 536-554; A. VERMEERSCH, *Theologiæ moralis principia...*, II, Roma, 1945, n. 248-258; N. IUNG, *Sacrilège*, en DTC, XIV, 692-703.

SALARIO. — 1. NOCIÓN Y DIVISIÓN. - Retribución que corresponde al trabajador en relación de dependencia como precio de su prestación. Es un término usado con el de *jornal* para indicar la retribución que corresponde a los trabajadores manuales; mientras que para la retribución que corresponde a los que preferentemente desenvuelven una actividad intelectual o de responsabilidad directiva se suelen emplear otros términos, como haberes, honorarios, derechos, estipendio, sueldo, etc.

El s. puede ser :

a) por *tiempo*, si se fija tomando como criterio la unidad de tiempo (un tanto a la hora);

b) a *destajo* si se fija tomando como criterio la unidad de trabajo (un tanto cada cantidad de trabajo efectuado);

c) por *primas*, cuando el salario base establecido en relación con una unidad de trabajo, verificado en una determinada unidad de tiempo, se mejora con una escala de premios o primas que responden a las fracciones de tiempo ahorradas sobre el tiempo «standard».

2. DIVERSAS CONCEPCIONES. - Según la concepción individualista del mundo económico que predominó sobre todo en el siglo pasado, el s. está sujeto a la ley inflexible de la oferta y de la demanda : si en el mercado del trabajo los prestatarios de trabajo son muchos es fatal que se rebaje el salario; en cambio, si son pocos con relación a la demanda de los dadores de trabajo es también fatal que haya una elevación. La voluntad humana no puede nada o muy poco en la determinación de las altas y bajas del s.: éstas dependen enteramente del juego espontáneo de las fuerzas económicas.

Pero contra esta concepción se reaccionó vigorosamente tanto en el terreno de los hechos como en el de las ideas.

En el terreno de los *hechos* la legislación social todavía en desarrollo, tutelando el trabajo, contribuyó también a asegurar al s. una mayor consistencia; mientras que las organizaciones sindicales por medio de la conclusión de los contratos colectivos sustrajeron las prestaciones de los individuos en particular al juego de la demanda y de la oferta y obtuvieron una media salarial más de acuerdo con los fines humanos.

En el terreno de las *ideas* se reivindicó el trabajo, especialmente por parte de la doctrina social cristiana defendiendo en él una dignidad intrínseca que no consiente considerarlo como una simple mercancía. Además el trabajo, por ley de naturaleza, es la fuente de la cual saca el hombre ordinariamente los medios para su mantenimiento y para el mantenimiento de su familia (v. *Salario familiar*); y saca también los medios para satisfacer su innata aspiración a mejorar sus condiciones económicosociales. Por lo cual cuando se trata de la retribución del trabajo surge el problema del justo s., el cual se determina teniendo presentes los siguientes criterios : la digna sustentación del trabajador y de su familia como hemos indicado arriba; las exigencias del bien común; la productividad del trabajo; las condiciones de la empresa; la aspiración natural de los trabajadores a una elevación económicosocial.

3. Observaciones. - En estos últimos tiempos, sin embargo, surge con insistencia el problema de si el régimen salarial es compatible con la dignidad del trabajo humano; y cada vez se difunde más la persuasión de que la misma evolución histórica llevará a una superación o a modificaciones sustanciales del contrato de trabajo al cual va ligada la retribución salarial. *Pav.*

BIBL. — D. Lefebvre D'Ovidio, *Le leggi speciali del salario*, Napoli, 1934; Ph. Bayart, *Comités d'entreprises*, París, 1947.

SALARIO FAMILIAR. — 1. Noción. - S. familiar es la retribución que corresponde al trabajador teniendo en cuenta sus responsabilidades familiares.

Puede ser:

a) *absoluto*, si se fija en relación con una familia de tipo medio. Cuando se sigue este criterio a los trabajadores que desarrollan actividad económica idéntica les corresponde el mismo salario, estén casados o no, tengan mucha prole o ninguna;

b) *relativo*, si se fija en relación con las responsabilidades familiares concretas de cada trabajador. Cuando se sigue este segundo criterio, el salario varía en relación con el estado civil del trabajador, según que esté casado o no y según el número de sus hijos.

2. Evolución. - En el siglo pasado, cuando en el mundo económico predominaba una concepción individualista, el s. familiar se consideraba casi como un absurdo. La razón era que en aquella concepción el trabajo humano se juzgaba como una mercancía sujeta a la ley de la demanda y de la oferta (v. *Salario*). Según esta ley, a dos bienes económicos idénticos en un mismo mercado les corresponde el mismo precio. Era por lo tanto inconcebible que el salario —precio del trabajo— tuviese que cambiarse al cambiar las responsabilidades familiares de los trabajadores, siendo la misma la eficiencia productiva de su trabajo.

Hoy, sin embargo, se defiende comúnmente que el s. familiar lo reclama una ley moral a la que no se puede contradecir sin determinar funestas repercusiones en el mismo mundo económico. En efecto, los bienes económicos son por su naturaleza ordenados a satisfacer las necesidades de todos los seres humanos. Pero la inmensa mayoría de los hombres no tienen otro medio para asegurar una sustentación humana a su propia familia que la retribución de su trabajo; la cual, por lo tanto, conviene que sea fijada teniendo en cuenta sus responsabilidades familiares.

3. Observaciones. - Este argumento encuentra una confirmación con el hecho de que cuando a los trabajadores no les corresponde un s. familiar, la familia se ve sacudida en su trabazón íntima y obstaculizada en el cumplimiento de su misión. En efecto, los hijos, las más de las veces, terminan por verse prematuramente obligados a tareas nocivas a su salud y a su formación moral y la madre necesitada de trabajar fuera de casa con daño irreparable para la serenidad, dulzura e intimidad del hogar doméstico; lo cual se verifica hoy en proporciones pavorosas con siniestros reflejos incluso de orden económico-social.

Es cierto, por lo tanto, que se debe establecer el s. familiar; se discute sin embargo si en su determinación se ha de seguir, como hemos indicado arriba, el criterio del s. familiar absoluto o el del s. familiar relativo. En términos generales se puede decir que el primero lo permiten las economías de elevada eficiencia, mientras que en las que están en fase de potenciamiento productivo habrá que atenerse por necesidad al segundo. *Pav.*

BIBL. — Enc. *Casti connubii*, en AAS, 22 (1930), 539-592; Enc. *Quadragesimo anno*, en AAS, 23 (1931), 177-228; *Mensaje de Pentecostés 1941*, en AAS, 33 (1941), 185-205; V. Fallon, *Principes d'économie sociale*, Louvain, 1929.

SALUD DEL CUERPO. — 1. Obligación de cuidarla. - El hombre tiene la obligación moral de conservar la s. del cuerpo y de recobrarla cuando la ha perdido. Es obligatorio evitar y curar las enfermedades no sólo para conservar la vida lo más posible, sino también para estar sano y bien físicamente, ya que la salud corporal es el estado normal del hombre y por lo tanto el que Dios quiere. Para conservar la vida y recobrar la salud, el hombre no está obligado a usar cualquier medio (v. *Eutanasia negativa*, *Peligro de muerte*, *Suicidio*). Pero siempre está mal no querer hacer nada para conservar la vida y la salud, porque falta la voluntad de vivir y conservar la salud.

2. ¿Con qué medios? - La moral enseña que el hombre está obligado a usar todos los medios ordinarios para conservarse en la vida y en perfecta salud. Medios ordinarios no son sólo aquellos que podemos conocer y usar sin la intervención del médico. El llamar al médico, tomar medicinas o hacer otras cosas que el médico prescribe no son tampoco medios extraordinarios. Ni tampoco las inyecciones u operaciones quirúrgicas de poca

que el rescripto no sea otorgado en forma graciosa y por lo tanto no necesite de ejecución, como sucede ordinariamente cuando los cónyuges ignoran la nulidad del matrimonio y no pueden ser informados sin peligro de que se separen. La sanación concedida en el foro externo se ha de registrar en el libro de los matrimonios; la concedida en el foro interno extrasacramental se ha de anotar en el libro secreto de la curia (cfr. can. 1047); la concedida en el foro interno sacramental no puede ni debe ser registrado para no violar el secreto de la confesión. *Pal.*

BIBL. — G. GASPARRI, *De matrimonio*, II, Ciudad del Vaticano, 1932, n. 1207 ss.; M. A CORONATA, *Varie questioni sulla sanazione in radice di un matrimonio*, en *Palestra del clero* (1931), 408 ss.; A. GENNARO, *Sanazione in radice*, en *Perfice munus* (1932), 349 ss.; V. DALPIAZ, *De sanatione in radice in matrimoniis mixtis*, en *Apollinaris* (1933), 496 ss.; I. BERNHARD, *La «sanatio in radice» et le consentement matrimonial dans le droit canonique moderne*, en *Ephemerides iuris canonici*, 6 (1950), 239-253; J. MANS PUIGARNAU, *El consentimiento matrimonial*, Barcelona, 1955.

SANTA SEDE. — 1. ACEPCIÓN ESTRICTA. - Con el nombre de Sta. Sede o de Sede Apostólica (esta segunda es la denominación más antigua y la más usada hasta el siglo pasado) se indicó por largo tiempo solamente el oficio del Sumo Pontífice, sobre todo en las manifestaciones de su primado (v. *Papa*).

Actualmente este significado ha quedado, si bien casi en desuso, en los documentos oficiales.

2. ACEPCIÓN LATA. - Junto a este sentido estricto hay otro más amplio, entendiéndose ordinariamente por Sta. Sede, además del Sumo Pontífice, todo el conjunto de dicasterios eclesiásticos que lo ayuda establemente en el gobierno de la Iglesia universal y que constituyen la Curia Romana (v. *Curia*).

Se incluyen por lo tanto en esta denominación de la Sta. Sede el Sacro Colegio de Cardenales, independientemente de los oficios confiados a cada uno fuera de la Curia Romana, las Congregaciones Romanas o Sagradas Congregaciones, los Tribunales Pontificios (v. *Penitenciaria Apostólica, Sda. Romana Rota, Signatura Apostólica*), los Oficios en sentido estricto y las Comisiones Pontificias.

3. SIGNIFICADO EN EL CIC. - El código de derecho canónico (can. 7) sanciona expresamente esta doble acepción (estricta y lata) del término Sta. Sede, ya oficialmente enunciada desde 1892.

La Sta. Sede es una verdadera persona jurídica (can. 100, § 1); más aún, es persona jurídica pública por excelencia; esta personalidad se basa en el mismo derecho divino, pero se discute si compete a la Sta. Sede en su significado más amplio o más bien en el restringido. Es cierto, sin embargo, que la Curia Romana (Congregaciones, Tribunales, Oficios) posee una propia personalidad jurídica y que esta personalidad corresponde a cada dicasterio.

Para lo que se refiere a la jurisdicción del Romano Pontífice sobre toda la Iglesia, su infalibilidad como Maestro Universal, sus derechos de legislador supremo, de administrador universal de los bienes de la Iglesia, de juez supremo, v. *Papa*.

Para lo que se refiere a la posición de independencia y de libertad de la Sta. Sede en la ordenación internacional, v. *Papa* y *Ciudad del Vaticano*. *Cip.*

BIBL. — P. BALLERINI, *De vi ac ratione primatus RR. Pontificum*, Roma, 1849; D. BONIS, *Tractatus de Papa*, París, 1869-1870; D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice*, Roma, 1877; R. JAVRIGE, *La condition internationale du St. Siège avant et après les Accords du Latran*, París, 1930; M. BRACCI, *Italia, S. Sede e Città del Vaticano*, Padova, 1931; F. CAMMEO, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Firenze, 1932; P. A. D'AVACH, *Chiesa, S. Sede e Città del Vaticano nel ius publicum ecclesiasticum*, Firenze, 1936; J. MADOZ, *El Primado Romano*, Madrid, 1936; G. FALLANI y M. ESCOBAR, *Vaticano*, Barcelona, 1950.

SANTIFICACIÓN DE LAS FIESTAS. — La s. de las fiestas tiene un doble aspecto: *positivo* (por el cual se manda la s. efectiva de las fiestas con ciertas obras) y *negativo* (por el cual se prohibe el trabajo servil).

1. DATOS HISTÓRICOS. - A) La santificación positiva. Casi todos los pueblos tuvieron dias fijos en los cuales honraban a sus dioses y en los que cumplian la mayor parte de sus ritos religiosos. Deteniéndonos en los hebreos sabemos que tuvieron otros días festivos además del sábado, consagrado a recordar los beneficios de Dios (Ex., 20, 8).

Entre los primeros cristianos ya desde los tiempos de los apóstoles se fijaron ciertos días festivos. Sobresalen por su antigüedad los domingos, señalados por los apóstoles en sustitución del sábado (Col., 2, 16; I Cor., 16,2; Apoc., 1, 10) en recuerdo de la Resurrección del Señor. Los Conc. de Elvira (306) y de Sardes (343) hablan ya de la obligación de oír Misa.

El número de las fiestas de precepto creció de manera considerable. El sínodo de Szaboles, en Hungría, en 1092 (can. 38), enumera 38 además de los domingos; el de Tolosa de Francia, en 1229 (can. 26), cuenta 40; el de Oxford, de 1222 (can. 8), 53. Hubo tam-

bien quejas por los daños verdaderos o presuntos que se originaron a la economía. Así se dieron restricciones parciales; p. ej., Concilio de Tarragona en 1239 (can. 5); el Arzobispo Simón de Cantorbery, 1322. Gerson y Pedro de Ailly se manifestaron en este sentido al Conc. de Constanza, pero no fueron oídos. Después de diversas tentativas abusivas por parte de los príncipes laicos el problema fué afrontado plenamente por San Pío X que con su *Motu Proprio* de 2 julio 1911 redujo el número de las fiestas de precepto de manera que por derecho común general además de los domingos habrían de ser observados como fiestas de precepto solamente ocho días, que son: La Natividad del Señor, la Circuncisión, la Epifanía y la Ascensión del Señor; la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen María; la Fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y la de Todos los Santos.

Por el mismo *Motu Proprio* S. Pío X estableció que en las fiestas de precepto anteriormente abolidas o trasladadas legítimamente no se cambiase nada sin pedir parecer a la Sta. Sede. Las prescripciones de S. Pío X fueron recogidas en el CIC con la adición de otras dos fiestas: Corpus Christi y S. José (19 de marzo) (can. 1247).

En España se restituyó más tarde la fiesta de Santiago para todo el reino; por particular concesión son también fiestas de precepto: en Navarra, S. Francisco Javier; en Guipúzcoa y Vizcaya, S. Ignacio, y en la provincia de Zaragoza, la fiesta de la Virgen del Pilar. *Tr.*

B) La abstención del trabajo. Ya Tertuliano (*De oratione*, n. 23) recuerda la abstención del trabajo en los días dominicales. Pero no existe una ley escrita antes de Constantino. Éste ordenó que los domingos cesaran todos los actos forenses y los trabajos públicos (Cod. Theod., VIII, 8, 1, 3). Además se prohibió en estos días la representación de espectáculos y otros juegos públicos (Cod. Theod., XV, 5, 2): prohibición que Teodosio II extendió a las fiestas mayores y al tiempo de Pascua y Pentecostés (Cod. Theod., XV, 5, 5). Constantino exceptuó el trabajo del cultivo del campo, pero andando el tiempo fué también prohibido por varios sínodos. El Conc. de Laodicea, sin embargo, en 381, interpretó mucho más ampliamente la ley, en el sentido de que la obligación del descanso existe sólo si se puede observar.

El Conc. de Arles (a. 538) es uno de los primeros en enumerar las obras prohibidas.

2. Naturaleza del precepto. - El precepto de santificar las fiestas es de derecho natural, en cuanto que exige que exista un espacio de tiempo en que se dé a Dios el culto público. Es de derecho divino positivo en cuanto que manda alguna participación en el sacrificio de la nueva Ley. Es de derecho eclesiástico en cuanto que indica el tiempo y el modo con que se debe cumplir con esta asistencia al sacrificio. Es sólo de derecho eclesiástico la determinación de los días en que se debe abstener del trabajo u obras serviles (un Estado católico debe por lo tanto reconocer como festivos a todos los efectos los días establecidos por la Iglesia). Disputase si la cesación del trabajo en el domingo es de derecho divino positivo o de derecho eclesiástico. Están por el derecho divino Noldin, Schmidt, Tanquerey, Prümmer; Vermeersch cree que se trata de sólo derecho eclesiástico, ya que la antigua ley fué abrogada por Nuestro Señor Jesucristo. La gravedad y la extensión del precepto se puede compendiar en estos términos:

a) Los días festivos de precepto se debe oír la Sta. Misa y se debe abstener de las obras llamadas serviles bajo pena de pecado grave (Prop., 52, condenada por Inocencio XI: Denz., n. 1202). Se debe también abstener de los actos forenses y de las ferias y mercados públicos que no estén autorizados por costumbre legítima o indulto particular (can. 1248). Están obligados a esta ley todos los que han pasado los siete años y han alcanzado el uso de la razón.

b) Las fiestas de precepto extendidas a toda la Iglesia, salvo derogaciones particulares, son: Navidad, Circuncisión, Epifanía, Ascensión, Corpus Christi, Inmaculada Concepción, Asunción, fiesta de San José, de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y de Todos los Santos (can. 1247, § 1). Todos los demás días festivos de precepto fueron abrogados. La fiesta de los Santos Patronos no es de precepto y el Ordinario puede trasladar la solemnidad externa al domingo siguiente (canon 1247, § 2). En España, como hemos dicho, se exceptúa la fiesta de Santiago Apóstol y la de los Patronos de las diócesis más arriba señalados.

3. El precepto de oír la Santa Misa. Está motivado por el hecho de que en la nueva ley el santo sacrificio de la Misa es la manifestación pública del culto dirigido a Dios por parte de la comunidad cristiana, con la cual el fiel debe sentirse solidario. Requiere:

a) Que la Misa sea oída integra, desde el principio hasta la bendición del sacerdote. Admítese parvedad de materia en la omisión de algunas partes de la Misa. La gravedad de la omisión se debe juzgar teniendo presente la dignidad de la parte de la Misa omitida, esto es, según que esté más o menos cercana a la esencia del sacrificio y teniendo también presente la cantidad de la omisión, si alcanza o no la tercera parte de la Misa. Se permite asistir a dos medias Misas sucesivas (no simultáneamente), siempre que la consagración y la comunión estén en la misma Misa.

b) La Misa se debe oír en el rito católico, sea latino u oriental.

c) El lugar fijado para oír la Misa es cualquier iglesia, oratorio público y semipúblico y las capillas privadas de los cementerios. Se satisface al precepto también con la Misa celebrada al aire libre o cuando en caso extraordinario se permite por el Ordinario la celebración en lugar decente, fuera de la iglesia u oratorio (can. 822, § 4; Pont. Comisión interpr. Cod., 26 marzo 1952: AAS, 44 [1952], 497). Pero en el oratorio privado pueden satisfacer al precepto sólo los que tienen este privilegio (can. 1249).

d) Por parte del que asiste se requiere: presencia corporal (unión moral con el celebrante); presencia humana, que implica la intención de prestar un acto de culto; presencia devota y religiosa, que implica que al menos exista atención externa (v. *Misa*). Las causas excusantes son: imposibilidad física o moral. Excusan por lo tanto de la observancia del precepto las enfermedades, la distancia excesiva, la necesidad de asistir a un enfermo, el peligro de sufrir un grave daño material y moral.

4. La abstención de las obras serviles. El can. 1248 ordena: en los días festivos es necesario abstenerse... de las obras serviles, de los actos forenses y también (a no ser que exista costumbre legítima o indulto particular) de los mercados públicos, ferias y tratos públicos de compra y venta.

a) Dícense obras *serviles* las que antiguamente solían hacer los esclavos, y que preferentemente se realizan por medio de un trabajo físico y están destinadas a cambiar la materia externa, como las obras manuales y los trabajos del campo. Éstas son las obras prohibidas los días de fiesta. Se dicen en cambio obras *liberales* las que solían realizarse por los hombres libres, las cuales se realizan más bien con las fuerzas espirituales y se refieren principalmente al perfeccionamiento del mismo espíritu, como son leer, enseñar, hacer música, etc.

Son obras *comunes* las que también en la antigüedad solían realizarse por todos los hombres, lo mismo libres que siervos, y directamente se refieren al perfeccionamiento físico, como son jugar, comer.

Estas dos últimas categorías de obras no están prohibidas.

Una tendencia moderna (Rev. Apol., 62 [1936], 290, 462; Nouv. Rev. Théol., 63 [1936], 32, etc.) encuentra un poco anticuada la distinción clásica entre obras serviles y obras liberales y mixtas o comunes sobre la cual se basa todavía la legitimidad o ilegitimidad en el día festivo del ejercicio de ciertos trabajos. Se hace notar que esta terminología se resiente (y nadie lo niega) del diverso concepto social y económico sobre el cual se basaba la sociedad, dividida en un mundo de esclavos y de libres, con diversas concepciones generales del trabajo. Hoy, se repite, el concepto de trabajo en todos sus grados ha sido ennoblecido, por mérito del mismo cristianismo que ha revolucionado sus conceptos. Por otra parte, la economía moderna, sobre todo en la industria, y la irrupción de nuevas necesidades en ciertos sectores de la vida en los servicios de orden público, turismo, hotelería, etc. Ha creado un engranaje tal que el hombre ya no puede frenar el ritmo de ciertas actividades de modo que se pueda realizar un descanso sabático (o dominical) a la manera judaica.

Es útil ante todo recordar que en la ley de la s. de las fiestas prepondera sobre todo el aspecto positivo, esto es, la obligación de atender con particular cuidado a las cosas que se refieren a los intereses del alma propia, concretada por la ley como un mínimo indispensable en oír la Sta. Misa. La abstención del trabajo no es más que un medio para alcanzar mejor el fin, que es la santificación del día del Señor. Teniendo presente el fin del precepto es evidente que cualquier trabajo, de cualquiera especie, que haga imposible su realización está de suyo prohibido, al menos en aquella medida y extensión que haga imposible la observancia del aspecto positivo del precepto. Si este trabajo es necesario e indispensable, a lo más podrá constituir una causa excusante de la satisfacción del precepto: la ley queda entonces suspendida, pero no anulada.

De aquí se deduce evidentemente que no hay que guardar el precepto con espíritu fari-

saico, sino más bien siguiendo el ejemplo y el espíritu de Jesús que proclamó que el sábado había sido hecho para el hombre, no el hombre para el sábado (Marc., 2, 27), con una interpretación discreta y espiritual.

Sin embargo, en la formulación de la ley es necesario dar un criterio discriminante al cual atenerse, para que los fieles se orienten y no se navegue en la incertidumbre y en la niebla.

La distinción vulgar y no científica que quieren proponer algunos entre trabajo manual e intelectual es simplista y engañosa. Esta calificación conviene solamente a los extremos de una serie continua de formas complejas que son, y serán cada vez más, combinaciones ingeniosas del trabajo físico y el trabajo intelectual en las más diversas proporciones. Es excepcional un trabajo intelectual que pueda resolverse en pura meditación o reflexión, como lo es por otra parte un trabajo manual que no requiera ninguna contribución de la inteligencia.

Responde mejor a los fines prácticos y en cierto sentido es más legítima en nuestros días la distinción entre trabajo servil y libre; el primero privado de las dotes de libertad, iniciativa, originalidad, que en diverso grado se manifiestan en el segundo haciéndolo más típica expresión de la personalidad.

Con esto no se quiere decir que teniendo siempre presente el fin del precepto, el criterio discriminante, propio hoy de la ley eclesiástica, no pueda en el futuro cambiar, para ponerse en armonía con los tiempos y sistemas de trabajo.

Pero el carácter colectivo de la interrupción general y solemne del trabajo habrá de subsistir, porque, aunque no fuese estrictamente de derecho divino positivo, sirve de una manera insustituíble para suscitar el recuerdo de Dios y del alma, para recoger el mayor número posible de fieles en torno al altar; ofrece además el aspecto de un espectáculo expresivo de todo un pueblo que honra a Dios.

La adopción de un descanso semanal de 24 horas como mínimo, que a ser posible comprenda el domingo, es actualmente uno de los principios de la Organización Internacional del Trabajo (cfr. Carta Intern. del Trabajo).

El Concordato de España con la Sta. Sede de 27 de agosto de 1953 establece, en su artículo V, que el Estado tendrá por días festivos los establecidos como tales por la Iglesia en el Código de derecho canónico.

b) Se prohiben también los actos forenses, estrictamente dichos, esto es, que forman parte del desarrollo del proceso, como citar a las partes, interrogar a los testigos, pronunciar la sentencia, etc. El día de fiesta debe transcurrir con la paz en el corazón y por lo tanto debe cesar todo lo que puede turbarla.

c) Por el mismo motivo para conservar mejor la libertad e independencia de espíritu tan necesaria para que nuestro ánimo se abra al Señor están prohibidas también las ferias y mercados y las ventas públicas, a no ser que hayan sido admitidas por legítimas costumbres locales o por concesiones especiales.

¿Cuándo existe materia grave en la violación de este precepto negativo?

Cuando se traspasan notablemente las dos horas existe materia grave en las obras serviles. En los actos forenses la materia grave se ha de juzgar más bien por la cualidad del acto, esto es, por la importancia que el acto tenga a los fines constitutivos del proceso más bien que por otras consideraciones.

Cuando se trata de la violación del precepto con la organización de mercados, ferias y ventas públicas, que este hecho, a juicio de los más, constituya de suyo materia grave.

Son causas excusantes de la obligatoriedad del precepto la costumbre, la piedad, la necesidad propia y la necesidad ajena.

5. Quién puede dispensar. - Puede dispensar del precepto negativo y positivo el Sumo Pontífice para toda la Iglesia. Los Ordinarios en sus propias circunscripciones diocesanas y los párrocos en sus parroquias pueden dispensar de la observancia de estas leyes por justo motivo, en casos particulares a individuos en particular y también a familias enteras (can. 1245, § 1).

En las religiones clericales exentas los Superiores tienen las mismas facultades que el párroco para con las personas sujetas a ellos, según la norma del can. 514, § 1 (canon 1245, § 3). *Pal.*

BIBL. — G. Moschetti, *Bibliographia iuris canonici*, Roma, 1941, p. 302-304; Dignat-Willelms, *Tractatus de virtute religionis*, Brugis, 1940, p. 189 ss.; I. J. Guiniven, *The precept of hearing Mass on Sundays and Holy Days of obligation*, Washington, 1942; I. Diez, *L'origine delle feste e delle vigilie*, en *Christus*, 12 (1947), 207-209; J. Postius, *Santificación de las fiestas*, en *Il. del Clero* (1925), 124; T. Toni, *La santificación de las fiestas*, en *Hechos y Dichos* (1943), 365, 449, 527; (1944), 96, 165, etc.

SANTOS. — 1. Noción. - S. son todos aquellos (ángeles y hombres) que gozan de la visión de Dios en el cielo. La palabra S., sin

embargo, designa especialmente a los que ejercitaron la virtud de un modo heroico y cuya heroicidad ha sido sancionada por la Iglesia con la canonización o de otro modo equivalente. Se dividen en varias categorías: Apóstoles, mártires, Sumos Pontífices, confesores Obispos y no Obispos, Vírgenes, mujeres santas.

2. Culto. - La excelsa dignidad de los S. y su íntima unión con Dios los hacen dignos de un culto (v.), llamado *dulía* o veneración para distinguirlo del culto debido a Dios solo que se llama *latría* o adoración: consiste en reconocer interna y externamente la excelencia de los S., con cierta sumisión a ellos. El culto de los S. no perjudica al culto debido a Dios, porque venerando a los S. honramos al mismo Dios.

En los más antiguos documentos de la literatura cristiana aparece que ya en los primeros tiempos de la Iglesia se tributaba un culto a los mártires y a sus reliquias (v.). En el s. IV se añadió el culto a los Obispos que sobresalieron por la santidad de su vida y muy pronto también el de los anacoretas y otros fieles que con una vida de grande austeridad imitaron de algún modo a los mártires. El culto de las imágenes es tan antiguo también como la Iglesia y desde los primeros tiempos, aunque durante las persecuciones se vió obligada a restringir sus manifestaciones, se afirmó con numerosas representaciones de Cristo, de María y de los S., como todavía se puede ver en las catacumbas.

Contra los errores de los protestantes, que todavía hoy cuentan con defensores, el Concilio de Trento sancionó solemnemente la legitimidad y la utilidad del culto de los S., y de sus imágenes y reliquias (Denz., n. 964-968). El culto de las imágenes y reliquias no es sin embargo un culto absoluto, sino relativo.

Veneramos a los Santos, principalmente alabándolos, celebrando sus fiestas, exponiendo sus imágenes o estatuas y adornándolas con flores y luces, haciendo algunas obras de caridad ó de mortificación en su honor, venerando sus reliquias; se pueden también venerar los S. con promesas hechas a ellos y tomándolos como testigos o patronos de un voto hecho a Dios.

La imitación de los S. es otro modo de venerarlos; imitar los ejemplos de los S. es por otra parte imitar al mismo Cristo (I Cor., 4, 16), y tender a la perfección.

Se veneran también los S. invocándolos. El Conc. de Trento definió la legitimidad y utilidad de la invocación de los S. (Denz., n. 984), y la Iglesia en la liturgia invoca expresamente su mediación. No hay obligación estricta de invocar a los S., es sin embargo de gran utilidad hacerlo frecuentemente; omitirlo del todo sería fácilmente culpable, como reflejo de cierto descuido en la salvación propia: sería culpa grave si hubiese desprecio, bien de la propia salud, bien de la intercesión de los S. Podemos pedir a los Santos que nos obtengan del Señor para nosotros mismos y para el prójimo gracias para el alma y también bienes materiales en la medida en que estos bienes son necesarios o útiles para la salvación del alma. Debemos tener una particular devoción a los S. que nos han sido dados como Protectores en la pila bautismal y cuyo nombre llevamos así como también a nuestro Santo Ángel Custodio, encargado por Dios mismo de tener cuidado de nosotros. Nuestra devoción se dirigirá también especialmente a los Patronos de nuestra parroquia, región o patria, a los S. que vivieron en nuestras mismas condiciones y a los que de un modo especial practicaron las virtudes que vemos que nos son más necesarias y difíciles.

3. Cuestiones anejas. - De un modo particular se puede invocar a los que murieron con fama de santidad o de martirio, aunque no hayan sido canonizados ni beatificados; se puede dar también culto privado a sus imágenes y reliquias. Los niños bautizados muertos antes de haber llegado a la edad de la razón aunque no sean objeto de culto público por parte de la Iglesia pueden ser objeto de culto privado: en efecto, sabemos que están ciertamente en la gloria. En cuanto a las almas del purgatorio la Iglesia en el culto público no las invoca, pero es lícito hacerlo de un modo privado. Hay sin embargo teólogos, entre los cuales está Santo Tomás, que observan que realmente estas almas se encuentran más bien en la condición de tener que ser ayudadas que de poder ayudar. Pero hoy prácticamente prevalece la opinión opuesta, aunque sólo sea pensando, no sin razón, que las almas del purgatorio una vez liberadas de su cárcel se manifestarán agradecidas para los que se acordaron de ellas. *Man.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 177-187; Id., *Synopsis teologiæ dogmaticæ*, II, París-Roma, 1942, n. 1291-1306; C. Eguía Ruiz, *Los santos y sus glorias*, Barcelona, 1932.

SASTRE. — 1. Noción. - Se designa con esta palabra al artesano que corta y cose los vestidos de hombre. Generalmente se emplea

esta voz para designar al que desempeña este oficio mediante el compromiso o contrato verbal, haciendo las ropas a la medida del cliente.

2. DEBERES. - Una vez que el s. ha aceptado el corte y coser un traje está obligado gravemente a conducirse según las reglas de la corrección usando la diligencia que podría usar un buen padre de familia. Está obligado a emplear la tela elegida por el cliente y que ha sido objeto del compromiso; peca igualmente contra la justicia y está obligado a la restitución si retiene o vende los retales todavía útiles al dueño del traje, a no ser que la costumbre local sea la contraria o que al dueño del traje no le interese retirar dichos retales. El retenerlos no puede considerarse como justa compensación desde el momento en que se ha comprometido ya el precio del trabajo.

3. OBSERVACIONES. - El oficio del s. de suyo no dispensa ni del ayuno eclesiástico ni del precepto festivo tanto del descanso como de la Sta. Misa a no ser en casos verdaderamente excepcionales, como, p. ej., para la preparación de los trajes para una boda inminente, un funeral, etc. Muchas veces, sin embargo, por falta de sentido cristiano los sastres hacen de todo caso una necesidad urgente y se comprometen con promesas infundadas a trabajos que ciertamente no podrán entregar el sábado.

No es lícito al s. cooperar en la confección de trajes o vestidos obscenos y pecaminosos sea en sí o en la intención cierta y querida de los clientes; más aún, debe cooperar a la difusión de vestidos artísticamente hermosos, moralmente buenos y de sana modernidad. La simple razón del lucro no es suficiente para excusar del mal, especialmente si se trata de sastres que crean los llamados figurines, que dan el tono a la moda (v.). *Tar.*

BIBL. — *Nouv. revue théol.* (1925), p. 396 ss.; *Alocución a los predicadores* del S. P. Pío XI, 15 febrero 1925; MARC, GESTERMANN y RAUS, *Theologia moralis*, Lugduni, 1927, n. 515, 565, 910, 1235-1236.

SATISFACCIÓN. — 1. NATURALEZA. - La s. en sentido amplio significa cualquier compensación hecha por una injuria, en especial cualquier reparación de la ofensa cometida contra Dios con el pecado: así entendida comprende todos los actos de penitencia (v. *Penitencia, Virtud*); en sentido estricto significa la privación de cosas gratas y el sufrimiento de cosas ingratas para reparar el ultraje hecho a Dios con el pecado. Sólo lo que tiene carácter penal puede en sentido estricto ser satisfactorio; en el estado de naturaleza caída, sin embargo, no hay obra buena que no sea de algún modo penal.

2. DISTINCIÓN. - Se distinguen la s. *sacramental*, o sea, la penitencia impuesta por el confesor al penitente y la s. *no sacramental*, o sea, la s. ofrecida por propio arbitrio.

Entre las obras satisfactorias se han de contar: privarse de cosas agradables, imponerse cosas desagradables y soportar las molestias y sufrimientos que ocurrieren con intención de satisfacer; el Conc. de Trento habla de oraciones, ayunos, limosnas y otras obras de piedad (Denz., n. 906, 923).

Se han de distinguir además las satisfacciones ofrecidas a Dios por los pecados propios y las ofrecidas por los pecados ajenos: en efecto, las acciones buenas realizadas por nosotros en estado de gracia pueden ser satisfactorias también para los pecados de aquellos con quienes estamos unidos con el vínculo de la caridad (Gal., 6, 2), en particular de las almas del purgatorio.

3. NECESIDAD. - Uno de los efectos de todo pecado es el débito de soportar una pena y la s. vicaria de valor infinito, dada por Jesucristo con su pasión y muerte, no suprime para el pecador la posibilidad y la obligación de una s. personal (los protestantes pretendieron lo contrario); por el contrario, lo pone en condiciones de hacer obras satisfactorias aceptas a Dios; estas obras, recibiendo su valor de los méritos de la pasión y de la muerte de Nuestro Señor Jesucristo lejos de disminuir la eficacia universal del sacrificio del mismo Jesucristo la ponen en evidencia del modo más espléndido.

El Señor, perdonando la culpa, podría perdonar también siempre íntegramente la pena: así lo hace en el bautismo, pero para los pecados cometidos después del bautismo, dispuso que permanezca el débito de una pena temporal, que se ha de extinguir aquí en la tierra o después de la muerte en el purgatorio con obras satisfactorias o por medio de indulgencias (Mat., 16, 24; Luc., 3, 8; Rom., 8, 17; Colos., 1, 24; I Pedr., 2, 21; Conc. de Trento, Denz., n. 807, 840, 904, 922, 925).

La voluntad de satisfacer es uno de los elementos constitutivos del sacramento de la penitencia y es necesaria para obtener la remisión de los pecados; sin embargo, no debe ser necesariamente explícita y está contenida en la contrición o atrición cuando tiene ésta las debidas cualidades. Falta evidentemente en quien rehusa aceptar una s. equitativa impuesta por el confesor. La s. sacramental

efectiva no es parte esencial, sino solo integral del sacramento, del cual recibe un especial valor satisfactorio.

La omisión de la s. sacramental es pecaminosa. La culpa es mortal: cuando se omite una penitencia grave, impuesta por un pecado mortal, aún no directamente remitido en el sacramento de la penitencia; cuando se descuida una parte notable de esta penitencia o una circunstancia suya muy gravosa; cuando se omite una cosa grave impuesta como s. por un pecado venial, pero que predispone mucho a pecar mortalmente y la s. es necesaria para alejar este peligro.

Las oraciones impuestas como s. deben ser recitadas oralmente. Si se trata de oraciones que se suelen recitar alternando, p. ej., los salmos o el rosario, se pueden decir de este modo.

La penitencia sacramental debe ser cumplida por el penitente personalmente y con la intención de hacer la penitencia. Pero quien después de haber cumplido la penitencia impuesta como s., duda si la ha hecho con la debida intención, puede presumir que tuvo la intención necesaria, cuando la obra no era materia de otro precepto y no fué ordenada a otro fin. El que cumple la penitencia sacramental en estado de pecado mortal no está obligado a repetirla, a no ser que la naturaleza de la obra impuesta requiera el estado de gracia, como, p. ej., la comunión. Queda, sin embargo, privado del efecto que es la remisión de una parte de la pena temporal debida aún por los pecados remitidos.

El penitente no puede por propia autoridad conmutar la s., que le fué impuesta, por otras obras. Cuando el cumplimiento de la penitencia causase dificultades serias el penitente podría exponerlas en confesión y pedir una conmutación. Si el confesor estableció un término la penitencia debe hacerse dentro del tiempo determinado; si no fué establecido la s. se ha de hacer cuanto antes sin grave incómodo. No es necesario haber hecho la penitencia antes de acercarse a la Sta. Comunión. El que sin razón suficiente tarda en hacer la penitencia sacramental, peca; la culpa es mortal: cuando la penitencia es grave y la tardanza crea un peligro serio de omitirla por olvido (cosa fácilmente posible) o por pereza; cuando se impide el efecto medicinal de la penitencia, de modo que constituye un peligro grave de recaer en culpa mortal; cuando la demora tiene por efecto una disminución notable de la s. impuesta. El que ha omitido cumplir la penitencia sacramental en el tiempo debido queda obligado a hacerla cuanto antes pueda.

4. Corolarios prácticos. - Como en muchos casos la s. sacramental no es suficiente para extinguir totalmente el débito de la pena aun debida por los pecados remitidos, es oportuno añadir otras satisfacciones, en especial ofrecer frecuentemente a Dios a este fin las pruebas de la vida. Según algunos teólogos la oración *Passio Domini* que se recita después de la absolución eleva todas las acciones buenas del penitente al grado de s. sacramental.

Las s. cumplidas aquí en la tierra en estado de gracia son también meritorias: lo cual es indicio evidente de la gran misericordia del Señor; por el contrario, en el purgatorio ya no son meritorias, porque con la muerte termina el tiempo de merecer. *Man.*

BIBL. — J. M. Capella, *De satisfactione Iesu Christi et de satisfactione nostra*, Ferrariæ, 1551; P. Galtier, *Satisfaction*, en DTC, XIV, 1129-1210; B. Merkelbach, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 534-567.

SECRETARÍA DE ESTADO DE SU SANTIDAD. — 1. Noción. - Forma parte de los Oficios de la Curia Romana, enumerándose en la tercera clase de Dicasterios (Congregaciones, Tribunales, Oficios) junto con la Cancillería (v.), la Dataría (v.) y la Cámara Apostólica (v.).

2. Datos históricos. - El origen de la S. de Estado se ha de buscar en el *Secretariatus Papæ*, existente ya, al menos en embrion, desde el s. xiii como cuerpo de curiales, que, aunque funcionalmente continuaban teniendo alguna parte en ella, se distinguían del conjunto propio de la Cancillería formando primero una Secretaría secreta cuyos miembros algo más tarde constituyeron la Cámara secreta que al menos hasta el s. xiv, se encuentra en estrecha relación con la Cámara Apostólica (v.).

Éste es el motivo por el cual los *Secretarii Papæ* dependían originariamente sólo de la persona de los Pontífices, que los usaban no sólo para la redacción de los documentos, sino también para el desarrollo de negocios tanto políticos como religiosos; más tarde prestaban juramento de fidelidad ante el *Camerario* por lo que se refería a la Cámara Apostólica. Este estado de cosas existía ya en tiempos de Martín V, aunque fué acentuándose desde entonces la selección de los secretarios entre los humanistas más conocidos en su tiempo. Hasta Calixto III los *Secretarii Papæ* son en número variable, pero

con este Papa se redujeron los numerarios a 6 quedando fluctuante el número de los supernumerarios. Con Inocencio VIII el *Secretariatus Papæ* se transforma en *Secretariatus Apostolicus* con el consiguiente Colegio de 24 Secretarios Apostólicos que se convirtió en órgano de curia; sin embargo, el *Secretariatus Papæ* subsiste en el Secretario doméstico que se reservó el Pontífice, el cual tenía sus precedentes históricos en el *Secretarius secretus* de Eugenio IV y en los *Secretarii Domestici et palatini* de Sixto IV. Al tiempo de la reforma del Secretariado Apostólico, hecha por Sixto V (1586), los Secretarios domésticos, hombres de confianza personal del Papa y que quedaron a pesar de la reforma, eran por lo menos tres y formaron el nuevo núcleo de donde nació en el siglo siguiente la verdadera S. de Estado.

Hasta finales del s. xv había sucedido una lenta absorción de las funciones y de las responsabilidades de los Secretarios domésticos a través de la persona del Cardenal Nepote, de donde habían terminado por depender más o menos efectivamente bajo diversas formas. Entre éstos estaba el Secretario íntimo o mayor al cual en tiempo de León X se confiaba la redacción en lengua vulgar de la correspondencia pontificia y que más tarde adquirió una preponderancia sobre los demás secretarios domésticos que habían quedado después de la reforma de Sixto V, ya que a causa del encargo delicado que le habían confiado los Papas, desde Paulo III en adelante, en la formación diplomática del Cardenal Nepote, había concluido por hacerse cargo de la gestión efectiva de los negocios de Estado, aun cuando permanecía la firma del Cardenal Nepote; de modo que no es de extrañar que, al menos desde el tiempo de Paulo V (1605-1621), se le atribuya el título de Secretario de Estado, aunque normalmente fuese un simple prelado.

Desde Inocencio X (1644-1655) el Secretario de Estado es casi siempre un Cardenal o asciende rápidamente a este título conservando su cargo; con Inocencio XI, que suprimió el Colegio de los Secretarios Apostólicos (1678), se suprimió el último vínculo que el Secretario doméstico tenía con el pasado. Inocencio XII al suprimir el nepotismo (Const. *Romanum decet Pontificem,* 22 junio 1692), estableció definitivamente este estado de cosas. Desde entonces la S. de Estado tomó la fisonomía actual y sobre el Secretario de Estado vino a gravitar la dirección de los negocios de política interna y externa. Hubo algunas modificaciones temporales bajo el pontificado de Gregorio XVI (1833), que fueron corregidas por Pío IX. Otras modificaciones trajo consigo la caída del poder temporal de los Papas (1870), restringiendo el campo de actividad de la Secretaría de Estado a una política exclusivamente eclesiástica.

3. Configuración actual. - La S. de Esdo está constituída precisamente por el conjunto de funcionarios que ayudan al Cardenal Secretario de Estado (del cual dependen) en el desempeño de las prácticas de su competencia.

A partir de 1908, después de la reordenación de la Curia Romana obrada por S. Pío X (reordenación que quedó inmutable incluso en el CIC), la S. de Estado se divide en tres secciones bajo la dirección única del Cardenal Secretario de Estado, que es también el Prefecto de la Congregación de los Asuntos eclesiásticos extraordinarios:

a) La primera sección *(Asuntos Extraordinarios),* dirigida por el Secretario de la Sda. Congr. para los asuntos extraordinarios (auxiliado por un Subsecretario), cuida de las prácticas de competencia de esta Sda. Congregación (v. *Congregaciones Romanas*), y se ocupa por lo tanto en particular de todo lo que se refiere a las relaciones entre la Santa Sede y los diversos Estados.

b) La segunda sección *(Asuntos Ordinarios),* dirigida por el Sustituto de la S. de Estado, que es también Secretario de cifra, tiene diversas funciones, constituyendo una especie de Secretaría particular del Sumo Pontífice para las materias relativas al gobierno de la Iglesia, excluídas las de competencia de la primera sección; se ocupa por lo tanto en particular de las prácticas que en cada caso y algunas veces de modo estable le son confiadas por el Sumo Pontífice o por el Cardenal Secretario de Estado; y a veces cuida de la transmisión al dicasterio competente de las prácticas que son enviadas directamente al Papa.

c) La tercera sección *(Breves Apostólicos),* dirigida por el Canciller de los Breves Apostólicos, tiene a su cargo el despacho de los Breves y la conservación del archivo correspondiente.

A fines de 1952, estando aún vacante el cargo de Cardenal Secretario de Estado, tanto en la primera como en la segunda sección fué constituído un Prosecretario de Estado, quedando en suspenso provisionalmente los Oficios de Secretario de la Sda. Congr. para

los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y de Sustituto de la S. de Estado (can. 263).

A la S. de Estado van anejas la Secretaría de los Breves a los Príncipes y la Secretaría de las Cartas Latinas, para la redacción en lengua latina de las Actas del Sumo Pontífice (can. 243); tienen cierto precedente en el antiguo *Secretarius Papæ* y en la sucesiva Secretaría Apostólica, existente ya en tiempos de Inocencio VIII. *Cip.*

BIBL. — R. ANGEL, *La Secrétairerie pontificale sous Paul IV*, en *Revue des questions historiques*, 79 (1906), 408-70; P. RICHARD, *Origines et développement de la Secrétairerie d'État apostolique*, en *Revue d'histoire ecclésiastique* (1910), 56-72, 505-529, 728-754; A. SERAFINI, *Le origini della pontificia S. di Stato e la «Sapienti consilio» del B. Pio X*, en *Apollinaris*, 25 (1952), 165-239.

SECRETO (Descubrir un). — 1. CUANDO ES PECADO. - No sólo es contra la ley moral revelar a otro un s. conocido, sino que también lo es descubrir o tratar de conocer el s. de otro, especialmente cuando se hace por medios injustos y deshonestos: amenazas, abrir puertas cerradas con llave, indiscreciones, escuchar junto a la puerta, abrir una carta, etc. El que lo hace con la firme voluntad de no usar o comunicar a otros el s. descubierto, o sea, exclusivamente para saber y tener para sí mismo el s., comúnmente no peca gravemente. Pero si la cosa es de gran valor o si se prevé el peligro notable de descubrir un s. de gran importancia, el pecado puede ser mortal. La conciencia debe juzgar teniendo en cuenta todas las circunstancias del caso. Abrir y leer cartas ajenas sin permiso del remitente o del destinatario es de suyo pecado grave contra la justicia. Este pecado puede ser venial, si hay certeza real de que la carta no contiene más que cosas de poca importancia. Pero es preciso aquí ser muy prudentes especialmente cuando se trata de personas que viven en la misma casa o son parientes o amigos íntimos. Los padres, Superiores religiosos, educadores, etc., leen las cartas de sus súbditos, hijos o educandos menores de edad lícitamente, por deber de educación, o por libre cesión de los propios derechos por parte de los súbditos, implícita en la sumisión al régimen de un instituto, que implica en los Superiores el derecho a leer la correspondencia.

2. CAUSAS EXCUSANTES. - Aun en esta materia hay causas excusantes, especialmente la urgencia de prevenir en casos excepcionales daños gravísimos, que otros podrían ocasionar injustamente al bien común o privado. Es necesario, sin embargo, que pruebas ciertas y positivas hagan moralmente cierto el mal contra el cual empleamos este medio de defensa. *Ben.*

BIBL. — V. las voces siguientes.

SECRETO (Revelar un). — 1. NOCIÓN DEL S. Un s. como lo considera la moral es una verdad conocida por una o por muy pocas personas y que debe ser mantenida oculta para otras personas.

2. DIVISIÓN. - Conforme a las diversas causas que obligan al s. distinguimos el s. natural, el s. prometido y el s. comiso.

El s. *natural* es el s. que obliga no en virtud de una convención o de una promesa, sino por la misma naturaleza de la cosa. Lo tenemos cuando por la naturaleza de la cosa conocida por nosotros la revelación ocasionaría a otros daño o disgusto serio. El s. *prometido* es el que se debe guardar precisamente por haber sido prometido. El s. es *comiso* cuando es comunicado por una persona que quiere que la cosa no sea comunicada a otras y por lo tanto se da después de un pacto (contrato, promesa, etc.), con el cual el otro se obliga a no comunicarla. El pacto puede ser explícito o implícito. Si este pacto implícito va unido al ejercicio de un oficio, tenemos el secreto oficial, o sea profesional. Un s. puede al mismo tiempo pertenecer a dos categorías, p. ej., ser natural y comiso.

3. MORALIDAD. - El s. puramente prometido (esto es, el que no es al mismo tiempo natural) constituye comúnmente una obligación leve, de suerte que su violación es un pecado venial. La obligación es grave si la promesa tuvo el carácter de un contrato de grave importancia y si en las circunstancias concretas la violación ha de causar daño o peligro serio de grave daño. La violación del s. natural es pecado grave o leve según la gravedad de la cosa. El más grave de todos es la obligación del s. comiso. La violación de suyo es un pecado grave, aunque la parvedad de la materia considerada incluso en sus consecuencias (daños de toda clase) puede hacer que el pecado no sea mortal. Si se trata del s. profesional el pecado es también antisocial; el bien común requiere con la mayor urgencia que los hombres puedan confiar sus secretos a personas que ejercen diversos oficios (médicos, abogados, sacerdotes) sin temor de que éstos los comuniquen a otros.

Un caso muy especial del s. profesional es

el s. o mejor el sigilo sacramental de la confesión (v. *Sigilo*). Es una obligación gravísima que por ninguna causa se puede quebrantar. Los demás secretos no son tan absolutos que obliguen siempre sin excepción, o sea, aunque de su observancia se siga un daño excepcionalmente grande.

4. Causas excusantes. - Cuanto mayor es la obligación del s. tanto más grave debe ser el motivo para no observarlo. El motivo puede ser el bien común, el bien privado de la persona que conoce el s., pero también el bien de otros y de la persona interesada en el mantenimiento del s. La aplicación de este principio es un asunto de prudencia. Si el daño consiguiente al mantenimiento es muy grande en comparación con el bien, se puede y a veces se debe hablar. Pero aun en esta ocasión hay obligación de hablar con cautela y de tomar las medidas oportunas para que el s. no sea revelado más de lo que pide el motivo urgente. Esto con relación al número de las personas, pero también a su condición. A veces un hombre tiene interés en que su s. sea guardado especialmente con referencia a determinadas personas para evitar daños o disgustos graves. Para poder comunicar una cosa conocida como s. profesional se requiere un motivo muy grave y excepcional, precisamente porque un bien común de grande importancia peligra que sea dañado. Sería, sin embargo, un error creer que no sea nunca lícito y obligatorio revelar este s. por motivos gravísimos, sea de interés común, sea de interés privado, esto es, en los casos en que un hombre abusa del s. en contradicción con las leyes de la justicia para engañar o perjudicar cruelmente a una persona inocente. El s. comiso o profesional se funda en un contrato, o sea, en un acto entre hombres. La obligación de este acto no se extiende más allá de los límites que comúnmente pretenden poner los hombres, fundados en las exigencias de la vida humana.

Ni siquiera se puede revelar un s. a los Superiores o autoridades, si no es según las normas que hemos dado y cuando éstos lo piden legítimamente, p. ej., cuando un juez en el tribunal pide según las leyes que declaremos lo que sabemos acerca de un hecho. Cuando no hay certeza en contrario debemos admitir que un Superior pide legítimamente. *Ben.*

BIBL. — D. M. Pruemmer, *Manuale theol. moral.*, II, p. 161-66, n. 175-181; G. Kelly, *Eighth Commandement*, en *Theol. Studies*, 9 (1948), 101-104; G. Del Vecchio, *La verità nella morale e nel diritto*, Roma, 1951.

SECRETO PROFESIONAL. — 1. Noción. - Es una especie del secreto comiso y tiene por objeto las comunicaciones habidas por razón del propio oficio.

El secreto comiso, bajo el aspecto moral, se debe valorar no sólo por el hecho de que haya sido confiado tras de una promesa explícita o implícita, sino también según la naturaleza de la comunicación hecha.

En el secreto comiso precede el pacto expreso cuando con palabras expresas uno pide el secreto y el otro lo promete: en cambio, precede el pacto tácito cuando del hecho mismo se entiende que la cosa se confía bajo secreto y el otro lo recibe de esta manera. Esto ocurre en el s. profesional.

2. Obligación del s. profesional. - Este s. obliga a los abogados, médicos, farmacéuticos y demás profesionales a quienes se recurre en busca de consejo o remedio, así como también a los teólogos y directores de conciencia, que son consultados (fuera de la confesión) acerca de casos de conciencia. Todos éstos están obligados por su oficio a conservar el secreto y tácitamente lo prometen al hacerse cargo de su oficio. Este secreto toma el nombre de secreto oficioso o profesional.

Naturalmente el s. profesional surge de cualquier acto con que uno secretamente recurre a otra persona, como capaz de dar consejo, consuelo o cualquier otra ayuda. Sin embargo, en sentido estricto, con nuevo título, el deber del s. profesional se impone a aquellos que públicamente están encargados de estas misiones, que desempeñan oficios o servicios públicos y son de ordinario retribuidos por ello.

Al s. profesional pertenece todo aquello que de cualquier modo tiene relación con el ejercicio del oficio propio. Los demás secretos comisos son más bien paraprofesionales, pero prácticamente están sometidos a la misma obligación del secreto.

El s. profesional se basa en la virtud de la justicia conmutativa y su violación implica por lo tanto la obligación de reparar.

3. El s. profesional en el derecho positivo español. - El s. profesional es impuesto a veces por el mismo derecho positivo, que exime en ocasiones de la obligación de actuar como testigo a las personas vinculadas por el s. profesional (CCE, art. 1247, n. 5; LECrE, art. 417, n. 2). Sin embargo, las leyes y la jurisprudencia muy frecuentemente vacilan: *a*) en determinar los oficios, obligados por la ley, aunque en general se admite el principio de que se ha de observar el s. confiado

a una persona cualificada; *b*) en establecer el fundamento del secreto que algunos reponen en el bien personal y social, naturalmente obligatorio, en tanto que otros lo ven en un cierto contrato (como un depósito), locación de obra, mandato o contrato innominado; *c*) en admitir la obligación absoluta, o a veces relativa, de algunos secretos por lo menos.

Así hoy en relación con la obligación, comúnmente los juristas juzgan como absoluta la obligación de un secreto de orden moral; estiman el secreto de los médicos y los juristas más comúnmente como absoluto: los demás secretos se juzgan absolutos o relativos según la gravedad del daño a evitar.

Para el s. profesional de los médicos, v. en particular esta voz. *Pal.*

BIBL. — A. FERRAUD-CHARMENTIER, *Le secret professionnel, ses limites, et ses abus*, París, 1926; G. CLEMENT, *Le secret professionnel*, Bruges, 1929; G. KISELSTEIN, *A propos du secret professionnel*, en *Rev. ecclés. de Liège*, 17 (1933-1934), 341-352; W. M. GUINN, *The professional secret*, en *Social Work*, Nueva York, 1935; íd., *Le secret professionnel dans le service social*, Bruselas, 1937; R. E. REGAN, *The Moral Principles governing Professional Secrecy with an Inquiry into some of the more important professional secrets*, Washington, 1941; J. CLEVES, *El secreto profesional*, en *Virtud y Letras* (1951), 204-214; A. ARIN, *El secreto profesional*, en *Hechos y Dichos* (1953), 369-376.

SECRETO PROFESIONAL DEL MÉDICO. — 1. DATOS HITÓRICOS. - Ya en aquel sucinto compendio de deontología médica que es el *juramento de Hipócrates* nos encontramos con una afirmación sobre el secreto profesional (*Quæcumque vero inter curandum videro aut audiero, tacebo*). La antigua facultad de medicina de París hacía prestar también a los nuevos doctores una fórmula de juramento para la observancia del secreto (*Aerorum arcana visa, audita, intellecta eliminet nemo*). Efectivamente, entre las prerrogativas de la profesión sanitaria la del secreto sobre las enfermedades de los enfermos es la más noble y la mejor consagrada por la tradición. Los mismos legisladores modernos imponen sanciones a la revelación del secreto profesional. Por otra parte, la ley castiga al médico que deja de denunciar determinadas enfermedades epidémicocontagiosas o casos de enfermedades mentales, peligrosas para el enfermo o para otros, y también estas disposiciones legales tienen un valor de norma ética.

Debiera ser cosa fácil, por lo tanto, por parte del médico juzgar —en cada circunstancia— si debe o no guardar el secreto profesional, pero en la práctica, no son raros los casos de grave dificultad. Daremos algunos ejemplos aunque sólo sea con fin normativo.

2. EJEMPLOS. - En caso de enfermedad de un joven menor de edad es lícito dar aviso a los padres, especialmente cuando se trata de enfermedad contagiosa en el ámbito doméstico y difícilmente curable de no saberlo los padres. Conviene también avisar a la familia cuando el paciente se vea afectado por una enfermedad grave, peligrosa para su vida. Es además obligatorio advertir a los parientes cuando se trata de un enfermo mental que puede hacerse peligroso a sí o a los demás. En todos estos casos es el mismo bien de la persona enferma el que exige implícitamente la renuncia al secreto profesional, renuncia que se ha de hacer siempre con tacto y prudencia para no turbar la susceptibilidad del enfermo ni alarmar excesivamente a los familiares.

Cuando el cliente va a consultar al médico en compañía de algún pariente o amigo es lícito llegar a las conclusiones diagnóstico-terapéuticas en presencia de estas personas, ya que el mismo cliente es quien implícitamente autoriza con su conducta a hablar. A no ser que el examen clínico lleve a conclusiones que el enfermo no podía sospechar y en tal caso conviene pedirle su autorización.

Tratándose de persona casada, reconocida como afectada por una enfermedad contagiosa o de algún modo peligrosa para el cónyuge o para los hijos, es oportuno avisar a este cónyuge en bien de la salud doméstica. Pero en el caso en que se trate de contagio venéreo y que el enfermo pretenda por parte del médico el secreto profesional convendrá guardarlo sobre el pacto —explícito— de que el enfermo se ha de cuidar solícita y racionalmente y que (con cualquier pretexto) ha de someter a control sanitario al cónyuge sano, aun con la garantía de la promesa de curarse eficazmente. Sin embargo, en estos casos el enfermo —puesto frente al peligro de su mal— suele acceder a la revelación del secreto, sobre todo si se le dice que las infecciones luéticas, p. ej., pueden ser transmitidas también en los baños públicos, establecimientos de bebidas y similares; y se le promete sostener esta circunstancia patogenética frente al cónyuge al que conviene informar. Más delicado es el caso en que ambos cónyuges se presentan al médico al mismo tiempo, por sufrir uno de ellos (o acaso ambos) una enfermedad venérea cuyo origen pretende conocer el otro. Aun en esta circunstancia el médico —en bien de la paz

doméstica y de la integridad familiar — debe poner en duda el origen del mal y presentar la hipótesis, siempre en el ámbito de las posibilidades etiopatogenéticas, de una infección ocasional, debida al fortuito contacto de la boca o de otras partes del cuerpo con vasos infectos, aguas, arena de las playas, cubiertos de restaurantes, etc. No faltan en la literatura científica casos muy extraños de contagios de este género y al ingenio y prudencia del médico toca acudir a ellos con el fin moral de evitar males peores Más aún, el médico de buena conciencia, valiéndose de esta ocultación obrada por él, ilustrará en ocasión oportuna al cónyuge infiel sobre la gravedad de su acción, amonestándole seriamente para inculcarle el terror a una recaída.

Igualmente delicado sería el caso en que un joven marido hiciera visitar a su esposa ante la sospecha de que la mujer no fuese virgen en el momento del matrimonio. Fácil será al ginecólogo determinar si se trata de un caso excepcional o de una duda fundada. En el primer caso persuadirá al esposo de lo infundado de sus sospechas. En el segundo habrá de guardar el secreto sobre sus conclusiones con el fin de evitar el desastre de una familia.

Sin embargo, tratándose de una joven que en vísperas de su boda quisiera disimular a su novio la culpable pérdida de su virginidad, el médico no podrá contribuir al engaño.

Puede darse el caso de una joven soltera en estado interesante que pida al médico no revelar sus condiciones a la familia. El médico consentirá si la petición es justamente motivada (p. ej., por la oportunidad de dar los pasos convenientes para que el seductor la despose); de otra suerte habrá de avisar del hecho a los parientes de la muchacha para que éstos puedan intervenir eficazmente con el responsable, particularmente si se pudiera temer el suicidio de la mujer u otros graves males de este género.

Si se presenta el caso de un novio enfermo mental convendrá insistir ante la familia para que advierta a los parientes del otro novio, aunque sólo sea con el fin de evitar más adelante un enojoso proceso de nulidad. Por otra parte el médico habrá de ofrecerse para explicar a los parientes de aquél la entidad real del mal, la posibilidad de que la forma morbosa se transmita a la prole futura y — en una palabra — para atenuar (dentro de los límites de una serena objetividad científica) las consecuencias patológicas de una psicosis.

Sucede con frecuencia que una tercera persona (amiga o pariente del enfermo) se dirija al médico para obtener noticias precisas sobre el diagnóstico de la enfermedad. El médico — que no puede negar haber efectuado esta visita, de la cual por lo demás tiene conocimiento aquella persona — habrá de tener mucho cuidado de no salirse de los detalles generales en su respuesta, invitando a su interlocutor a volver con el enfermo para ulteriores explicaciones. El médico podrá hablar explícitamente sólo cuando aquella persona se dirija a él con una autorización escrita del enfermo, que autorice al facultativo a dar las explicaciones requeridas, a no ser que se trate de una forma morbosa particularmente grave y peligrosa, en cuyo caso — como ya hemos dicho — se hablará sólo de ella a un pariente íntimo, no al interesado, ni a aquella tercera persona que podría ser mandada por este último para conocer un diagnóstico que por prudencia no se debe comunicar al enfermo, aunque éste lo exija.

Si el enfermo pertenece a una comunidad no es lícito informar al Superior de la misma comunidad sin conocimiento del sujeto, fuera del caso de enfermedad contagiosa (como, p. ej., la tuberculosis declarada) o de enfermedad particularmente grave, en cuyo caso el Superior representa al padre responsable del enfermo.

Puede tratarse de un sujeto que ejerce una profesión de gran responsabilidad para con terceros (conductor, piloto civil y similares), el cual sufra una enfermedad que en apariencia es compatible con sus delicadas tareas, pero en realidad es susceptible de un ataque repentino que pudiera ser mortal (p. ej., aneurisma aórtico).

Aquí cesa la obligación de conservar el secreto para con el dador del trabajo, debiéndose evitar posibles catástrofes.

Ante un tribunal el médico referirá todas las circunstancias clínicas conocidas por él si tiene la misión de perito; pero se atrincherará tras de la obligación del secreto profesional si se le llama en calidad de testigo.

Finalmente, el médico está autorizado — aun contra el parecer del enfermo — a dar a conocer el caso clínico de particular interés con fines científicos, cuando el caso puede ser de provecho para la salud de la colectividad. Se ha de evitar sin embargo dar detalles del enfermo, nombre del lugar de su residencia y demás elementos que no son indispensables para el conocimiento del caso y por los cuales se pudiera conocer al enfermo.

3. CONCLUSIONES. - En resumen la máxima evangélica de no hacer a los demás lo que no quisiéramos sufrir nosotros ha de ser en general norma suficiente para comportarse bien incluso en relación con el secreto profesional. Y cuando el callar ayuda al enfermo, pero perjudica a otros individuos, convendrá decidirse por el mal menor, renunciando al secreto: en este caso a esta renuncia se harán preceder exhortaciones y advertencias dirigidas a persuadir al enfermo a que por su mismo bien autorice al médico a hablar o bien adopte oportunamente aquellas providencias que harían superflua la temida denuncia del mal.

Conviene añadir además que la vulgarización de los conocimientos médicos y de las prácticas higiénicodeportivas, la promiscuidad cada vez mayor de sexos, el aumento de ambulatorios, consultas y sanatorios mutualistas y — tal vez aun más — el aumento enorme de la curabilidad de las enfermedades, incluso de las llamadas vergonzosas (blenorragia, sífilis) y de las enfermedades mentales han ido levantando aquella sombra de misterio que en la antigüedad rodeaba a la enfermedad e imponía muy a menudo el secreto; y el mismo secreto profesional va perdiendo de día en día su importancia práctica, en el sentido de que se reduce rápidamente el número de los casos extremos, en los que surge un conflicto moral entre la necesidad teórica de no revelar la enfermedad del paciente que quiere ocultarla a los demás y la conveniencia de darla a conocer para defensa de terceros. De hecho las enfermedades hoy son más conocidas y los enfermos no se cierran tanto sobre sus males y se sujetan voluntariamente a curas eficaces y a todo lo que el médico prudente les sugiere para evitar daños a la colectividad.

La generalización del *certificado prematrimonial* (entendido no como documento que pueda en algún caso impedir el matrimonio, sino como instrumento de verdad por el que se pueda dar a conocer oportunamente a cada uno de los contrayentes las condiciones reales somatopsíquicas del otro, a fin de que puedan llegar al matrimonio conscientes de sus propias taras morbosas y de las consecuencias que se pueden derivar para su prole) hará superfluo en muchos casos el secreto profesional en todo lo que se refiere a los novios y jóvenes esposos. La extensión de las providencias y previsiones sociales — incluído el seguro total contra las enfermedades — eliminarán el otro peligro relativo a casos en que el secreto lo invocan los operarios. Entonces el médico habrá alcanzado mayor serenidad de conciencia, tan importante para el cumplimiento de su difícil profesión. *Riz.*

BIBL. — P. PICOT, *Le respect du secret médical dans les déclarations de l'etat civil*, Paris, 1930; I. ROUVIERE, *Le secret professionnel médical et les assurances sociales*, en *Docum. cath.*, 23 (1930), 1257-1274; G. JEAN, *Le secret medical*, Bordeaux, 1933; H. GRENET, *Le secret professionnel dans la pratique medicale*, en *Cahiers Laennec*, t. I, n. 2 (2 marzo 1935), 33-40; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1954; I. LÓPEZ IBOR, *Pensamiento médico y moral profesional*, Valencia, 1951; P. PEIRÓ, *Deontología medica*, Madrid, 1948.

SECULARIZACIÓN. — 1. NOCIÓN. - S., de la palabra latina *sæculum* = siglo, mundo, es el indulto concedido por la autoridad eclesiástica legítima al religioso para vivir perpetuamente fuera de la religión, con la que se rompen todos los vínculos, quedando libre incluso de los votos religiosos.

2. HISTORIA. - Antiguamente existían tres clases de s.: *ad tempus*, esto es, temporal, que era la exclaustración actual (v.); *ad nutum S. Sedis*, esto es, a juicio de la Santa Sede, que consistía en un indulto para permanecer fuera de la religión por un año o más, hasta que el religioso encontrase una Orden benévola que proveyese a su sustentamiento; y, finalmente, la s. *perpetua*, por la cual el religioso quedaba reducido al estado secular. La segunda forma fué abandonada en el s. XIX por sus peligros y la tercera iba a menudo acompañada de la suspensión *a divinis*. Había además una nota discriminativa entre los religiosos de votos solemnes y los de votos simples; éstos con la s. quedaban dispensados de sus votos, aquéllos no, a no ser que fuera concedida una dispensa apostólica especial.

3. DERECHO VIGENTE. - En el derecho actual existe solamente una especie de s. para toda suerte de religiosos (v.) con los efectos jurídicos de separar total y perpetuamente al religioso de su religión y de anular sus votos con lo cual vuelve al estado secular. Naturalmente si el religioso estuviese ordenado con órdenes mayores quedan las obligaciones inherentes al estado clerical, excepto que la Sta. Sede disponga de otra manera (can. 640).

El secularizado no puede llevar el hábito de la religión y, si estaba ordenado con órdenes mayores, no puede sin dispensa de la Sta. Sede ser investido de beneficios erigidos en las basílicas mayores o menores; ser encargado de la enseñanza en los seminarios; recibir oficios en las curias y casas religio-

sas (can. 642). Si el secularizado quisiera volver a entrar en su religión o en otra, además del permiso de la Sta. Sede (can. 542, n. 1), debe someterse a un nuevo noviciado, de no obtener dispensa apostólica particular (canon 640, § 2).

La autoridad competente para concesión de los indultos de s. son la Sta. Sede para las religiones de derecho pontificio y el Ordinario del lugar para las de derecho diocesano (can. 638). Lo mismo que para la exclaustración (v.), para la s. la Sta. Sede exige con la carta de petición al Sto. Padre la recomendación del Superior general y del Procurador general de la religión. Además se requiere ordinariamente que un Ordinario del lugar esté dispuesto a recibir en su diócesis al secularizado ordenado de órdenes mayores (can. 641, § 1). *Mand.*

BIBL. — C. PIONTEK, *De indulto exclaustrationis necnon sæcularizationis*, Wisconsin; 1925; A. VERMEERSCH, *De sæcularizatione*, en *Period. de re morali, can. liturg.*, 27 (1928), 49 ss.; A. LARRAONA, *Quæstiones canonicæ circa rescriptum sæcularizationis*, en CpR, 11 (1930), 434 ss.

SEGURO DE VIDA. — 1. NOCIÓN. - El contrato de seguro de vida es aquel por el cual la empresa aseguradora asume el riesgo de corresponder con una renta o capital en proporción a la *prima*, calculada por la duración probable de la vida del asegurado, al mismo asegurado o a una tercera persona.

La muerte puede provocar un trastorno económico (único aspecto que aquí se considera) por cuanto que uno al morir antes de lo que se podía prever, deja sin apoyo a personas que contaban únicamente con él para vivir. O también si uno vive una larga vida puede llegar a encontrarse en edad avanzada sin las fuentes normales para su mantenimiento (el trabajo al que ya no puede atender).

Los contratos de seguro de vida consideran estas dos eventualidades: en caso de muerte, si uno llega a faltar antes de un período determinado, la sociedad aseguradora entregará una suma a la persona o personas que él indique; en el caso de sobrevivir si uno llega a una edad determinada al verificarse este acontecimiento rescata la suma asegurada.

Son formas particulares del contrato en caso de supervivencia los de constitución de dote para el matrimonio y otros similares.

2. CARACTERÍSTICAS DEL CONTRATO DE S. DE VIDA. - El contrato de seguro de vida es un contrato:

a) *Sinalagmático:* las partes tienen obligaciones recíprocas durante toda la vigencia del contrato; al asegurado le incumbe pagar las primas mientras dura el contrato, al asegurador entregar la suma al verificarse el suceso.

b) *Único:* en efecto, aunque el asegurado paga las primas en plazos, éstas forman un todo único moral, para afrontar el riesgo que la sociedad aseguradora asume. El fraccionamiento de la prima en cuotas parciales es sólo una modalidad del contrato.

c) *Aleatorio:* es incierto el suceso del cual depende la continuación o el cumplimiento del contrato, esto es, el momento de la muerte.

d) *De ejecución continuada:* la sociedad aseguradora debe tener siempre y en todo momento un patrimonio suficiente para satisfacer sus obligaciones con los asegurados.

e) Siendo seguro de vida no tiene carácter de indemnización y por esta razón uno puede estar asegurado por cualquier suma y en varias sociedades aseguradoras.

Los demás contratos de seguros en cambio tienen carácter de indemnización y por esta razón un objeto puede asegurarse sólo por su valor real, en una o en varias sociedades de seguros (parcialmente en este segundo caso en cada sociedad; de tal modo que la suma de los seguros parciales alcance y no supere el valor real). Al verificarse el riesgo el asegurado es resarcido tan sólo de los daños reales sufridos.

2. ELEMENTOS ESENCIALES DEL CONTRATO DE S. DE VIDA. - Son:

a) La determinación del *riesgo* (muerte, supervivencia, etc.);

b) La determinación del *objeto* (en este caso la persona del estipulante o un tercero). La ley permite el s. de un tercero sólo con el consentimiento de éste, y sólo en el caso de que el estipulante tenga interés en la vida del tercero asegurado por él. De esta manera se evitan delitos cuyo incentivo pudiera ser el cobro de fuertes sumas;

c) La determinación de la *prestación* del asegurador;

d) La aseguración de la *contraprestación* del asegurado, llamada *prima* (normalmente subdividida en cuotas anuales, semestrales, mensuales, fijas e iguales).

3. PERSONAS QUE INTERVIENEN EN EL CONTRATO DE S. DE VIDA. - Son:

a) El *asegurador*, que puede ser una entidad estatal o una sociedad anónima;

b) El *asegurado*, cuya vida es asegurada;

c) El *estipulante*, que firma el contrato y puede coincidir con el asegurado;

d) El *beneficiario*, que tendrá derecho al cobro de la suma al verificarse el suceso.

4. Condiciones para la licitud del contrato de s. de vida. - *a*) La primera condición que ponen los moralistas para la validez del contrato de seguro en general es que el suceso sea incierto o si se ha verificado que sea desconocido para ambas partes. Así se deduce de su carácter de contrato aleatorio. La ley positiva declara nulos los contratos de seguro que no verifican estas condiciones.

Dada la naturaleza del contrato de seguro de vida si el estipulante coincide con el asegurado esta condición se verifica de suyo, ya que no hay nada más incierto que el momento de la muerte.

En cambio, puede prestarse a fraudes — y por esta razón tiene pleno valor la observación de los moralistas — cuando es distinta la persona del estipulante y la del asegurado.

b) La segunda condición es que la prima (suma de las cuotas pagadas por el asegurado) sea moralmente igual al riesgo, esto es, a la suma que la sociedad debe pagar al beneficiario al verificarse el suceso. Esta suma se calcula sobre la duración probable de la vida del asegurado, aumentada por los gastos de administración.

De aquí nacen dos series de obligaciones: la obligación de la sociedad que no debe pedir primas demasiado altas en relación con las sumas aseguradas (ordinariamente la competencia entre las empresas aseguradoras reduce las primas a su justo límite); la obligación del estipulante de manifestar (y el derecho consiguiente de la empresa aseguradora de conocer) el riesgo íntegro, esto es, la duración probable de la vida del asegurado.

La sociedad se garantiza el conocimiento de este riesgo mediante la visita médica del asegurado.

El asegurado tiene además la obligación de responder sinceramente a las preguntas que le hace la sociedad para poder establecer el riesgo que asume y que es objeto del contrato.

Si hay falsedad o reticencia en alguna circunstancia tal que si la sociedad aseguradora la conociera no hubiera hecho el contrato, el estipulante asegurado si estaba de buena fe tiene derecho a recobrar las cuotas de las primas entregadas, pero al verificarse el suceso el beneficiario heredero no tiene derecho a recobrar la suma y si la ha cobrado debe restituir.

Si el estipulante asegurado estaba de mala fe no tiene ningún derecho y debe resarcir los daños eventuales que se hubieran derivado a la sociedad aseguradora.

Si hay falsedad o reticencia en alguna circunstancia cuyo conocimiento hubiera permitido el contrato, pero con una prima superior, el contrato no es nulo y el estipulante de mala o de buena fe debe entregar la sobrecuota a la sociedad o concluído el contrato, el beneficiario ha de recibir una suma inferior en proporción a la prima que hubiera debido pagar el estipulante, si se hubieran conocido las circunstancias falseadas o calladas.

Si hay falsedad o reticencia en alguna circunstancia de poca o ninguna entidad a los efectos del contrato, no obstante alguna eventual ley positiva contraria, el contrato de suyo es válido.

Puede además haber cláusulas en el mismo contrato por las cuales después de un tiempo determinado se sane el contrato originariamente nulo o que se debiera rectificar por mentira o reticencia.

Cuando la respuesta sincera a las preguntas formuladas no pudiera darse sin manifestar los crímenes propios o vicios ocultos, se puede callar para no infamarse y la mentira no irrita en este caso el contrato. En tales circunstancias se juzga suficiente la visita médica para establecer el estado de sanidad o de enfermedad y las consecuencias respectivas. En los demás casos por el contrario cuando el contrato se vicia en todo o en parte por reticencia o mentira, existe la obligación de restituir.

Sin embargo, algunos (como Prümmer) observan que en la práctica son rarísimos los casos en que se haya de imponer la obligación de restitución por reticencia o falsedad. En efecto, las empresas aseguradoras miran muy bien por sus intereses y por esta razón es sumamente difícil engañarlas, siendo cierto más bien lo contrario; por esta razón la misma ley trata de favorecer al asegurado contra la sociedad. Es difícil además establecer si precisamente las circunstancias calladas han sido la causa real de que se verifique el suceso, y en esta duda no se puede imponer ninguna obligación de restitución (cfr. D. M. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, II, n. 314).

c) Tercera condición: no aumentar el riesgo después de la conclusión del contrato.

Un caso extremo es el suicidio. Suelen establecer las leyes que si ocurre antes de los dos primeros años de la firma del contrato

de seguro, no se da curso al pago de la suma asegurada. Pueden existir particulares cláusulas contractuales en esta hipótesis.

Otros casos pueden ser el cambio de profesión, que puede hacer descender notablemente la duración probable de la vida. De aquí la obligación de manifestar esta circunstancia a la sociedad, para saber si quiere mantener, modificar o anular el contrato.

d) La cuarta condición es la fidelidad del estipulante en pagar las primas.

Pero el asegurado estipulante tiene siempre derecho (bajo cláusula) al rescate de la póliza de seguro o el beneficiario a recobrar una suma proporcionalmente disminuida si no se entregaron todas las cuotas establecidas.

e) Quinta condición: la sociedad debe ser capaz de hacer frente en todo momento a sus obligaciones. Si una obligación excediere sus posibilidades debe restituir al estipulante parte o toda la prima entregada según las diversas opiniones de los moralistas. Para el caso muy complejo de desvaloración de la moneda, v. *Préstamo*. *Pal.*

BIBL. — A. MANES, *Assicurazione individuale e assicurazione sociale*, Roma, 1934; P. HUPPERT, *Der Lebensversicherungsvertrag*, Mainz, 1896; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 471 ss.; F. TONI, *El seguro español antes y después de la promulgación de la Ley ordenadora del Seguro privado*, Bilbao, 1955; J. J. GARRIDO Y COMAS, *La desvalorización de la moneda y el seguro*, Barcelona, 1955.

SELECCIÓN HUMANA. — 1. GENERALIDADES. Se entiende por selección un proceso, inicialmente empírico, al que recurre el hombre desde la antigüedad para mejorar sus animales domésticos y sus cultivos hortofrutícolas. Este proceso consistía en destinar a la reproducción los mejores ejemplares y en eliminar los menos útiles.

A esta *selección artificial* que ejerce una influencia positiva sobre la especie y sobre la raza, ya que regula la reproducción de modo que se pueda obtener una descendencia homogénea respecto de un determinado carácter que se quiere mantener o incrementar en las generaciones futuras contrapuso Carlos Darwin —en cierto modo— la *selección natural:* proceso que opera a diario en la naturaleza y que causaría la evolución de los organismos. Muy probablemente este proceso ejerce solamente una acción negativa, en el sentido de que las circunstancias adversas del ambiente y la lucha por la existencia eliminarán preferentemente a los individuos peores de toda la especie y en definitiva mantendrán las especies en una condición de mejor estabilidad.

2. ESTUDIOS Y TENTATIVAS. - Las tentativas, también empíricas, de seleccionar la raza humana, mejorar sus condiciones biológicas individuales y colectivas se remontan a los primeros tiempos de la civilización; pero sólo desde hace como un siglo tras de los estudios y conclusiones de Galton y de Mendel, comenzó la era científica en esta materia, dando así origen a dos nuevas disciplinas: la *eugenésica* y la *eugénica*.

La *eugenésica* estudia el mejoramiento de la raza humana, sugiriendo correcciones mediante cruces de personas sanas y la eliminación de individuos tarados portadores de herencias patológicas; tiende a modificar perennemente la masa hereditaria. En otros términos, es la higiene del genotipo.

La *eugénica* (o *euténica*) se ocupa más propiamente del ambiente o de las modificaciones que ejerce sobre el individuo. Es la higiene del fenotipo, o sea la higiene relativa a las cualidades manifiestas del individuo.

3. COROLARIOS MORALES. - Los estudios relativos a la s. humana no son contrarios a la moral católica, la cual alaba y favorece todas aquellas investigaciones que tienden al mejoramiento de la humanidad por medio de las mejoras ambientales, la divulgación de las normas higiénicas, el robustecimiento de los niños, etc. La misma moral se levanta sin embargo —y con buenas razones— contra cualquier desviación y exageración de los estudios eugénicoeugenésicos, que consideran al hombre al nivel de un animal vulgar y con patente desprecio de la justicia y de la caridad recurren a medios violentos y coercitivos para mejorar la raza.

Interesa destacar a este prepósito que los pueblos latinos y católicos prácticamente están conformes en apoyar un programa eugénico, que tienda a mejorar el ambiente higiénico, combatiendo las enfermedades sociales, cuidando la higiene individual y del trabajo, asistiendo a las gestantes, a las madres jóvenes, a los niños, etc.: teniendo en suma en cuenta todas las influencias que el ambiente puede ejercer sobre la evolución de los individuos y sobre las consecuencias hereditarias. Ésta es la eugenética positiva recomendable (o eugénica o euténica, como se quiera llamar).

Por otra parte —y sobre todo en la Alemania hitleriana y en algunos estados norteamericanos— se ha tratado de mejorar la raza impidiendo la transmisión de taras por medio de la generación, eliminando a los débiles, enfermos, degenerados y semejantes, a quienes

se juzga carga dispendiosa e inútil de la sociedad: eliminación obtenida con métodos exclusivamente represivos (como son la esterilización, el certificado prematrimonial obligatorio, etc.). Ésta es la eugenésica negativa (o eugenésica propiamente dicha) que se resiente de las doctrinas maltusianas y a la que la moral condena en nombre de la dignidad humana, del derecho y de la caridad.

Un aspecto particular de la s. humana se refiere a la conducta que debe practicar el médico (o la comadrona) con ocasión del nacimiento de un feto monstruoso. Cualquier procedimiento que tienda a matar al recién nacido deforme, afectado por lesiones difícilmente compatibles con la vida, o simplemente a dejar morir a este ser sin prestarle el debido socorro o también a disminuir sus probabilidades de vida o a apresurar su muerte es intrínsecamente malo y por lo tanto ilícito.

Es igualmente ilícita la supresión de uno de los dos individuos vivos que constituyen las monstruosidades dobles. Es igualmente ilícito en los monstruos dicéfalos, amputar una de las cabezas. En cambio, en los casos en que uno de los fetos esté completamente desarrollado y el otro (parásito) esté reducido a una simple masa informe o a un miembro suplementario, es lícito, más aún, conveniente, practicar la amputación del parásito. *Riz.*

4. S. HUMANA, MATRIMONIO Y TEOLOGÍA. - La s. humana puede ser ejercitada por la autoridad pública con leyes obligatorias o por las personas privadas con consejos o con la la selección de su cónyuge. En el primer caso la s. humana consiste principalmente en la exclusión del matrimonio de individuos deficientes bajo el aspecto físico y psíquico. Esto se encuentra en contradicción con la ley natural, según la cual todo hombre tiene derecho a fundar una familia y procrear hijos.

En cambio, propagar la s. humana, como medio eugenético, con consejos e instrucciones, practicar la selección misma en la selección del propio consorte, de suyo no está en contradicción con la moral. Esta actividad puede, sin embargo, venir a estar fácilmente en contradicción con la ley moral natural y sobre todo con la cristiana. De hecho muchos autores de la s. humana hablan o escriben, dan consejos y obran como si la salud del cuerpo fuese el único bien del hombre o su bien principal y no tienen en cuenta los intereses morales y sobrenaturales del hombre. La Iglesia católica enseña que el fin del hombre es la eterna felicidad del cielo y aquí sobre la tierra la perfección moral y sobrenatural, la cual puede ser alcanzada incluso por un hombre físicamente imperfecto o tal vez muy deficiente. El hombre no vive y no engendra hijos para mejorar su raza, sino por un fin mucho más alto, más noble y más digno. Pero como la Iglesia y cualquier cristiano bien formado considera la salud corporal, especialmente la psíquica, como un bien de gran valor, incluso para la vida moral y sobrenatural, así la Iglesia no condena aquella actividad eugenística que consiste en recomendar a otros o usar para sí una justa s. humana, a saber, la que se refiere a la selección de un consorte sano, apto para procrear hijos sanos. *Ben.*

BIBL. — F. LEONCINI, *Relazione su la procurata sterilità di fronte alla morale e alla legge*, en *Studium*, a. 29, *Quaderno dei medici* (Il secondo convegno dei medici cattolici), Firenze, 16-18 octubre 1932, Roma, 1933, p. 38-64; G. PASTORI, *Relazione su l'eugenica e la morale cattolica*, ibid., p. 65-73; R. SEMIZZI, *Eugenica e politica demografica*, en *Trattato di medicina sociale*, I, Milano, 1938; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1954; J. HINOJOSA, *Los problemas eugénicos y el sentido cristiano*, en *Rev. Cat. de Cuest. Sociales*, 55 (1929), 325-329; ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, *La castidad y la eugenesia*, en *Razón y Fe*, 115 (1938), 222-230; P. ABELLÓ, *Conducta del médico ante el problema de la limitación de la natalidad*, Madrid, 1955.

SEMINARIO. — 1. NOCIÓN. - Es el lugar donde se educan para el estado clerical los jóvenes que desean dedicarse al ministerio sagrado. Es *diocesano* si acoge a los jóvenes de una determinada diócesis y está puesto bajo la jurisdicción directa del Obispo según los sagrados cánones: es *interdiocesano* o *regional* si acoge jóvenes de varias diócesis o de una región eclesiástica. Todo el gobierno y la administración del s. interdiocesano o regional está regulado por las normas establecidas por la Sta. Sede.

El Código de derecho canónico (can. 1354) recomienda a los obispos la erección en su propia diócesis de un s. *menor*, para la instrucción literaria de los jóvenes, distinto del s. *mayor*, para la instrucción filosófica y teológica. Si la erección de un s. mayor supera las posibilidades de la diócesis el Obispo debe mandar a sus jóvenes a otro s. diocesano, o mejor, si lo hay, a un s. interdiocesano o regional.

2. SUPERIORES. - En todo s. debe haber un Rector para la disciplina, profesores o maestros para la instrucción, administrador o ecónomo para la economía y administración, éste distinto del rector, por lo menos dos confesores ordinarios y el director espiritual. Igualmente debe haber dos Comisiones de diputa-

dos, una para la disciplina y la otra para la economía. Los diputados duran en el cargo seis años y su consejo debe ser pedido por el Obispo en los asuntos de mayor importancia.

Además de los confesores ordinarios, el Código de derecho canónico prescribe la designación de otros confesores extraordinarios, a los cuales puedan libremente acudir los alumnos, salva la disciplina del s.

3. Admisión de los alumnos y su formación. - Normas oportunas dictadas por la santidad, prudencia y experiencia de la Iglesia regulan la admisión de los jóvenes en el s., su educación religiosa, moral y científica (cánones 1363-1370). El S. P. Pío XII en su exhortación apostólica *Menti nostræ*, de 23 septiembre 1950, dió sabias advertencias prácticas para que la educación impartida en los seminarios, aun permaneciendo fiel a los principios siempre vivientes de la sana ascética sacerdotal, no sea extraña a las exigencias de la vida social moderna y se dirija particularmente a formar en los jóvenes el sentido de la responsabilidad.

4. Datos históricos. - Para la historia del seminario baste recordar que se debe particularmente al Conc. de Trento y a la obra santamente tenaz de S. Carlos Borromeo la institución y la vida de los seminarios tal como actualmente se conciben. Se ha de señalar también el grandioso impulso que dió a la disciplina y a la formativa de los seminarios S. Pío X y sobre todo en lo que refiere a los estudios S. S. Pío XI. *Fel.*

BIBL. — F. Falcone, *Per la riforma dei Seminari in Italia*, Roma, 1906; A. M. Micheletti, *Constitutiones Seminariorum clericalium ex Codice Piano-Benedictino*, Torino, 1924; F. Roberti, *Seminari*, en *Nuovo digesto ital.*, XI, 1263-1267; M. Fernández Conde, *España y los Seminarios Tridentinos*, Madrid, 1948; J. Goicoecheaundía, *Seminario y Postseminario*, Vitoria, 1950.

SENCILLEZ. — 1. Concepto. - La palabra s., entendida en un sentido totalmente genérico, significa la ausencia de composición, o sea de partes. En lenguaje teológico este vocablo tiene diversos significados. En sentido impropio se llama s. la consonancia de las palabras y de la actitud y conducta con lo que uno siente en su mente y en su corazón. A ésta se opone la doblez, cuyo grado de culpabilidad depende sobre todo del fin pretendido y del mal que con ella se puede originar al prójimo.

En sentido propio la s. es la ausencia de toda complicación inútil en la conducta propia y en las cosas de que se hace uso. Opuesto a esta s. es el rebuscamiento en las palabras, gestos, vestido y en las cosas de las cuales se hace uso: este rebuscamiento es generalmente pecado venial; sin embargo, puede ser culpa grave por razón del fin pretendido o del grave escándalo dado a otros.

Bajo la palabra s., se puede entender igualmente el estado de aquel que lo considera todo a la luz sobrenatural de la fe y que no pretende otra cosa que Dios y su gloria. Cualquier pecado está en contradicción con esta sencillez.

La genuina s. da al hombre una semejanza especial con Dios, ser simple por esencia; ella es indicio de nobleza de alma y condición esencial para la santidad.

2. Erróneas interpretaciones. - La s. genuina no es precisamente sinónimo de credulidad, o sea, de fe y confianza dadas sin discernimiento ni discriminación; no consiste tampoco en propalar y declarar a todo el mundo lo que se tiene en el corazón. El mismo Jesús nos ha recomendado la circunspección, cuando nos dijo que fuéramos prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas (Mat., 10-16). *Man.*

BIBL. — A. Meynard, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 212-215; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 520, 715 ss.

SENSACIÓN. — 1. Noción. - Entendemos por sensación el acto de una potencia cognoscitiva, ínfima entre las demás del género, por ser capaz de alcanzar solamente las cosas sensibles, esto es, las que pueden impresionar el órgano corporal.

El objeto sensible produce no solamente una impresión material (mutación fisiológica) en el órgano corporal, sino también una mutación en la potencia cognoscitiva sensitiva. Esta mutación consiste en la recepción de la semejanza (especie) del objeto sensible y es necesaria para la actuación de la operación cognoscitiva de la potencia sensitiva.

La s. tiene por lo tanto dos aspectos: pasivo y activo. Ella es al mismo tiempo una afección *(passio)* resultante de la impresión activa del objeto sensible en el sentido y juntamente una operación cognoscitiva y orgánica, un acto de ver, de oír, etc., con el cual la potencia sensitiva unida al órgano alcanza su objeto sensible.

Esta operación cognoscitiva orgánica pertenece al sujeto compuesto de alma y cuerpo, mientras su principio próximo es el órgano

material informado de una potencia cognoscitiva del alma, correspondiente a este grado de cognición (potencia o facultad sensitiva). En efecto, nuestra misma experiencia nos indica que nuestro ojo ve y nuestro oido oye y esta condición de materialidad de nuestros sentidos es la que coloca la s. entre las operaciones cognoscitivas del ínfimo grado. Pero, si existe acto cognoscitivo, nuestro acto de sentir no puede tener por causa intrínseca solamente un órgano corpóreo, sino también una potencia cognoscitiva que lo informa (distíngase bien el acto psíquico de conocer y el acto físicofisiológico del órgano).

El psicólogo experimental describe la s. como contenido simple de la conciencia, que se presenta, cuando un órgano sensorial es excitado por estímulos físicos, como la luz, el sonido, el calor.

2. División. - Las sensaciones originadas por diversos órganos sensoriales se distinguen claramente las unas de las otras según sus cualidades. En cada campo sensorial por el contrario las cualidades y la intensidad están dispuestas de un modo continuo.

Se ha discutido si el llamado tono afectivo era una propiedad de la s. o un hecho psíquico particular. Hay cierta propensión a admitir que se trata de procesos psíquicos distintos (sentimientos), pero se pone de relieve que muchas sensaciones, particularmente en ciertas circunstancias favorables, pueden provocar sentimientos de placer o de disgusto. Sobre todo los complejos sensoriales que constituyen el contenido material de nuestras percepciones son actos aptos para despertar en nosotros sentimientos y emociones, a veces profundos y complicados. Así una melodía puede parecer alegre, majestuosa o triste y puede llegar a producir en nosotros un efecto deprimente. A producir este tono afectivo pueden contribuir también nuestras experiencias pasadas y la actividad intelectual.

La división aristotélica de los cinco sentidos ha sido en parte discutida por los modernos, pero la descripción de los órganos del sentido fundada en el estudio histológico no ha hecho otra cosa que introducir subdivisiones en la clasificación tradicional sin añadir nada sustancialmente nuevo. Estas subdivisiones se refieren principalmente al sentido del tacto, en el cual se suele distinguir la presión, el calor y el frío y el dolor (que no se ha de confundir con el sentimiento de desagrado). Se han estudiado además sensaciones táctiles provenientes de órganos sensoriales colocados en los músculos, en los tendones, en las articulaciones (sensaciones cinestésicas), en las vísceras (sensaciones orgánicas) y el sentido del equilibrio cuyo órgano se halla situado en el oído interno. El estudio de las sensaciones no recibe hoy la atención que tal vez merece, sobre todo porque la psicología experimental ha visto abrirse ante ella en los últimos decenios nuevos campos vastísimos de investigación. La misma influencia de la *escuela de la forma* ha llevado a la minimización del valor de las sensaciones.

El estudio de las sensaciones interesa también a la fisiología. Los resultados alcanzados en el estudio de procesos nerviosos son notabilísimos, pero aun están muy lejos de poder ser considerados como definitivos.

3. Valor moral. - El estudio de las sensaciones interesa de un modo especial a la moral.

Según Sto. Tomás la moral no es otra cosa que el camino del retorno a Dios. El hombre viene de Dios por creación, retorna a Dios con la moral. Sto. Tomás, hablando de las pasiones, o sea de los movimientos del apetito sensitivo, pone de relieve el movimiento que nos incita a superar los obstáculos para conseguir un bien difícil y lo llama esperanza. El último fin es un bien difícil. Por lo tanto, por consecuencia requiere la intervención de la esperanza. Sin embargo, entre las sensaciones las deprimentes o asténicas minan la esperanza, y así ocurre que muchos se dejan vencer por las dificultades y ceden. El derrotismo ha sido siempre condenado. Éste es un derrotismo moral peor que ningún otro.

Las sensaciones sirven también para la formación de las ideas y por lo tanto cuanto más perfectas sean, tanto más claras serán las ideas; claridad necesaria siempre y por lo tanto también en moral. El hombre es una unidad *(unum per se)* y en él hay como una escala que va de lo sensible a lo inteligible, a través de la cual el entendimiento recibe su objeto del sentido y de la experiencia.

Las sensaciones se han de vigilar especialmente por los apetitos e inclinaciones que de ellas se siguen, que a menudo pueden desviar del bien y poner en el camino, con frecuencia muy atrayente, del mal. *Ver.*

BIBL. — Aristóteles, *De anima* (ed. Becher); Sto. Tomás, *In Aristotelis librum de anima commentarium*; íd., *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 3; q. 76, a. 5 c.; q. 77, a. 5 c.; q. 78, a. 3 c.; J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2-3, 1 Bd., Freiburg i. B. 1923; G. Lindworsky, *Psicología experimental*, Bilbao, 1950; C. T. Morgan, *Physiological Psychology*, New York 1943.

SENSUALIDAD. — 1. Noción. - S. en la acepción común indica la sensibilidad del placer venéreo o mejor la misma líbido. En el lenguaje teológico la s. se distingue de la sensibilidad y de la sexualidad y con ella se indica un goce deliberado de placeres sensitivos, que se deducen de objetos, aptos para provocar incluso conmociones venéreas, p. ej., placer sensitivo percibido al tocar cosas impúdicas, al besar personas de otro sexo, etc. En este mismo sentido por lo tanto el placer sensual está en medio entre el placer puramente sensitivo (satisfacción causada por la conformidad de un objeto sensible, fuera del campo sexual, con el sentido respectivo, p. ej., satisfacción de la vista y del tacto provocada al ver o tocar cosas agradables) y el placer venéreo, procedente de la actuación del aparato sexual. El placer sexual se llama también sensible-carnal, pero la palabra puede inducir a equívocos, porque muchos antiguos entendían con este término el placer venéreo incompleto (v. la prop. 40 condenada por Alejandro VII, Decr. 18 mayo 1666 : Denz. 1140).

2. Moralidad. - En abstracto la moralidad del placer sensual es el mismo que para cualquier otro placer sensitivo : causado por una acción honesta y gozado así, es licito; buscado en sí mismo, únicamente por el placer, es pecado venial. Sin embargo, en la práctica, vista la relación íntima del placer sensual con el venéreo a causa de las asociaciones de ideas y de sensaciones, es muy fácil el paso a este último con el consiguiente peligro de consentir. Por lo tanto, una acción puesta por s. será generalmente pecado venial o mortal según la gravedad del peligro de conmoción venérea y de consentir en ella. Por otra parte, en semejantes acciones no es rara la lujuria larvada y por lo tanto directamente voluntaria. *Dam.*

BIBL. — S. Alfonso, *Theol. mor.*, lib. 3, n. 416, ed. L. Gande, I, Roma, 1905, p. 667; B. Merkelbach, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 19-21; A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis*, Roma, 1921, n. 22-27.

SEPARACIÓN DE LOS CÓNYUGES. — 1. Noción. - La disciplina canónica a este propósito la exponen los cáns. 1128-1132. Los cónyuges deben llevar la vida en común a no ser que les excuse una causa justa. La separación puede efectuarse de mutuo acuerdo o por iniciativa de uno sin consentimiento del otro; temporalmente o de modo permanente.

2. Causas de perpetua separación. - La separación perpetua de mutuo acuerdo puede ocurrir en dos casos: *a*) por ingreso de uno o de ambos cónyuges en la vida religiosa; *b*) por recepción por parte del hombre de los sagrados órdenes. De todos modos hoy es imposible ser recibido en cualquier orden religiosa o recibir los órdenes sagrados sin permiso o consentimiento del consorte (cáns. 542, 967).

La separación perpetua sin mutuo consentimiento puede obtenerla el cónyuge inocente en caso de adulterio. Por el adulterio de un cónyuge, el otro, subsistiendo el vínculo conyugal, tiene derecho a disolver perpetuamente la comunidad de vida, a no ser que haya consentido en la culpa, haya dado causa para ella o la haya condonado expresa o tácitamente o haya cometido otra por su parte. La condonación tácita existe cuando el cónyuge inocente, después de haber llegado a conocer el adulterio del otro, continúa teniendo relaciones con afecto conyugal con él; la condonación se presume si el cónyuge inocente a los seis meses no ha expulsado al cónyuge adúltero o no lo ha abandonado ni ha promovido una acción regular. Se ha de tratar de adulterio cierto, no sospechado por la mente. Por algún tiempo existió en la disciplina eclesiástica no sólo el derecho, sino también el deber de abandonar al cónyuge adúltero.

El cónyuge inocente cuando ha abandonado al cónyuge adúltero o por propia autoridad o después de sentencia del juez no tiene ya obligación de readmitir al culpable a la vida común : puede sin embargo hacerlo a no ser que el otro, previo consentimiento del inocente, abrace un estado contrario a la cohabitación marital.

3. Causas de separación temporal. - Si la comparte ha dado el nombre a una secta acatólica, si ha educado a su prole en la herejía y en la incredulidad, si lleva una vida delictiva e ignominiosa, si suscita peligros graves al alma o al cuerpo de su comparte, estas y otras razones semejantes son otras tantas causas legítimas para abandonar al cónyuge con la autorización del Ordinario del lugar, e incluso por propia autoridad, si los motivos son indudablemente ciertos y hay peligro en la demora. En todos estos casos, cesado el motivo de la separación, debe volverse a la vida común, pero si la separación fué pronunciada por el Ordinario por tiempo indefinido, el cónyuge inocente no está obligado a ello.

Decretada la separación los hijos deben ser educados por el cónyuge inocente y si uno de los cónyuges es acatólico por el cónyuge católico, a no ser que en ambos casos el Ordi-

nario por bien de los mismos hijos, salva siempre su educacion católica, decida de otra manera.

La separación es remedio extremo y lleva consigo muchos peligros para la continencia de los cónyuges y por lo tanto se debe acudir a ella solamente cuando no queda ningún otro remedio posible.

4. COMPETENCIA. - En esta materia es competente para los fieles católicos la Iglesia, pero a veces tolera que las causas de separación se decidan en tribunal civil.

Donde la ley civil admite el divorcio la separación es desconocida o poco práctica. Para la legislación española; cfr. CCE, artículos 104 y ss. El Concilio Tridentino definió la potestad de la Iglesia a este propósito contra los errores de los protestantes (Ses. XXIV, c. 7 y 8). *Bar.*

BIBL. — C. A. FORBES, *The canonical separation of consort*, Ottawa, 1948; V. I. HINES, *De coniugum separatione ac de civili divortio in iure canonico et in iure civili Statuum fœderatorum Americæ septemtrionalis*, Roma, 1949; E. MONTERO, *Disolución y nulidad en el matrimonio canónico y separación en el matrimonio canónico*, Deusto, 1955.

SEPULTURA ECLESIÁSTICA. — 1. NOCIÓN. Con este nombre se entienden en derecho canónico tres actos: la traslación del cadáver a la iglesia funerante, el funeral y la deposición del cadáver.

a) *Traslación del cadáver.* De derecho ordinario la iglesia adonde se ha de transportar el cadáver para sus funerales es la iglesia parroquial del difunto, a no ser que el mismo difunto haya elegido legítimamente otra iglesia (can. 1216, § 1). Si el difunto tenia dos domicilios o cuasidomicilios parroquiales (v.), la iglesia competente es la del lugar donde falleció (can. 1216, § 2). La única excepción a esta norma para los fieles en general es si el trayecto a la parroquia propia es incómodo (se considera incómodo si sólo se puede hacer por medio de vehículos mecánicos), en este caso la iglesia competente es la del lugar donde murió el fiel. Los que mueren en el hospital, salvo disposiciones particulares, pueden ser trasladados a la iglesia del hospital sólo si en él tenían por lo menos cuasidomicilio o si es muy incómodo el traslado a la iglesia parroquial. Para los Cardenales, Obispos residenciales, Beneficiados residenciales, religiosos y religiosas, para los que residen en un seminario y para los que tienen sepulcro familiar rigen normas especiales.

b) *Funerales.* Se celebran de ordinario en la iglesia parroquial a cargo del párroco, salvo disposición contraria del difunto o las excepciones señaladas en el Código de derecho canónico así como los derechos propios de los Cabildos establecidos por costumbres particulares o por estatutos legítimamente aprobados. Es imposible, y aquí fuera de lugar, considerar toda la interminable casuística de esta materia: pero no es inoportuno recordar que cuando la iglesia funerante es exenta de la jurisdicción del párroco, el párroco acompaña con su cruz el cadáver a esta iglesia, pero el derecho a hacer los funerales corresponde al rector de la iglesia.

c) *Tumulación.* En el Código de derecho canónico se confirma el principio *ubi funus ibi tumulus*, esto es, la tumulación se ha de hacer donde se hizo el funeral. Por lo tanto, concluídas las exequias, el cadáver debe ser enterrado por regla general en el cementerio de la parroquia. Exceptúase el caso en que el Superior de este cementerio tenga razones para oponerse: cuando el difunto eligió iglesias diversas para su funeral y para su tumulación; finalmente, cuando el difunto ha de ser sepultado en una sepultura familiar. El derecho y obligación a hacer los funerales y sepultar al difunto implica también para el párroco el derecho a pasar con su cruz por territorio ajeno.

2. IGLESIA FUNERANTE. - Con ocasión y por los gastos de las exequias se deben a la iglesia funerante ciertas tasas establecidas de ordinario por la curia diocesana. Si la iglesia funerante no es la parroquial, a ésta se ha de dar siempre —salvo derechos particulares— una parte de las tasas pagadas a la iglesia funerante, llamada *porción funeral*, según establezca el arancel diocesano. Si las parroquias que tuvieren derecho fuesen dos o más esta porción se habrá de dividir en partes iguales entre todas. No hay obligación de pagar la porción parroquial a la parroquia a la cual no podria ser llevado cómodamente el cadáver (can. 1236, § 1).

3. A QUIEN SE NIEGA LA S. - No pueden tener s. eclesiástica los no bautizados (los autores exceptúan el caso de los catecúmenos muertos sin bautizar, no habiendo existido grave negligencia). La sepultura se ha de conceder a todos los bautizados a quienes expresamente no se la niegue el derecho. Se la niega, siempre que antes de su muerte no hayan dado señales de arrepentimiento, a los que son notoriamente apóstatas o estén inscritos en una secta herética, cismática, masónica; a los excomulgados y a los que se hallan en entredicho después de sentencia

condenatoria o declaratoria; a los suicidas voluntarios; a los muertos en duelo o también por una herida recibida en él; a los que dispusieren la cremación de su cadáver; finalmente, a todos los pecadores públicos manifiestos (cfr. can. 1240). En la duda se ha de recurrir al Ordinario y, si no es posible, se ha de evitar de algún modo el escándalo. *Fel.*

BIBL. — J. A. O. REILLY, *Ecclesiastical sepulture in the new Code of canon law*, Washington, 1923; H. TONDINI, *De ecclesia funerante ad normam novi Codicis I. C.*, Forolivi, 1927; A. VERMEERSCH, «*Ubi tumulus ibi funus*», *axioma*, en *Period. de re mor. can. lit.*, 16 (1927), 59-70; PH. MAROTO, *Quænam ex novo iure canonico sit relatio inter funus et tumulum*, en *Miscellanea Vermeersch*, I (Analecta Gregoriana, vol. IX), Roma, 1935, p. 403-405; G. P. FELICI, *De iure funerandi*, en *Apollinaris*, 12 (1940), 317-320; G. PETIT, *La part paroissiale ou .quarte funéraire*, Quebec, 1946; F. BLANCO NÁJERA, *Derecho funeral*, Madrid, 1930.

SERVICIO MILITAR. — 1. FUNCIÓN DEL EJÉRCITO PERMANENTE. - Los Estados no se encuentran aún tan sólidamente unidos entre sí que puedan juzgarse seguros de cualquier invasión o prepotencia. Enemigos internos y externos pueden amenazar al Estado: de aquí la necesidad de una fuerza armada capaz de defenderlo de agresiones injustas. Pero el fin de la fuerza armada ha de determinar también la medida de ésta; por el hecho de que la potencia militar no es ni puede ser fin por sí misma, sino medio para el mantenimiento de todo el conjunto.

Por otra parte, siendo el peso militar grave, peligroso, opresor tanto para el individuo como para el Estado, se sigue por consiguiente que debe ser realizado lo más moderadamente que sea posible. Por consiguiente, el sistema de los ejércitos permanentes (fruto amargo de las hegemonías de casta y de la avidez de conquistas del s. XVII) es justo sólo en cuanto se convierte en dolorosa necesidad, o sea, mal necesario, por la amargura de los tiempos. Por lo tanto, sólo la grave necesidad colectiva puede justificar el sistema del ejército permanente, por el hecho de que arranca durante varios años de su profesión y de sus familias a todos los jóvenes idóneos para internarlos en los cuarteles y adiestrarlos en el manejo de las armas.

2. LA CONSCRIPCIÓN OBLIGATORIA. - En Roma el s. militar era ante todo un derecho de los ciudadanos que querían concurrir a la defensa de la patria, porque ésta representaba la suma de sus bienes personales, materiales y morales. En época posterior aparecieron los mercenarios o soldados (llamados así de la paga, *solidum*), los cuales se ponían al servicio de algún príncipe o caudillo aventurero. El reclutamiento obligatorio o s. militar, tal como hoy existe, se remonta a la Revolución francesa (1 enero 1794).

El principio francés de la obligación general y personal del s. militar fué acogido por todos los Estados con derogaciones más o menos notables.

En algunas naciones sigue todavía en vigor el sistema primitivo del voluntariado, con acentuada tendencia al reclutamiento obligatorio por el hecho mismo de que el voluntariado no da ya el resultado de otros tiempos.

Fundados en los principios morales católicos hemos de condenar la idea del militarismo, como casta y autoridad que llega a constituir una profesión y una fuerza autónoma dentro del Estado hasta el punto de sacrificar el bien público y hasta el de los individuos (cfr. Enc. de Benedicto XV, *Pacem, Dei munus pulcherrimum*, 23 mayo 1920, y *Nova impendent* de Pío XI, 2 octubre 1931).

3. LICITUD DEL S. MILITAR. - El s. militar, como el estado del soldado, no es de suyo pecado ni pecaminoso, esto es, ocasión de pecado, como ya afirmaba en su tiempo San Agustín: *Non enim militare delictum est, sed propter prædam militare peccatum est* (Sermo 82, n. 1 *in Mont.*). La carrera militar no contiene por lo tanto nada intrínsecamente ilícito. El mismo S. Juan Bautista no condena la milicia, no dice a los soldados que le preguntan qué han de hacer para conseguir la vida eterna que dejen la milicia o s. militar, sino que les da consejos saludables para pertenecer al reino de Dios. Éstos son: «Absteneos, les dice, de toda vejación y de toda calumnia y contentaos con vuestras pagas» (cfr. Luc., 3, 14; cfr. también S. Buenaventura, *In evan. Lucæ*, c. III, v. 14, n. 31: Opera Omnia, VIII, Quaracchi, 1895, p. 77). En otras palabras, no está prohibido entrar en la carrera militar, pero está prohibido aprovecharse del uniforme militar para entregarse a abusos. Los soldados no deben por lo tanto aprovecharse ni del nombre ni del uniforme ni de la autoridad que puedan tener. La conciencia del deber cumplido y un estipendio suficiente es cuanto debe bastar al militar. Por lo demás, hoy en todas las naciones civilizadas es tal la disciplina militar que de ordinario no se dan estos abusos en los que prestan el s. militar.

El militar ha nacido para hacer obra de justicia y de fortaleza; por esta razón está obligado a guardar y defender el bien común antes que a sí mismo; puede por lo tanto

realizar una obra virtuosa en defensa de la paz, la justicia y el orden.

4. OBLIGACIONES DEL MILITAR. - El s. militar es un tributo personal debido por justicia legal y por obediencia a la ley del Estado que exige a los súbditos hábiles que se hallen adiestrados en la vida militar para la defensa del bien público y social si fuera necesario. Puede ser injusto e inmoral el s. militar cuando se violan las leyes naturales, p. ej., exigiéndolo a los inválidos, a las personas estrictamente necesarias para el mantenimiento de la familia, etc., violando las leyes eclesiásticas, no respetando el privilegio de inmunidad de los clérigos (cfr. can. 121 y art. XV del Concordato español). También puede ser injusto el s. militar si es excesivo en el modo; y además dañoso al alma de los soldados, en cuanto que no se provee suficientemente a la práctica de la religión y a las buenas costumbres. En este caso la ley se hace injusta y por lo tanto el súbdito tiene derecho a eludirla. En cambio, cuando la ley del s. militar está dentro de los límites justos crea una obligación de justicia legal y social cuando está vigente el sistema de conscripción obligatoria, y de justicia conmutativa cuando está en vigor el sistema de voluntariado. Por esta razón los soldados que prestan servicio como voluntarios están obligados por justicia conmutativa a cumplir su contrato, prestando el servicio correspondiente dentro de los términos convenidos. En cuanto a los demás sujetos a régimen de conscripción obligatoria en tiempo de paz comúnmente no se juzga culpa grave sustraerse al s. militar con medios que no sean intrínsecamente ilícitos. En cambio, puede ser culpa grave cuando los medios usados son ilícitos, p. ej., sobornando a los médicos; mucho más cuando esto ocurre en tiempo de guerra. *Tar.*

BIBL. — P. D. A. TH. SCHIARA, *Theologia bellica*, t. I, Roma, 1702, lib. IV; J. LECLERCQ, *Guerre et service militaire devant la morale catholique*, Bruxelles, 1934; AERTNYS-DAMEN, *Theologia moralis*, I, Torino, 1939, n. 634-37; Quaderno: *I problemi del cristiano*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1943; A. GARCÍA FIGAR, *Virtudes militares*, Barcelona, 1941; M. VEGA, *Deontologia militar*, Madrid, 1947; U. LÓPEZ, *De servitio militari et de obiectione conscientiæ*, en *Per. de re morali* (1940), 195-207; M. FÁBREGAS, *De sic dictis obiectoribus conscientiæ*, en *Per. de re morali* (1950), 34-51.

SERVIDUMBRE. — 1. LA S. EN EL DERECHO ROMANO. - En el derecho romano antiguo la s. era definida un derecho sobre cosa ajena *(ius in reo o in re aliqua)*. En el derecho romano clásico se entendía por s. el derecho sobre una cosa ajena constituída en beneficio de un predio de diverso dueño *(ius in re aliena constitutum in alterius fundi utilitatem)*. El predio que gozaba de la servidumbre se llamaba dominante, el otro sirviente. La s. era, pues, de predio a predio y no se extendía a la utilidad de la persona *(servitutes personales)*, como fué después en el derecho justinianeo. En el derecho clásico las servidumbres eran derechos definidos, típicos; no se admitían otros.

Las servidumbres se distinguían en rústicas y urbanas.

A) Las *rústicas* se subdividían en: a) *antiguas*, como la s. de paso para el hombre *(itineris)*, para animales *(actus)*, de cosas *(viæ et aquæductus:* T. 8, 31); b) *recientes*, como s. de sacar agua *(aquæ haustus)*, de abrevar el ganado *(pecoris ad aquam appellandi)*, de pastar el ganado *(pecoris pascendi)*; c) recentísimas, como s. de cocer la cal *(calcis coquendæ)*, sacar piedra *(lapidis etimendi)*, extraer arena *(arenæ fodiendæ)*.

B) Las s. *urbanas* eran o s. de paso como las de paso coactivo de agua fluvial y de cloaca *(fluminis, cloacæ mittendæ)*, o s. de muros, como las s. de apoyo mural, o de sostén coactivo *(tigni immittendi, oneris ferendi)*, de edificar en espacio libre o cubierto *(projiciendi, protegendi)*; o s. de limitaciones constructivas por vistas o luz, como la s. de no levantar más las paredes *(altius tollendi)*, de permitir la apertura de ventanas *(lumina immittendi)*, de dejar libre la vista o no *(prospectus et contra)*.

C) *Las reglas del derecho romano sobre las s.* (que más o menos han pasado a todos los derechos, originados del derecho romano) eran: a) *Nemini res sua servit* (D. 8, 2, 26), es decir, que no se da s. entre dos cosas que pertenecen a un mismo dueño. Así si dos fincas entre las cuales existe una servidumbre vienen a dominio de una sola persona, la s. se extingue: b) *Servitus in faciendo consistere nequit* (D. 8, 1, 15, 1), es decir, la s. consiste sólo o en soportar (p. ej., la *s. itineris*) o en no hacer (p. ej., no destruyendo el derecho ajeno), pero no consiste en hacer alguna cosa. Una excepción parece verificarse en la s. *oneris ferendi*, en cuyo caso el dueño de la finca que tiene la s. debe hacer alguna cosa, reparar la parte, que sirve de sostén; c) *Servitus servitutis esse non potest* (D. 33, 2, § 1). Regla muy oscura. Algunos como Pedrozzi la interpretan en el sentido de que no se puede sacar fruto de una s. (cfr. T. 8,

3, 33, 1); otros, como Bonfante, piensan que el texto ha sido interpolado.

D) *Las reglas del derecho romano sobre los predios.* La s. es inherente a la finca; es una cualidad de la finca. Están sujetas a la s. las fincas, no los dueños, por esta razón todas las servidumbres deben referirse estrictamente a la necesidad de la finca (D. 8, 3, 5, 1). Por este motivo se podía enajenar la finca junto con la s., pero una s. separada no se podía vender. Las fincas debían ser contiguas o al menos vecinas. En el derecho romano, así como la s. presuponía la propiedad ajena, se seguía que si la finca dominante era de nadie, la s. se extinguía; pero no al contrario.

La razón de la s. es perpetua. Si la s. se considera como extensión o límite del dominio, se ha de juzgar, como el mismo dominio, esencialmente perpetua. Pedrozzi juzga que esta regla tenía vigor sólo para los acueductos (D. 8, 2, 38).

Las servidumbres no se pueden dividir: en efecto, su uso es tan conexo que quien lo divide corrompe la naturaleza humana del mismo. Por lo tanto, si la finca dominante pasa de un solo dueño a varias personas, todos adquieren la s., de modo que cada uno de ellos goza rectamente del derecho de s. (D. 8, 3, 23, 3).

2. En el derecho español. - El CCE dedica a las servidumbre el tít. VII del lib. II (arts. 530-604).

Se establece que la servidumbre es un gravamen impuesto sobre un inmueble en beneficio de otro perteneciente a distinto dueño. El inmueble a cuyo favor está constituida la servidumbre se llama predio dominante; el que la sufre, predio sirviente.

Admite también el CCE las servidumbres en provecho de una o más personas o de una comunidad, a quienes no pertenezca la finca gravada (art. 531).

Divídense las servidumbres en *continuas* o *discontinuas*, según que su uso sea incesante sin la intervención de ningún hecho del hombre o sólo a intervalos dependiendo de actos del hombre; *aparentes* o *no aparentes* según que se anuncien y estén continuamente a la vista por signos exteriores o no presenten indicio alguno exterior de su existencia; *positivas* o *negativas* según que impongan la obligación de dejar hacer alguna cosa o de hacerla por sí misma al dueño del predio sirviente o le prohiba algo que le sería lícito sin la servidumbre; *legales* o *voluntarias* según que se establezcan por la ley o por la voluntad de los propietarios.

Las disposiciones principales acerca de las servidumbres establecidas por la ley española son las siguientes:

A) *Modos de adquirir las servidumbres.* Las servidumbres continuas y aparentes se adquieren en virtud de título o por la prescripción de veinte años. En las servidumbres continuas no aparentes y en las discontinuas, sean o no aparentes, se requiere exclusivamente el título.

La existencia de un signo aparente de servidumbre entre dos fincas, establecido por el propietario de ambas se considerará, si se enajenare una, como título para que la servidumbre continúe activa y pasivamente, a no ser que al tiempo de separarse la propiedad de las dos fincas, se exprese lo contrario en el título de enajenación de cualquiera de ellas o se haga desaparecer aquel signo antes del otorgamiento de la escritura.

B) *Derechos y obligaciones de los propietarios de los predios dominante y sirviente.* El dueño del predio dominante podrá hacer a su costa en el predio sirviente las obras necesarias para el uso y conservación de la s., pero sin alterarla ni hacerla más gravosa. Si fuesen varios los predios dominantes los dueños de todos ellos estarán obligados a contribuir a estos gastos en proporción al beneficio que a cada cual reporte la obra. El que no quiera contribuir podrá eximirse renunciando a la servidumbre en provecho de los demás. Si el dueño del predio sirviente utilizare en algún modo la servidumbre estará obligado a contribuir a los gastos en la proporción antes expresada, salvo pacto en contrario. Éste no podrá menoscabar de modo alguno el uso de la servidumbre constituida. Pero, si por razón del lugar primitivo o de la forma establecida, llegara a ser ésta muy incómoda podrá variarse a su costa, siempre que ofrezca otro lugar o forma igualmente cómodos y no perjudique al dueño del predio dominante o a los que tengan derecho al uso de la servidumbre.

C) *Extinción de las servidumbres.* Las servidumbres se extinguen: 1) por reunirse en una misma persona la propiedad del predio dominante y la del sirviente; 2) por el no uso durante veinte años; 3) cuando los predios vengan a tal estado que no pueda usarse de la servidumbre; 4) por cumplirse la condición o llegar el día si la servidumbre fuere condicional o temporal; 5) por la renuncia del dueño del predio dominante; 6) por la

redención convenida entre el dueño del predio dominante y el del sirviente.

D) *Servidumbres legales*. Tienen por objeto la utilidad pública o el interés de los particulares. Las establecidas para utilidad pública se rigen por las Leyes y Reglamentos especiales que las determinan, como son las Leyes de Aguas, Minas y Puertos. Las impuestas en interés de los particulares se rigen por las disposiciones del CCE sin perjuicio de lo que dispongan las Leyes, Reglamentos y Ordenanzas generales o locales sobre policía urbana o rural.

La ley considera las servidumbres en materia de Aguas, Paso, Medianerías, Luces y Vistas, Desagüe de edificios, Distancias y Obras intermedias para ciertas construcciones y plantaciones.

E) *Servidumbres voluntarias*. Todo propietario de una finca puede establecer en ella las servidumbres que tenga por conveniente y en el modo y forma que bien le pareciere, siempre que no contravenga a las leyes y al orden público. El que tenga la propiedad de una finca cuyo usufructo pertenezca a otro, podrá imponer sobre ella, sin el consentimiento del usufructuario, las servidumbres que no perjudiquen al derecho del usufructo; cuando pertenezca a una persona el dominio directo de una finca y a otra el dominio útil, no podrá establecerse sobre ella servidumbre voluntaria perpetua sin el consentimiento de ambos dueños. Se necesita igualmente el consentimiento de todos los copropietarios para imponer una servidumbre sobre un fundo indiviso.

3. Principios morales. - Como toda esta materia referente a las servidumbres y que limita el derecho de propiedad no está regida directamente por el derecho natural:

a) si la s. está constituida por designación del padre de familia, obliga en conciencia a los propietarios del fundo dominante y sirviente aun antes de la sentencia del juez, ya que la s. entonces se funda en la presunta voluntad del padre; pero si se demuestra que la voluntad del padre de familia fué contraria, entonces la s., constituida de este modo, obliga como cualquier otra s. estrictamente legal;

b) si la s. se basa en la ley, el propietario del predio dominante la puede exigir según derecho; pero el propietario del fundo sirviente por justicia no está obligado, si no es después de la sentencia del juez; a lo más, en casos particulares, puede estar obligado por caridad;

c) si la s. se funda en algún otro título (como testamento, contrato, donación, etc.) se han de aplicar también a las servidumbres los principios generales referentes a los testamentos, contratos, donaciones, etc.

De las servidumbres se habla en todos los derechos civiles latinos y en los de tronco germánico.

En el derecho inglés y americano las servidumbres figuran bajo el nombre de *easement*. *Pal.-Tr.*

BIBL. — F. W. Pecchi, *Tractatus de servitutibus*, Coloniæ Allobrogum, 1697 (para el derecho común); O. Ruggieri, *Sviluppo storico-giuridico delle servitù, delle cose in diritto romano*, en *Studi e documenti di storia e di diritto*, 1883 (para el derecho romano); G. Lucchi, *Servitù prediali nel nuovo Codice civile: proprietà*, en *Palestra del clero*, 21 (1942), 55-57; V. Arangio Ruiz, *La struttura dei diritti sulla cosa altrui in diritto romano*, en *Archivio giuridico*, vol. 77, 81, 82; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova, 1948, p. 391-401; V. Heylen, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 138 ss.; J. L. Lacruz, *Usucapión de las servidumbres discontinuas o no aparentes*, Madrid, 1955; J. Bonet, *Sobre la supuesta constitución tácita de las servidumbres en las fuentes jurídicas romanas*, Madrid, 1954.

SEXO. — 1. Fin. - *Dios creó al hombre... lo creó varón y hembra* (Gén., 1, 27). Las fuerzas naturales laboran para que los hombres se dividan en dos sexos. El fin principal de la distinción es la procreación (v. *Reproducción*). En virtud de la diversidad de sexos el hombre y la mujer son dos elementos integrantes, dos mitades desiguales de un único principio de procreación. La diferencia se manifiesta principalmente en la generación; pero también con respecto a la educación (la cual comprende toda la vida de familia en el sentido más amplio de la palabra) la naturaleza ha asignado partes diferentes al hombre y a la mujer. Por esta razón la naturaleza ha dotado a los dos sexos de dotes muy diversas.

2. Determinaciones. - En cuanto la ciencia puede controlarlo la determinación del s. ocurre hacia la quinta semana de la vida del feto. Sobre la causa o las causas que determinan el s. estamos todavía casi en perfecta ignorancia. Menos aún conocemos los medios para influir sobre el s. de los hijos futuros. En este campo no se ha dado investigación ninguna que diera un resultado cierto. El hecho es que el número de varones y de hembras que nacen en un pueblo es aproximadamente igual.

3. Observaciones. - El contacto social entre personas de diverso s. tiene una influencia benéfica y educativa. Este contacto en una

forma más natural y equilibrada lo ofrece la vida de la familia numerosa, donde se encuentran el padre y la madre y donde la prole comprende casi siempre a hermanos y a hermanas. Un contacto fuera de la familia demasiado grande y frecuente es siempre peligroso. Por esta razón se ha de reprobar la coeducación de los jóvenes de diverso s. en las mismas escuelas. La misma costumbre de usar vestidos distintos para cada s., es de gran importancia para la vida moral. *Ben.*

BIBL. — C. A. REVELLI, *Perchè si nasce maschi e femmine? Il problema dei sessi*, Roma, 1899; G. IUDICA CORDIGLIA, *Questioni medico-matrimoniali*, Milano, 1952, p. 53 ss.; A. BONNAR, *Il medico cattolico*, Alba, 1953, p. 75 ss.; C. VACA, *Sexualidad y moral*, en *Religión y Cultura* (1956), 245-272.

SEXOLOGÍA. — 1. CONCEPTO. - Es el conjunto de hechos y teorías relativos a los fenómenos sexuales desde los puntos de vista anatómico, fisiológico, patológico, psicológico, etnológico, etc.

La sexualidad es un fenómeno biológico muy difundido, que — tanto en el hombre como en la mayor parte de los animales — se manifiesta con el *gonocorismo* (sexos separados) y con la *anisogamia* (un organismo para el macho y otro para la hembra). Por esta razón la mejor y más comprensiva definición, no digamos del sexo, que es una abstracción, sino de los sexos es todavía aquella con la que Aristóteles inició su tratado sobre la generación: llamamos macho al animal que engendra en otro ser, hembra al que engendra en sí mismo.

2. DETERMINACIÓN DEL SEXO Y DE LOS CARACTERES SECUNDARIOS. - Desde un punto de vista biológico convendría conocer sobre todo en punto a sexualidad cómo ocurre la determinación del sexo, esto es, cuáles son las causas que hacen que un individuo pertenezca a uno u otro sexo. Pero el problema — algunos aspectos del cual tienen también una clara importancia ética — está muy lejos de haber sido totalmente resuelto, a pesar de los numerosísimos y profundos estudios que se han hecho a este propósito. Nos limitaremos a resumir, con Hartmann, las más importantes conclusiones que se pueden deducir del conjunto de hechos hasta ahora conocidos:

a) Todo individuo sexualmente diferenciado tiene en sí la potencialidad del sexo opuesto.

b) La determinación del sexo consiste en la inhibición de la realización de un sexo, sin suprimir sin embargo su potencialidad.

c) La determinación del sexo puede ocurrir por efecto de causas no hereditarias (como la diferente nutrición) o también — como ocurre en todos los organismos superiores — por efecto de factores hereditarios o genotípicos.

En cuanto a la determinación de los caracteres sexuales secundarios, es decir, a sus causas determinantes, el diferenciamiento morfológico, fisiológico, psíquico de los sexos, sabemos que en los antropoides estas causas son independientes de las hormonas de las gónadas, mientras que en los vertebrados dependen de las hormonas de las gónadas, diversamente influenciadas por otras glándulas endocrinas (v.), principalmente por la hipófisis (v.).

3. DESARROLLO DE LA ACTIVIDAD SEXUAL HUMANA. - Según la mayoría de los modernos sexólogos la actividad sexual (cuya explicación no implica necesariamente el concurso de un individuo de distinto sexo ni siquiera una actividad genital) no comienza en la pubertad, sino en el nacimiento. Según los psicoanalistas, que sobre todo insisten en estos puntos de vista, la sexualidad del niño recorre tres fases evolutivas: oral, anouretral, fálica. Durante estas fases pregenitales psicológicamente el niño atraviesa ya diversas experiencias. En todas estas afirmaciones de los psicoanalistas, basados en el más crudo materialismo hay, por no decir otra cosa, mucho de exageración.

4. HOMOSEXUALIDAD. - Los estudios sobre el desarrollo sexual del niño, sobre la existencia en cada sexo de limitados caracteres anatómicos del sexo opuesto, etc., han llegado a suponer una originaria bisexualidad en todo individuo y una sucesiva orientación de la misma hacia la masculinidad o la feminidad determinada por la disposición originaria y por influencias y adquisiciones extrínsecas.

En el homosexual esta orientación es débil y falaz, acaso por sustratos hormónicos hasta ahora oscuros, tal vez también por momentos psicológicos minuciosa, pero exageradamente estudiados por el psicoanálisis, que ha insistido sobre la importancia patógena de algunos puntos inspirados por su acostumbrado prejuicio pansexualista.

No todos los especialistas en esta cuestión admiten estos puntos de vista; muchos — siguiendo a Ombredanne — llegan a juzgar que en sujetos somáticamente normales la homosexualidad es un vicio, una desviación

adquirida por las tendencias y no una enfermedad.

Cualesquiera que sean las opiniones personales del médico no debe juzgar incurable ni la homosexualidad ni otras desviaciones sexuales, sino que está obligado a tratarlas siempre como si fueran curables, empleando a este respecto medios intrínsecamente lícitos, de los cuales hablamos en la voz *Perversiones sexuales*.

Por lo que se refiere a otras perversiones, la patología y la psicopatología en general de las sexualidades, véanse las voces: *Gónadas, Perversiones sexuales, Psiconeurosis sexuales*. Por lo que se refiere a los problemas del sexo, v. *Sexo*. *Rlz.*

BIBL. — G. Montalenti, *Sesso*, en EI, XXXI, 481; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; G. Iudica Cordiglia, *Questioni medico-matrimoniali*, Milano, 1952; A. Bonnar, *Il medico cattolico*, Alba, 1953.

SEXUALIDAD. — 1. Generalidades. - Es la disposición a considerar como sola o prevalente felicidad la satisfacción sexual y en el plano ético constituye el núcleo principal del sensualismo: teoría filosófica que hedonísticamente considera el placer de los sentidos como fin máximo de toda acción.

La s. suele concretarse en una suerte de aberraciones del instinto sexual, ya que pospone la natural finalidad genesíaca al capricho desordenado de los placeres sexuales.

Esta satisfacción se busca con procedimientos condenados por la moral católica (véase *Meretricio, Neomaltusianismo, Perversiones sexuales*).

Juzgamos oportuno aquí detenernos sobre un asunto que se halla en estrecha relación con la s., que es la llamada reforma sexual.

2. La reforma sexual. - No pocos sexuólogos, capitaneados principalmente por N. Hirschfeld, director del *Institut für Sexualwissenschaft*, han creado desde hace poco más de treinta años un movimiento que tiende a la reforma sexual, sosteniendo la imposibilidad de la castidad formal, la licitud de cualquier práctica sensualística y otros conceptos de esta especie en abierta contradicción con la moral católica. Para los propugnadores de la ciencia sexual los dictámenes de la Biblia y de la Iglesia constituían vínculos tal vez útiles en tiempos primitivos y para poblaciones semibárbaras, hoy no sólo superados, sino irrealizables e inútilmente oprimentes; para que el género humano consiga la felicidad conviene más bien que el hedonismo — con la saciación libre de los sentidos — vuelva a su auge como en los siglos áureos y el paganismo.

No hace falta decir la necia utopía que representan estas teorías, ya que es realmente inconcebible la consecución de cualquier felicidad por medio de las lágrimas, los lutos y los delitos que se derivan de una actuación práctica de los principos sexuales defendidos por estos reformadores. Evidentemente al médico católico no le es lícito colaborar en ningún modo con el movimiento sexuológico en examen: movimiento que parte de premisas heréticas para llegar — a través de un camino de brutal egoísmo — al dolor y al delito.

3. La promiscuidad de los sexos. - Sin embargo, la sociedad moderna, especialmente en aquellas naciones que se han sustraído a la influencia espiritual de la Iglesia católica, va aceptando de día en día muchos principios propugnados por Hirschfeld y sus secuaces: de aquí la difusión, especialmente en ciertos círculos intelectuales, de la homosexualidad; de aquí el amor libre, el neomaltusianismo, el constante y pavoroso aumento de divorcios, etc., con las graves y notorias consecuencias morales, sociales y patológicas que han de afectar a toda la humanidad.

Uno de los corolarios de estos insanos principios es la promiscuidad de sexos: mal que a primera vista puede aparecer no tan grave, pero que de hecho viene a ser frecuentemente pernicioso porque puede constituir fácilmente la premisa, la ocasión y el incentivo para aquellos males mayores anteriormente señalados.

Todos saben cómo la prudente separación de muchachos y muchachas que existía hasta hace algunos decenios prácticamente ha desaparecido. En las escuelas, en las fábricas, en las oficinas y en todo género de reuniones los jóvenes de ambos sexos suelen vivir juntos en una camaradería aparentemente asexada; se encuentran a cualquier hora del día y de la noche y se asocian en bailes, excursiones, vacaciones, etc., sin acompañamiento ninguno de padres o familiares, lo cual puede favorecer muchas irregularidades morales.

Esta situación es indudablemente cosa de nuestros tiempos modernos, que — al amparo de las exigencias económicas y con el favor de dos largas guerras que sustrayendo a los varones a su habitual trabajo han hecho necesaria la prestación femenina — ha movido a la mujer a la conquista permanente de ocupaciones retribuídas que en otro tiempo se

reservaban al hombre, alejándola de su reino legítimo que es el hogar. Esto explica el que las familias orienten a sus hijas hacia las carreras escolares de los varones, a fin de que —después de la consecución de un diploma o de un grado académico— puedan participar en cualquier concurso u oposición, y cómo las jóvenes, una vez conquistado su empleo traten de sustraerse a la autoridad de los padres de los cuales no dependen ya económicamnte, sino que por el contrario, con frecuencia les ayudan con una parte de sus ganancias; esto explica finalmente el que las mujeres empleadas quieran mantener cierta independencia incluso frente al marido, ya que contribuyen con su sueldo al bienestar de la nueva familia. Ahora bien, esta independencia femenina que tiende a generalizarse aun donde no va movida por razones económicas, no puede menos de aportar un incremento a la s.

Trátase de justificar este uso con las presuntas ventajas que se pueden esperar; a saber, que los jóvenes adquieran una mayor espontaneidad y soltura en el trato con los coetáneos de otro sexo, y las muchachas aprendan a defenderse de la seducción mejor que cuando vivían aisladas.

Existe por el contrario el hecho de que la espontaneidad degenera con frecuencia en descaro y la mayor libertad se convierte en incentivo de los reprobables atractivos del amor libre y de las calculadas condescendencias de que hemos hablado a propósito de la iniciación sexual (v.). No hemos de olvidar que esta especie de igualdad de los sexos que se quisiera obtener por medio de la promiscuidad, etc., tiende a realizarse en la práctica no —como sería de desear— con la difusión de las mejores cualidades (la sinceridad de los jóvenes, la delicadeza de las jóvenes, y similares), sino con la generalización de los defectos (grosería, mala educación, intemperancias, etc.), de donde proviene un decaimiento global de las costumbres.

Finalmente —y éste es acaso a la larga el aspecto éticamente más grave de la promiscuidad de los sexos y de la invasión femenina de los empleos masculinos—, hay que pensar en las dañosas consecuencias que puede sufrir la humanidad por el abandono de los cuidados domésticos por parte de la mujer moderna.

4. Conclusiones morales. —. La moral católica, que considera la pureza como uno de los más ricos tesoros del género humano, condena decididamente la s., en cualquier forma, y el médico, instruido por experiencia en las deplorables consecuencias que se derivan del hedonismo, no puede menos de acomodarse a esta firme condenación que comprende también las seudocientíficas consecuencias de la reforma sexual.

Debieran también cuidar los gobernantes de ir reduciendo gradualmente el acceso de la mujer a los empleos, mejorando las retribuciones de los hombres y favoreciendo de distintos modos el retorno de las mujeres a su natural ambiente doméstico para el cual fueron creadas. Como por otra parte la promiscuidad en las condiciones presentes no puede evitarse siempre, los padres tienen una obligación aún más estricta de vigilar sobre ella para evitar sus degeneraciones. Y los mismos jóvenes deben darse cuenta igualmente de que si una correcta relación con los coetáneos de otro sexo no es cosa de suyo mala, puede fácilmente llegar a serlo cuando se aflojan los frenos del autodominio y los sentimientos de respeto para la persona ajena que la enseñanza religiosa inculca y que son fruto de un carácter bien templado y de un elevado nivel ético. *Riz.*

BIBL. — F. Carnelutti, *La donna e la casa*, en *Il Tempo*, 15 feb. 1952; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; G. Iudica Cordiglia, *Questioni medico-matrimoniali*, Milano, 1952; A. Bonnar, *Il medico cattolico*, Alba, 1953.

SHOCKTERAPIA. — 1. Datos históricos. Si es cierto que el de las shockterapias constituye uno de los capítulos más modernos de la psiquiatría, no es menos cierto que estos violentos medios curativos pueden relacionarse con los sistemas empleados desde la más remota antigüedad en el tratamiento de la locura.

Sabemos, en efecto, por algunos fragmentos de la más antigua literatura sánscrita, que para curar a los alienados solían asustarlos con una serpiente o con una fiera amaestrada o enviándoles la guardia real con amenaza de muerte. Los médicos romanos trataban a estos enfermos con tormentos, cadenas, etc. *(tormentis, fame, vinculis, plagis)* y también con fuertes sacudidas emotivas. Escribonio Largo, médico del emperador Claudio, se puede considerar en cierto aspecto el precursor de Hugo Cerletti (para el electroshock), si bien recurrió como es natural no a aparatos eléctricos, sino a aplicaciones de peces torpedo y se valió de éstos no precisamente contra las psicosis, sino contra las

cefalalgias inveteradas. Tanto en la Edad Media como en los siglos sucesivos entre los medios más en boga para la cura de la locura se cuentan las sacudidas y emociones terroríficas. «A veces sentencia el destino — escribía hace algún tiempo Buscaino — que los enfermos mentales hayan de ser siempre tratados con medios violentos: antes eran latigazos reales y propios los que aconsejaba Celso; ahora siguen siendo latigazos los que se les suministran, pero ya no físicos, sino químicos..., más aún, bioquímicos.»

2. La era moderna de la s. - Desde que en 1917 Wagner von Jauregg adoptó la malarioterapia para combatir la parálisis progresiva, ha habido en todo el mundo científico un constante movimiento de indagaciones para la cura de las enfermedades mentales: enfermedades que parecían dolorosamente cerradas a cualquier intervención terapéutica. Éste es precisamente el gran mérito del ilustre clínico vienés: haber encendido la esperanza en el corazón de los psiquiatras y de la humanidad doliente.

De los numerosos métodos shockterapéuticos propuestos hasta el día, y más o menos ampliamente experimentados en el campo de las enfermedades mentales, nos limitamos a señalar los que han tenido mayor empleo:

a) la *piretoterapia:* es una derivación directa de la malarioterapia y fué excogitada para producir los benéficos efectos de la hipertermia malárica sin los riesgos del paludismo. Limitada al principio a la cura de la parálisis progresiva ha sido aplicada más tarde a otras enfermedades mentales, especialmente a la esquizofrenia y consiste en provocar con inyecciones de vacunas o con medios radiantes, elevaciones febriles más o menos altas, persistentes y repetidas.

b) La *insulinoterapia,* propuesta por el vienés M. Sakel en 1933 para el tratamiento de la esquizofrenia, consiste en una serie de inyecciones intravenosas de insulina, suministradas en dosis progresivamente crecientes, hasta llevar al enfermo al coma, manteniéndolo así durante algún tiempo. La cura completa requiere la provocación de 80-110 comas (seis por semana, por término medio).

c) La *terapia convulsiva cardiazólica* propuesta en 1934 por el húngaro Meduna, el cual guiado por el concepto — en realidad no del todo exacto — de un antagonismo entre epilepsia y esquizofrenia, pensó poder curar esta última produciendo artificialmente ataques epilépticos. Como medio epileptógeno utilizó la rápida introducción intravenosa de 5 o más centímetros cúbicos de cardiazol al 10 %.

d) La *terapia acetilcolínica* ha sido propuesta a este mismo fin en 1937 por Fiamberti y consiste en la suministración diaria, generalmente por vía intravenosa, de medio gramo de bromuro de acetilcolina en un total de 100 inyecciones.

e) La *terapia convulsiva eléctrica:* este tratamiento, ideado en 1938 por Cerletti, consiste en producir ataques convulsivos mediante el paso de adecuadas corrientes eléctricas a través del cerebro. El método — que ha tomado el nombre de electroshock — es simple, práctico, económico, innocuo y puede ser empleado en el mismo domicilio del enfermo o en ambulatorio. Por estas ventajas ha sido adoptada en todo el mundo civilizado.

3. Acción de las s. - Aunque las s. se valen como hemos visto de métodos notablemente diversos, sin embargo a muchos autores les parece que fundamentalmente ejercen su acción de una manera única.

Tanto si se trata directamente (como ocurre con el electroshock) sobre el aparato neurohormónico diencefálico conmutador central de los procesos biológicos, como si se provocan violentas estimulaciones neurovegetativas generalizadas (como ocurre con la insulina y con la acetilcolina), los diversos métodos de shock determinan en el fondo útiles transformaciones del bioquimismo cerebral, diversamente alterado y comprometido por las enfermedades mentales. Dado además — como ha sido reconocido por todos los estudios biológicos sobre las emociones — que estas últimas están en condiciones de influenciar aunque sólo sea de una manera superficial y aleatoria no sólo los procesos del pensamiento, sino la totalidad de las funciones neurovegetativas, no es lícito excluir hoy que las mismas antiquísimas terapias de las psicosis a base de traumatismos físicos y emotivos tenían cierto fundamento científico, de modo análogo a las modernas s., aunque estas últimas hayan sido sugeridas y experimentadas después de precisas concepciones biológicas y al amparo de favorables hallazgos clínicos. De otra parte, sólo el hecho de que aquellas remotas curas traumatizantes hayan estado en auge por milenios puede autorizar la hipótesis (aunque no se pueda fundar en datos estadísticos) de que debieron determinar alguna curación o al menos algún apreciable mejoramiento: de otra manera no hubieran sido practicados por tanto tiempo y en casi todos los pueblos de la tierra.

Las s. de las enfermedades mentales no serían ya en este caso tanto una especie de destino adverso, sino —por lo menos en el estado actual de nuestros conocimientos— constituirían un tratamiento racional cuya eficacia ya habían entrevisto los antiguos aunque sólo por medio de groseras aplicaciones.

4. Indicaciones. - Una ya larguísima experiencia internacional en s. permite en líneas generales señalar las siguientes indicaciones. La terapia insulínica ejercita su acción curativa especialmente sobre las variedades ebefrénica, paranoide y simple de la esquizofrenia (v.).

La terapia convulsiva (sobre todo con electroshock) está indicada particularmente en la esquizofrenia catatónica, en la frenosis maníacodepresiva (especialmente en la fase melancólica), en las psicosis involutivas y confusionales, en las psicosis epilépticas y para acelerar el período de deshabituación de los morfinómanos (v. *Estupefacientes*).

La acetilcolina encuentra su principal indicación en la esquizofrenia, especialmente en las formas en que prevalecen las alucinaciones y los delirios.

No rara vez donde falla un método shockterapéutico resulta ventajoso el uso de otro o la asociación de varios métodos: así en los estados de excitación esquizofrénica está indicado iniciar la cura con los electroshock y proseguirla con la insulina o con la acetilcolina; en ciertas esquizofrenias paranoides aprovecha en cambio reforzar la insulinoterapia con los métodos convulsivos (cardiazol o electroshock).

Fuera del campo psiquiátrico el electroshock ha revelado su eficacia (derivada de la acción directa de la sacudida sobre los centros diencefálicos) en el tratamiento del asma esencial, de la psoriasis, de la alopecia, de la úlcera gastroduodenal y de algunas otras afecciones de naturaleza neurovegetativa, como también en casos de esterilidad femenina.

5. Corolarios morales. - Aunque casi todos los autores se muestran de acuerdo en punto a s. no ha faltado sin embargo alguna voz discordante que conviene recoger y discutir objetivamente.

Algunos reprochan a las shockterapias el ser demasiado agresivas. Otros, como Baruk, las condenan porque violan la personalidad moral del enfermo. Boss llega a sostener después de una argumentación psicoanalítica que los ideadores y fautores de estos tratamientos son individuos movidos por impulsos agresivos. Las exageraciones de estos opositores son evidentes; sin embargo (como reconoce López-Ibor) sus protestas no son inútiles, ya que consideran de modo diverso un problema del cual es oportuno que nos ocupemos con la mayor atención: ¿cuáles son los límites morales de estas curas?

El que se trata de terapias muy agresivas es un hecho, pero esto no basta para condenarlas; en realidad no son más agresivas que cualquier intervención operatoria, y a nadie se le ocurre reprobar la labor correcta del cirujano. La inmoralidad no puede residir tampoco en la circunstancia de que con frecuencia las s. son practicadas sin el consentimiento de los sujetos, ya que la falta de consentimiento no depende del género de cura, sino de la cualidad de los enfermos, que no están en condiciones de decidir libremente. La aplicación de un electroshock —escribe a este propósito López-Ibor— supone la misma violencia moral que se ejercita sobre el enfermo cuando se le practica una inyección calmante, y una violencia menor que la que implica su internamiento en un hospital psiquiátrico: sin embargo, nadie reprueba el uso de los calmantes en los locos agitados, ni su recogida en un manicomio. Finalmente, en cuanto a la peligrosidad de las s. es muy escasa, y de todos modos bastante inferior a los peligros de la misma enfermedad mental.

La condenación moral de las s. en sí mismas consideradas ha de ser, pues, rechazada. Subsiste, en cambio, la necesidad de proceder en este camino con ciertas cautelas, sugeridas sobre todo por el hecho de que el enfermo mental no está en condiciones de entender, querer, decidir, de manera que las decisiones, que el médico toma, exigen el fundamento y apoyo de una conciencia particularmente recta, serena y segura. El principio ético en el cual habrá de inspirarse el psiquiatra antes de establecer si un determinado sujeto ha de ser sometido o no a la shockterapia es uno solo: valorar, según la propia ciencia, experiencia y conciencia, independientemente de toda finalidad de lucro qué método curativo le conviene emplear, comenzando —a ser posible— por los métodos menos agresivos y menos peligrosos.

La elección en la práctica es con frecuencia dificilísima. En caso de melancolía leve, p. ej., parecería más conveniente, por ser menos costoso y menos traumatizante el empleo de fármacos estimulantes (como la hematoporfirina y dinitrilo succínico); sin embar-

go, la experiencia enseña que aun los casos aparentemente ligeros pueden dar lugar a episodios de la mayor gravedad (suicidio). ¿Convendrá entonces practicar estas curas previo internamiento en el manicomio? Tampoco es ésta una solución feliz si se consideran los perjuicios de orden jurídicosocial con los que hoy se enfrenta el internado en un hospital psiquiátrico: perjuicios indudablemente más notables que los que pueden producir una docena de electroshock. Otro ejemplo: en un caso de esquizofrenia inicial puede uno encontrarse perplejo sobre la adopción de la larga y costosa cura insulínica; por otra parte los resultados ventajosos de esta cura están sobre todo en función de su oportunidad.

En suma: en presencia de un enfermo mental las decisiones acerca de la adopción de un remedio u otro se han de tomar con inteligente ponderación y con recta conciencia.

El psiquiatra — al igual que cualquier otro médico honrado y diligente — ha de preguntarse: Si éste fuese mi hijo o mi hermano, ¿qué cura adoptaría?, y siga después serenamente los dictámenes de su mente y de su corazón.

No hay duda que los descubrimientos de las s. han sido altamente beneficiosas, ya que contienen la curación o al menos el mejoramiento de una inmensa muchedumbre de enfermos obligados en otro tiempo a largos períodos de enajenación mental bajo la amenaza constante del suicidio o de otros males irreparables, o destinados a la cronicidad y al embrutecimiento. Ha de apreciarse igualmente el fervor suscitado en el campo de las indagaciones psiquiátricas, permitiendo ulteriores éxitos en la lucha contra las psicosis: enfermedades que minando la integridad del espíritu representan el peor mal que puede atacar a un hombre. *Riz.*

BIBL. — M. Sakel, *Neue Behandlungsmethode der Schizophrenie*, Wien, 1935; L. Meduna, *Die Konvulsionstherapie der Schizophrenie*, Halle, 1937; U. Cerletti, *L'electroshock*, Reggio Emilia, 1940; C. Rizzo, *Il trattamento delle malattie mentali con l'elettroshock*, en *Giornale di Medicina militare*, marzo (1942); A. M. Fiamberti, *L'acetilcolina nelle sindromi schizofreniche*, Firenze, 1946; U. Cerletti, *L'electrochoc*, vol. IV de *Rapports al Congresso mondiale di psichiatria* (París, 1950); A. Fornero, *Gamma ormonale dell'elettroschock e sua speciale influenza sulla sfera genitale e sulla sterilità*, en *Progressi di terapia*, octubre (1950); J. J. López-Ibor, *Indications respectives des méthodes de choc*, vol. IV de *Rapports al Congreso mundial de psiquiatría* (París, 1950).

SÍFILIS. — 1. Datos históricos. - Sobre el origen de la s. (denominada así en 1530 por el médico y humanista Jerónimo Fracastoro, en su célebre poema *Syphilis, seu de morbo gallico*, que narra la historia de un pastor americano, Sífilo, que por haber ofendido a los dioses fué atacado por una grave enfermedad que se difundió rapidamente entre la población) no poseemos datos seguros. Algunos autores, basándose en el pasaje del Levítico 13, 15, y en alteraciones óseas encontradas en esqueletos antiquísimos, opinan que la s. fué una dolorosa contribución del hombre desde la más remota antigüedad. Sostienen otros que la s. fué una infección desconocida en el mundo civilizado hasta que los marineros de Cristóbal Colón se contagiaron de ella en América y la trajeron a Europa. Lo cierto es que la s. a fines del s. XV se difundió epidémicamente, con excepcional gravedad por todo nuestro continente hasta el punto que Scillazio en una carta enviada desde Barcelona el 18 de junio de 1495 se refiere a ella como enfermedad difundida rápidamente desde Francia *(qui nuper e Gallia defluxit in alias nationes).*

La endemia sifilítica después de haber revestido caracteres de particular gravedad en los primeros tiempos de su difusión fué atenuándose aunque constituyendo siempre por su difusión — que no conoce barreras de raza o de condición social — y por la gravedad de las consecuencias que puede aportar al individuo y a su descendencia una de las mayores plagas sociales.

Notemos que hoy uno de los sinónimos más usados de la s. es *lúes* (que es como decir enfermedad contagiosa por excelencia, lo cual científicamente es inexacto).

2. Características. - La s. es una enfermedad infecciosa producida por una espiroquetácea particular descubierta por Schaudinn en 1905 de una cincuentésima de milímetro de largo y denominada *trefonema pallidum* (o también, con menos propiedad, *spirochaeta pallida*). El germen penetra en el organismo por contacto a través de mínimas soluciones de continuidad en los tegumentos y — después de 2-4 semanas de incubación — aparece en la parte afectada una nudosidad característica que toma el nombre de sifiloma inicial y que se ulcera (*úlcera sifilítica primitiva*, úlcera dura), acompañada de resentimiento de las glándulas linfáticas.

El contagio luético sucede generalmente en los contactos sexuales. Pero no son raras otras vías y sedes: en la boca (por el uso de vasos, cubiertos, etc., inficionados), en los dedos (infecciones profesionales de médicos, comadronas, enfermeros), en los pechos (in-

fección por lactancia), etc. El contagio sifilítico se verifica sin el característico fenómeno inicial en los casos en que el treponema se sumerge directamente en el torrente circulatorio (como en infecciones — por lo demás excepcionales — de transfusiones sanguíneas) o en la infección congénita del feto.

Después de uno a dos meses surgen las manifestaciones generales que caracterizan el llamado *período secundario* de la infección: roséola sifilítica, hinchazón de todas las glándulas linfáticas, resentimientos viscerales más o menos graves, calentura y — sucesivamente — sensación de astenia y de malestar, cefalalgias, etc. Con el tiempo la sintomatología se atenúa y después desaparece. A los tres o cuatro años se inicia el *período terciario* cuyas manifestaciones — de tipo nodular *(gomas)* y de tipo infiltrativoesclerosante — atacan los órganos internos (hígado, riñón, páncreas, etc.) alterándolos profundamente. Mucho más tarde (después de unos 10-20 años del contagio) tiene lugar el llamado *período cuaternario*, caracterizado por manifestaciones de tipo constantemente progresivo y muy poco sensibles a las curas específicas. Estas manifestaciones interesan el corazón y especialmente la aorta y el sistema nervioso (*parálisis progresiva* (v.) y *tabes dorsal*).

Éste es en líneas generales el desarrollo usual de la s. adquirida, cuando no es curada convenientemente. Si este decurso — relativamente benigno respecto a lo que se verifica en los primeros tiempos de la pandemia luética — hace menos severo el pronóstico acerca de la vida y salud de cada luético, es de suyo fuente de mayores calamidades familiares y sociales en el sentido de que el individuo se inclina más fácilmente a subestimar la gravedad del mal y a engendrar en una de las diversas fases de remisión clínica de la lúes hijos casi seguramente luéticos.

La s. ciertamente es fácilmente transmisible a la prole. En otros tiempos se creía que la transmisión sucedía por la vía de los elementos germinales, pero hoy juzgan los más que sucede después de la fecundación a través de la circulación materna. Por lo tanto, es mejor hablar de s. *congénita* y no de s. *hereditaria*.

La s. congénita es socialmente bastante peor que la s. adquirida, ya que reduce la fecundidad de los cónyuges, favorece los abortos, los partos prematuros, la mortalidad infantil, incrementa la morbilidad y la mortalidad de los supervivientes y es una de las mayores causas de las cerebropatías infantiles y de las llamadas psicodegeneraciones que tanta contribución dan a los hospicios, cárceles, etc. Se ha de añadir que la s. congénita puede transmitirse en segunda generación, aunque de ordinario ya no con manifestaciones activas, sino con estigmas degenerativos (nariz en silla, distrofias dentarias, deformaciones craneanas, etc.); la transmisibilidad se extingue espontáneamente en las generaciones sucesivas.

3. Tratamiento. - La s., fácil y seguramente determinable en cualquier estadio mediante diversos suerodiagnósticos, del más importante de los cuales es el propuesto por Wassermann en 1906, es hoy la más curable de las enfermedades graves (N. Tommasi) y es también susceptible de curación.

La cura antiluética, que hasta 1910 se fundaba casi exclusivamente en el mercurio, a partir de aquel año por obra de Ehrlich comenzó a tratarse bastante más eficazmente con arsenobenzoles y — más recientemente — con bismuto (1919), y en estos últimos años con penicilina.

El empleo sistemático de estos diversos medicamentos, que se han de usar alternándolos oportunamente según la entidad del mal, de las reacciones individuales, etc., da mayor garantía, si no para las curaciones definitivas de la s., al menos para la rápida desaparición de las manifestaciones luéticas.

Entiéndese que la cura será tanto más eficaz cuanto más oportuna y repetida — a intervalos — por un trienio, pero el sujeto habrá de quedar bajo observación clínica y serológica por toda su vida, a fin de que sea posible desarraigar desde el principio cualquier rebrote de esta enfermedad cronicísima.

4. Profilaxis. - El método mejor consiste en la continencia.

5. Consideraciones éticosanitarias. - Es evidente ante todo la obligación que todo enfermo tiene de evitar el comunicar a otros su enfermedad. Serán necesarias por lo tanto oportunas precauciones especialmente entre miembros de la misma familia.

Recientes estadísticas indican que la s. va atenuándose en la gravedad de los síntomas y en su difusión. Parece que esta marcha favorable es independiente de toda providencia profiláctica y curativa, estando ligada por el contrario a la evolución natural del mal: al igual que cualquier otro contagio (peste, cólera y similares), éste parece irse agotando lentamente.

Esta comprobación (que podría ser desmentida por lo demás por nuevas exacerbaciones de la s.) no quita su valor a las providencias curativas y profilácticas. Conviene añadir aquí que si es cierto que la infección luética pierde mucho de su gravedad cuando es curada oportunamente, sin embargo el número de los sifilíticos que tienen la prudente decisión o la posibilidad de someterse a este tratamiento es muy exiguo. Es evidente, por lo tanto, la necesidad, incluso moral a la vista de los daños personales y sociales derivados de una s. descuidada, de inculcar en todo enfermo la obligación de someterse a curas prolongadas y a controles periódicos y la de auxiliar a estos enfermos incluso con dispensarios gratuitos.

Una grave rémora en la lucha contra la difusión de la s. la da el secreto profesional que hay que sostener: el médico está estrictamente obligado a no revelar esta enfermedad sin el consentimiento explícito del enfermo.

Una lucha social eficaz podrá hacerse sólo cuando el Estado esté en condiciones de proporcionar a todos los enfermos curas convenientes e inducirlos a controles hasta la presumible curación, salvo siempre el respeto de la libertad personal. Suecia es la nación que desde 1918 ha establecido oportunas providencias en este campo y ha obtenido notabilísimos resultados. Éste es el camino que han de seguir también las demás naciones si se quiere vencer en esta benemérita cruzada por el mejoramiento biológico y económico de la nación. Un buen paso en este camino sería el sugerido por Tommasi, menos costoso y más fácilmente realizable: la verificación de exámenes suerológicos en los puntos nucleares de la vida social (admisión a la escuela, entrada y salida del servicio militar, admisión al trabajo, matrimonio). Con estos exámenes se explorarían anualmente amplias masas de personas; se determinarían las formas, a veces ignoradas o latentes, y se podrían disponer sistemáticas intervenciones curativas. *Riz.*

BIBL. — L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1954; G. Bertaccini, *La prognosi della s. allo stato attuale*, en *Rassegna clinico-scientifica*, julio 1951; P. A. Meineri, *Statistica dei contagi sifilitici durante un quarto di secolo (1925-1949)*, en *Bollettino d. Istituto ospitaliero dermatologico di S. Maria e S. Gallicano*, abril 1950; íd., *La sifilide nel 1950*, ibíd., marzo 1951; L. Tommasi, *Corso di patologia e clinica dermosifilopatica*, parte II, Roma, 1948; M. Truffi, *Sifilide*, en EI, XXXI, 733; G. Santori, *Aggiornamento sulla s. e sulle malattie veneree*, en *Federazione medica*, 31 enero 1956; J. García Bayón, *La sífilis y el matrimonio*, en *Ilustración del clero* (1941), 48-52.

SIGILO SACRAMENTAL. — 1. Noción. - S. sacramental se llama la obligación de mantener el secreto más absoluto acerca de todo lo que se sabe por la confesión, hecha por un penitente en orden a la absolución, por parte del que fué o pretendía ser ministro del sacramento de la penitencia, cuando la manifestación de estas noticias sería tal que haría onerosa y odiosa la confesión sacramental. Esta obligación impuesta por el mismo Cristo al instituir el sacramento de la penitencia ha sido inculcada repetidas veces por la Autoridad eclesiástica (Conc. de Trento, IV, Denz., n. 438; can. 889). Y es tal que no hay utilidad ni daño que pueda hacerla cesar jamás. Existe, aun cuando la confesión no haya llegado a su término; cuando el penitente, por falta de disposición, no pudo ser absuelto; cuando con buena fe se hizo la confesión a una persona que no era sacerdote o no tenía poder de absolver.

2. Sujeto. - La obligación del s. sacramental existe para el confesor y para todos los que directa o indirectamente tienen conocimiento de cosas que caen bajo el s. sacramental (can. 899, § 2), p. ej., los intérpretes eventuales, los circunstantes que intencionada o casualmente oyeron alguna cosa de la confesión ajena; aquellos a quienes se les refirieron cosas que son materia del s. sacramental; los superiores a quienes se solicita la facultad de absolver un caso reservado; los teólogos consultados por el confesor con consentimiento del penitente; los que acaso leyeran una nota con los pecados ajenos cuando esta nota se pueda considerar como confesión en acto, o medio ordenado a la confesión.

3. Materia. - Bajo el s. sacramental caen ante todo los pecados acusados junto con la persona que se acusó de ellos; no es lícito de ningún modo decir que un determinado penitente se acusó de muchos pecados veniales o de pecados veniales de mayor entidad o de algún pecado mortal. Son además materia del sigilo los detalles añadidos por el penitente para explicar sus pecados, p. ej., el fin pretendido, la ocasión, los cómplices, o causar la sospecha de que tal persona confesó tal pecado, u ocasionar molestia al penitente o a otro; el hecho de haber rehusado la absolución o de haber impuesto una gran penitencia; los consejos prácticos dados al penitente; incluso el hecho de la confesión, si puede hacer sospechar que el penitente estaba gravado por algún pecado mortal o venial específico; los defectos ocultos (p. ej., la escrupulosidad, la debilidad de voluntad, la irre-

solución), conocidos por el confesor al oír la confesión; los pecados cometidos por el penitente durante la confesión (en cuanto pueden tener alguna relación con los pecados confesados).

Las cualidades, virtudes y gracias especiales, y las buenas obras manifestadas en confesión de suyo no son objeto del s. sacramental; sin embargo, vienen a serlo si fueron manifestadas para explicar un pecado (p. ej., una ingratitud para con Dios), y si su manifestación puede ocasionar la sospecha de tal pecado. De todos modos son objeto de secreto natural.

Cuando es incierto si una cosa cae o no bajo el s. sacramental existe la obligación de observar el silencio.

Si una cosa sabida por la confesión se conoce por otra fuente la noticia que de ella se tiene independientemente de la confesión no cae bajo el s. sacramental. Sin embargo, se ha de cuidar al manifestarla de no dar escándalo haciendo creer que se quebranta el sigilo. Lo mismo se ha de decir también cuando el penitente permite expresamente la manifestación de una cosa dicha por él en confesión.

4. Violación. - Distínguense la violación directa y la violación indirecta del s. sacramental.

La violación *directa* del s. sacramental consiste en la manifestación de un pecado conocido en la confesión y de la persona que se acusó de él, nombrándola expresamente o dando detalles equivalentes a una designación expresa. Para que el s. sacramental sea directamente quebrantado no es necesario que el penitente sea conocido de los oyentes ni que éstos sepan que se habla de la confesión. La violación directa del s. sacramental es un pecado gravísimo. El confesor que presuntuosamente violase de modo directo el s. sacramental incurriría por el mismo hecho en excomunión reservada de un modo especialísimo a la Sta. Sede (can. 2369, § 1); los demás que tuvieran la temeridad de violar directamente el s. sacramental deberán ser castigados con penas saludables, que podrán llegar hasta la excomunión (can. 2369, § 2). Se ha de notar que en determinadas circunstancias el silencio y cierto comportamiento exterior puede constituir una violación, incluso directa, del s. sacramental.

La violación *indirecta* del s. sacramental consiste en palabras, acciones u omisiones, que crean el peligro de que otros vengan a conocer o puedan sospechar alguna cosa que cae bajo el s. sacramental. También esta violación es de suyo pecado grave; podrá, sin embargo, ser sólo culpa venial si el peligro es totalmente ligero. El confesor que rompe indirectamente el s. sacramental puede ser castigado con las penas referidas en el canon 2368, § 1; los demás culpables de la misma falta podrán ser castigados con penas proporcionales a la gravedad del delito, sin excluir la excomunión.

5. Corolarios prácticos. - Con la obligación del s. sacramental está unida la obligación de no hacer ningún uso gravoso para el penitente o para otros de lo que se sabe por la confesión, entendiendo por este uso el que si fuese lícito haría odioso el sacramento de la penitencia. Esta obligación existe aun cuando dicho uso no implique ningún peligro de dar a conocer lo que cae bajo el s. sacramental (Inocencio XI, Denz., n. 1220; can. 890, § 1). Este uso es pecado grave, salvo que el daño causado sea totalmente exiguo. Ni siquiera el pretexto de edificar al auditorio excusa de esta prohibición (Congr. del Santo Oficio, 9 junio 1915).

Es evidente que las noticias adquiridas en la confesión no hacen cesar para el confesor las obligaciones que tiene independientemente de ellas, p. ej., la obligación de vigilar a sus súbditos; pero el superior no se puede servir para el gobierno en el foro externo de noticias sabidas en confesión (can. 890). Para prevenir eventuales inconvenientes y malentendidos en estas relaciones entre el foro interno y el foro externo la Iglesia normalmente prohibe a los Superiores de colegios, seminarios, etc., oír las confesiones de sus súbditos (cáns. 891, 138, § 3). *Man.*

BIBL. — B. Kurtscheid, *Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg, 1912; L. Honoré, *Le secret de la confession. Étude historico-canonique*, Bruges, 1924; V. Coube, *De sigillo sacramentali*, en *Collat. brugen.*, 26 (1926), 128-131; G. F. Savio,. *Ad sigillum sacramentale animadversiones*, Torino, 1936; R. Culhane, *The ultimate reason of the Sacramental Secret*, Simerich, 1937; H. Salon, *Le secret de la confession en droit française*, Milano, 1940; G. Van Belleghem, *L'usage illicite des connaissances acquises en confession*, Quebec, 1949.

SIGNATURA APOSTÓLICA (Supremo Tribunal de la). — 1. Noción. - Es uno de los tribunales, el supremo, de la Sta. Sede y también el Tribunal Supremo del Estado de la Ciudad del Vaticano.

2. Origen. - El primer origen del tribunal de la Signatura coincide con la institución de los *Referendarios* (v.). En el pasado existió una doble Signatura, la de gracia y la de

justicia, con competencia muy diversa y con diverso modo de proceder. La doble configuración del tribunal se remonta al tiempo muy indeterminado (verosímilmente al comienzo del s. XVI), en que el Romano Pontífice, introducida ya cierta distinción entre las causas de justicia y las de gracia, dió de un modo estable el encargo de recibirlas y definirlas a unos Referendarios determinados las primeras y a todos los Referendarios las demás.

Los Referendarios apostólicos eran oficiales de la Curia que recibían las súplicas y recursos de los fieles, las referían al Sumo Pontífice, proponían al mismo Sumo Pontífice los rescriptos a la firma. De aquí se les llamó *Referendarios de la Signatura:* de donde vino también el nombre de *Signatura*.

Estos Referendarios aparecen hacia el fin del s. XIII. Al principio el mismo Pontífice suscribía con un *fiat* la concesión en la súplica que se le presentaba, o el Vicecanciller (v. *Cancillería apostólica*) anotaba en la misma *concessum*. Eugenio IV (1431-1437) comenzó a autorizar a los Referendarios la firma de algunas concesiones. El número de Referendarios al principio restringido fué aumentando poco a poco hasta el de 75 (en tiempo de Martín V) y más tarde hasta pasar el centenar (Sixto V los redujo a 100).

Por lo que se refiere a la competencia de la antigua Signatura de justicia parece principalmente una especie de supremo tribunal de casación, que juzgaba no del mérito, sino de la forma de la causa. Era competente en las causas espirituales de la Iglesia Universal y también en las causas profanas que se referían al patrimonio temporal de la Iglesia.

Bajo Gregorio XVI su organización y competencia fueron determinadas en parte sobre el modelo de la Casación francesa. El tribunal enmudeció después de 1870 hasta que fue suprimido por S. Pío X, que abolió la Signatura de gracia. Erigió en su lugar un nuevo tribunal supremo, la S. Apostólica actual, cuya competencia fué fijada y aumentada más cuidadosamente por el papa Benedicto XV, 28 junio 1915 (AAS, 7 [1915], 320 ss.).

3. COMPOSICIÓN DEL TRIBUNAL. - El supremo tribunal de la S. Apostólica es un tribunal colegial, compuesto por numerosos cardenales, de los cuales uno tiene el oficio de Prefecto (can. 1602).

Está auxiliado por el colegio de *Prelados votantes* (v.) en número de siete y también de un colegio de *Prelados referendarios* (v.), que no tienen número fijo. El prefecto preside y firma las actas en nombre del Romano Pontífice.

El Prefecto junto con el secretario y los Prelados votantes forma el *Congreso*, que dirime los asuntos menores; los demás se remiten al tribunal pleno *(Plena Signatura)*.

4. COMPETENCIA. - Según la norma de los cans. 1603 y 1604 se ha de distinguir en la S. Apostólica una potestad ordinaria y una potestad delegada.

A) Con potestad ordinaria juzga las causas: *a)* de la violación del secreto, y de los daños ocasionados por los Auditores de la S. R. Rota, por haber puesto un acto nulo o injusto, incluso en grado de apelación; *b)* de la excepción de sospecha contra cualquier Auditor de la Rota; en cuya hipótesis, resuelta la excepción si el caso lo requiere, se remite la prosecución del juicio a la S. R. Rota; *c)* de la querella de nulidad contra la sentencia rotal; de la petición de restitución *in integrum* contra la sentencia de la Rota que haya pasado a cosa juzgada; de los recursos contra las sentencias de la Rota en las causas matrimoniales, que la S. R. Rota no haya querido admitir a nuevo examen. En estos casos ordinariamente no juzga *in merito*, esto es, de la justicia intrínseca, sino de la forma y justicia externa, es decir, si es nula o no la sentencia Rotal, si existe el caso de darla *restitutio in integrum* o de admitir el recurso presentado; pero una vez declarada la nulidad o concedida la restitución *in integrum* o admitido el recurso la causa se remite para su juicio a la S. R. Rota. Esto no excluye que la Signatura pueda reservarse el juicio del mérito; entonces lo hace un tribunal pleno. Recientemente se han tenido casos en que el Congreso de la Signatura por potestad delegada del Romano Pontífice ha juzgado del mérito de causas ya pasadas a la S. R. Rota para nuevo examen; d) del conflicto de competencia que puede surgir entre los tribunales inferiores (can. 1612, § 1).

B) Con potestad delegada juzga las súplicas presentadas mediante libelo suplicatorio al Romano Pontífice para obtener la comisión pontificia a la Sda. Rota y determina si se deben aceptar o rechazar.

C) En el Estado de la Ciudad del Vaticano (art. 22) el supremo tribunal de la S. Apostólica desempeña las funciones de Corte de Casación del mismo Estado.

El oficio, las facultades, los privilegios de los Prelados votantes y Referendarios están determinados en la Const. *Ad Incrementum* de 15 agosto 1934 (v. *Prelado*).

5. MODO DE PROCEDER. - Fijan el modo de proceder la *Lex propria S. Romanæ Rotæ et Signaturæ Apostolicæ* (tít. II, c. 2, cáns. 38-43), las *Regulæ Servandæ* en los juicios ante el Supremo Tribunal de la S. Apostólica de 6 marzo 1912 (AAS, 1 [1909], 30-31; 4 [1912], 187 ss.) y el *Appendix ad Regulas Servandas* de 3 noviembre 1915. No existiendo una adaptación al CIC, que en parte reproduce estas normas, en caso de conflicto prevalecen las normas del CIC (cáns. 1602-1605).

Mientras los demás tribunales bajo pena de nulidad deben expresar los motivos de derecho y de hecho en los que se funda la sentencia, las sentencias de la S. Apostólica tienen valor, aunque no contengan las razones de hecho y de derecho. Sin embargo, sea a instancia de las partes, sea de oficio, el Supremo Tribunal de la S. Apostólica puede decretar que se expongan dichas razones según las normas propias de dicho tribunal (can. 1605). *Pal.*

BIBL. — V. FIAMINGO, *La S. R. Rota e la Segnatura Apostolica*, en *Il diritto ecclesiastico*, 43 (1932), 345-361; R. ROBERTI, *I tribunali ecclesiastici*, en *Nuovo digesto ital.*, XII; P. SANTINI, *De Supremo S. Tribunali Signaturæ Apostolicæ*, Roma, 1945.

SIKHISMO. — 1. NOCIÓN. - Movimiento religioso iniciado por Nanak (1469-1538), nacido en Lahore, en el Penjab, con el fin de conciliar el islamismo rígidamente monoteísta y el hinduísmo; en él confluyen el politeísmo védico y la filosofía religiosa del brahmanismo. El nombre se deriva de *Sikh*, discípulo; las doctrinas religiosas están recogidas en el *Granth*, libro, llamado también *Adi Granth*, primer libro, para distinguirlo de una compilación más tardía.

2. CREENCIAS. - Como fruto del compromiso establecido el s. repudia los Vedas sustituídos por el *Granth*, los desarrollos doctrinales del brahmanismo (v.), el sacerdocio brahmánico, el culto de las imágenes, contrario al islamismo, aunque extraordinariamente acepto a los hindúes, que en su puesto han terminado por divinizar el libro sagrado. Los sikh creen en la transmigración de las almas *(Samsara)*, respetan las vacas, pero les está permitido comer carne de animales incluso domésticos, mientras que les está prohibido el uso del tabaco. La imposibilidad de conciliar dos corrientes religiosas tan diversas ha hecho que la especulación teológica de los sikh no resulte clara y de hecho se encuentre viciada de panteismo.

3. ORGANIZACIÓN. - En otros tiempos los sikh, bajo la guía de sus *guru* o maestros, llegaron a obtener, incluso por medio de una fuerte oposición armada contra los mongoles, un gran poder militar y se organizaron en estado independiente hasta que los ingleses los anexionaron a su dominio (1849).

Actualmente son una asociación religiosa con sede central en Amritsar con su templo dorado (Harimandar), y cuentan 4.300.000 adeptos (censo de 1931), centros de cultura, escuelas y orfanotrofios, y hasta un banco. *Tur.*

4. DATOS CRÍTICOS. - La especulación teológica sikhista conduce como hemos dicho al panteísmo y por añadidura a una forma vulgar de panteísmo que llega a la idolatría y al fetichismo (divinización del libro sagrado). Siendo además una mescolanza mal amalgamada de hinduísmo y de islamismo en el mismo campo moral el s. participa de los excesos del uno y del otro. La doctrina de la transmigración de las almas aceptada también por ellos parece un canon fundamental de las religiones de la India. *Pal.*

BIBL. — E. TRUMPP, *Die Religion der Sikhs*, Lipsia, 1881; A. MACAULIFFE, *The Sikh Religion: its gurus, sacred writing and authors*, vol. 6, Oxford, 1909; Mokam. Iqbal, *Sikhs*, en *Encyclopedie de l'Islam*, Leyden, 1934; V. M. GIAMIL, *Il Sikhismo*, Roma, 1944.

SIMONÍA. — 1. NOCIÓN. - Llamóse así por Simón Mago, quien quiso comprar con dinero a S. Pedro el poder de imponer las manos y de hacer descender el Espíritu Santo (Act., 8, 18).

Es una forma particular de sacrilegio real, consistente en el comercio ilícito de cosas espirituales y unidas con las mismas.

Incluye en su concepto no sólo los pactos ilícitos por derecho divino, sino también los prohibidos por el derecho eclesiástico, con objeto de defender mejor la sublimidad de los bienes espirituales.

2. S. DE DERECHO DIVINO. - Consiste en la conmutación de bienes temporales por bienes espirituales (sacramentos, indulgencias, etc.) o también por bienes temporales, pero indisolublemente unidos a los primeros (beneficios eclesiásticos). Tiene lugar también cuando el valor espiritual entra, aunque sólo sea parcialmente, en el objeto del contrato (canon 727, § 1).

Nótese además que, aun cuando la consagración o la bendición no impiden la venta del objeto (cáns. 1539, § 1, y 730), sin embargo, éste pierde la bendición si se somete a venta pública; además si se trata de rosarios, éstos pierden las indulgencias anejas, aunque se

enajenen en venta privada (cans. 1305; 924, § 2).

3. Malicia. - La malicia del pecado de s. se deriva no sólo de la injuriosa equiparación de los bienes espirituales con los de orden inferior, sino también del hecho que mediante estos contratos aquellos que son solamente ministros de estos bienes usurpan ilegítimamente su dominio usando de ellos para su provecho temporal. Esta malicia va siempre incluida en el contrato, aunque al estipularlo se quiera excluir cualquier equiparación injuriosa entre lo sobrenatural y lo terreno.

No tiene en cambio lugar cuando Dios mismo permite a sus ministros exigir con ocasión del ministerio divino una justa compensación para su honesta manutención.

En realidad el mismo Jesús al enviar a sus discípulos a anunciar la paz por Galilea fijó la máxima según la cual el operario es digno de su salario (Luc., 10, 7). Y S. Pablo declara expresamente que el Señor ordenó que los que anuncian el Evangelio vivan de los frutos del Evangelio (I Cor., 9, 14). En efecto, la equidad natural exige que se dé una honesta manutención a los que se emplean en beneficio de los demás y no pueden ocuparse en negocios propios de los seglares. Por esta razón es lícito recibir alguna cosa por el ejercicio del Sdo. Ministerio con motivo de la honesta manutención. Esto se puede obtener o de las rentas de un beneficio estable o de las limosnas de los fieles hechas libremente o según un método determinado de tasas y aranceles (v. *Limosna de la Misa, Tasas eclesiásticas*).

4. S. del derecho eclesiástico. - S. de derecho eclesiástico se llama la ilícita conmutación de cosas temporales unidas con las espirituales por otras del mismo género o de cosas espirituales por otras espirituales, o también el cambio de cosas temporales cuando esto lo prohibe la Iglesia por el peligro de irreverencia para con las cosas espirituales (can. 727, § 2). No existe aquí la malicia de que hablamos arriba, pero hay peligro de caer en ella.

En el actual derecho canónico son varios los casos ciertos de s. de derecho eclesiástico. Así en materia de beneficios están prohibidas las compensaciones dadas por los clérigos a quien hace la colación del beneficio, al patrono y a otros en el acto de la provisión del beneficio (can. 1441); se prohiben las permutas de los beneficios hechas por autoridad privada (can. 1487, § 1), las renuncias privadas hechas en favor de terceros (can. 1436). En materia contenciosa está prohibida la transacción (v.) en algunos casos. En materia de estipendios de misas está prohibida también la simple apariencia de tráfico o comercio (can. 827).

Mientras que la s. de derecho divino no admite parvedad de materia, siendo siempre pecado grave *(ex toto genere suo)* cualquier conmutación ilícita, en cambio, se admite la parvedad de materia en la s. de derecho eclesiástico.

5. La lucha contra la s. en la Iglesia. La Iglesia condenó siempre la s. porque el vender y comprar las cosas sagradas es envilecerlas. Desde los primeros siglos conminó las penas más graves, como son la excomunión y la deposición a los simoníacos (cfr. *Canones Apostolorum*, 28).

Sin embargo, en los primeros siglos debió existir la s. muy limitadamente, a causa de la pobreza y de las persecuciones de la Iglesia. En efecto, no se recuerda otro caso que el de Pablo de Samosata, Obispo de Antioquía, que usó venalmente de la jurisdicción eclesiástica (Eusebio, *Historia eccles.*, VII, 30).

En cambio, en los siglos IV y V se practicó ampliamente y llegó a ser un fenómeno de extraordinaria gravedad, porque la Iglesia comienza a poseer riquezas, a tener catecúmenos poco fervorosos y el arrianismo hace sentir sus tristes efectos sobre la disciplina eclesiástica.

En los siglos siguientes lejos de disminuir se va infiltrando incluso en los monasterios que, especialmente por aquel tiempo, comenzaron a poseer grandes riquezas. En el s. XI llegó a proporciones verdaderamente alarmantes (cfr. los testimonios de S. Abón, Abad de Fleury, PL, 139, 446).

A este torpe mercado no escapó ni siquiera la jerarquía en sus grados superiores.

Pero, como siempre ocurre, la difusión del mal fué también el principio de su represión. Así comenzó una lucha enérgica, especialmente por parte de los grandes Papas, desde León IX hasta Gregorio VII, y de los grandes hombres, desde Humberto de Selva Cándida (*Adversus Simoniacos:* MGH, *Libelli de lite*, I, 95-253; PL, 143, 1005-1218) hasta S. Pedro Damiani (*Liber Gratissimus:* MGH, *Libelli*, I, 15-75; PL, 145, 99-156). La lucha culminó con la reforma total de la Iglesia. Una nueva crisis se dió en la época del Renacimiento: una nueva y fuerte razón conduce a la legislación reformista del Conc. de Trento.

6. Sanciones contra los simoníacos. - En el derecho actual los simoníacos están penados con las siguientes sanciones:

a) Los contratos simoníacos son inválidos y cuando se trata de beneficios, oficios y dignidades la provisión, hecha simoníacamente, es nula, aunque la s. proceda de tercera persona, siempre que no haya sido hecha dolosamente por el tercero y con la protesta del provisto (cans. 729, 1470, § 1, n. 6).

b) En materia penal los simoníacos incurren automáticamente en excomunión *(simpliciter S. Sedi reservata)*, privación del derecho de presentar, nombrar y elegir, y si son clérigos, deben ser suspendidos (cáns. 2392 y 2327).

En estas penas se incurre lo mismo si se trata de s. de derecho divino, como si es de derecho eclesiástico.

c) En caso de ordenación simoníaca o de administración simoníaca de los sacramentos, el ministro y el sujeto del sacramento son sospechosos de herejía (can. 2371). *Pal.*

BIBL. — L. Saltet, *Les réordinations: études sur le sacrement de l'ordre*, París, 1907; R. A. Ryder, *Simony*, Washington, 1931; G. Moschetti, *Bibliographia iuris canonici...*, Roma, 1941, p. 231; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, Louvain, 1924-1937, 3 vols.; I. Parisella, *Ecclesiæ romanæ pugna contra simoniam a Leone IX usque ad Concilium Lateranense I* (a. 1049-1123), en *Apollinaris*, 15 (1942), 95 ss.; G. B. Borino, *Studi gregoriani*, Roma, 1947-1952, 4 vols.

SIMPATÍA. — 1. Naturaleza. - La s. es una atracción instintiva hacia una persona.

2. Moralidad. - La s. de suyo no es pecaminosa; sin embargo, tenemos la obligación de controlar severamente los sentimientos de s., porque pueden desembocar en bien y en mal. De la s. para con persona de otro sexo puede nacer el amor, que prepara y acompaña al matrimonio, como puede nacer una pasión desordenada y el vicio. Igualmente de las simpatías para con personas del mismo sexo puede nacer una verdadera amistad, como también la llamada amistad sensual, terreno fecundo para los vicios contra naturaleza.

El omitir la represión de una s. peligrosa es culpa mortal cuando el sentimiento de s. ocasiona un peligro grave de pecar mortalmente. *Man.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 600-606.

SIMULACIÓN (bajo el aspecto jurídico). — 1. S. en el derecho en general. - El derecho, tanto canónico como civil, conoce la s. en los negocios jurídicos; en el derecho canónico toma forma especialmente en la s. de la Sta. Misa, de los Sacramentos (en particular del matrimonio) y de algún modo en la s. de la fe (para esta última, v. *Apostasía, Fe*). El CPE considera la s. de delito que constituye un delito específico y la s. en los negocios jurídicos.

2. La s. en el derecho canónico. - a) *La s. de los Sacramentos.* Dejando aparte la s. en los contratos para los cuales el derecho canónico se acomoda al derecho civil de cada nación (can. 1529), se ha de considerar en particular la s. de los Sacramentos. La s. de los Sacramentos consiste en poner el signo sacramental sin la intención de administrar el Sacramento que los demás piensan que es administrado. Se ha de distinguir de la *disimulación*, que consiste en poner una acción no sacramental en tales circunstancias que hagá creer que es administrado un Sacramento. La s. no es nunca permitida, ni siquiera para salvar la vida, por ser intrínsecamente ilícita; en cambio, la disimulación se permite por motivo grave (v. *Intención*). Simular en particular la celebración de la Sta. Misa y oír las confesiones es delito castigado con la excomunión reservada de modo especial a la Sede Apostólica (can. 2322, n. 1). Es delito también la absolución simulada del cómplice en pecado torpe (can. 2367; v. *Cómplice*).

b) *La s. en el matrimonio.* La doctrina canónica de la s. encuentra su más amplia aplicación en la simulación del consentimiento en el matrimonio, esto es, del contrato matrimonial. Basta para tener la s. total o parcial, absoluta o relativa, que uno de los contrayentes excluya con un acto positivo de voluntad, manifestado o no a la otra parte, la sustancia del negocio o alguna de sus propiedades esenciales, a fin de impedir el acuerdo de las voluntades (cfr. can. 1086, § 2). La parte quiere una cosa y declara otra; de este modo la eficacia del consentimiento declarado es neutralizada por un acto positivo de voluntad contrario, o vinculada por condiciones o pactos que por la contradicción inherente, hacen el consentimiento mismo ineficaz para producir efectos jurídicos. La jurisprudencia canónica matrimonial distingue claramente entre voluntad y condiciones de no contraer o de excluir las obligaciones, y voluntad y condiciones de violar las obligaciones legalmente contraídas (v. *Consentimiento matrimonial*).

3. La s. en el derecho civil y penal español. - Negocio simulado es el que tiene una apariencia contraria a la realidad o por no existir (en la *s. total*), o por ser diverso de aquel que externamente aparece (en la

s. parcial) y tiene su fundamento en la divergencia y diformidad intencional entre la voluntad interna y la declaración externa, que están en perfecta antítesis consciente. De este vicio nace la nulidad del contrato como se infiere del CCE, arts. 1266 y 1276, en que se determina que la expresión de una causa falsa en los contratos dará lugar a la nulidad, si no se probase que estaban fundados en otra verdadera y lícita.

El CPE es más explícito en determinar las formas delictivas de la simulación considerándola en distintos casos como son la usurpación de funciones, títulos y estado civil y uso indebido de nombres, trajes, insignias y condecoraciones, en la suposición de parto, en los contratos ficticios, en la simulación de autoridad o de personalidad que inspire confianza o seguridad a quien franquea la entrada (CPE, arts. 321 ss., 468, 431, 532). *Pug.-Tr.*

BIBL. — E. CLASSON, *Théorie de la simulation*, París, 1897; F. FERRARA, *La s. nei negozi giuridici*, Roma, 1922; B. ALIMENA, *S. di reato*, en *Digesto italiano*, Torino, 1895-1902; V. MANZINI, *Trattato di diritto penale italiano*, B, Torino, 1935; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici. De matrimonio*, Torino, 1946; G. M. FOZZARI, *Valutazione etica e consenso matrimoniale*, Napoli, 1951; F. FERRARA, *Simulación en los negocios jurídicos*, Madrid, 1953.

SIMULACIÓN (bajo el aspecto médico). — 1. CONCEPTO. - En medicina legal significa la ostentación consciente, voluntaria y maliciosa de síntomas morbosos inexistentes.

Son diversísimos los motivos capaces de inducir a un individuo a la s. de alguna enfermedad orgánica o psíquica, pero pueden reducirse a estos dos fundamentales: el deseo de obtener una utilidad (como se verifica, p. ej., en los accidentes de trabajo) o el de sustraerse a un riesgo (como en el servicio militar en tiempo de guerra).

En cuanto a la *forma mentis* del simulador algunos autores sostienen que se trata habitualmente de psicodegenerados, pero esto no es perfectamente exacto, siendo más cierto que los simuladores cuando no son frenasténicos, son individuos de escaso sentido moral casi siempre por un exceso de egoísmo.

2. CLASIFICACIÓN. - Siguiendo la clasificación de Leoncini podemos catalogar las diversas formas de s. de este modo:



Este resumen es evidente y no exige comentarios especiales. Agregaremos a simple título de ejemplo, que las enfermedades del grupo *(a)*, que se definen también con los términos de *autolesiones* o *patomimas*, constituyen el capítulo más vasto de la s.; pertenecen a ellas la provocación de llagas con cáusticos, la de abscesos con inyecciones de petróleo o con otras sustancias heterogéneas, etcétera. Las enfermedades del grupo *(b)* —relativamente raras— son ocasionadas por la omisión intencionada de elementales normas higiénicas y terapéuticas. En las enfermedades pretextadas en los grupos *(c)* y

(d) se trata de afecciones genuinas cuyo verdadero origen oculta el individuo (grupo c) o que éste, siempre con el fin de engañar, atribuye a una causa diversa de la real (grupo d); este género de s. es bastante frecuente en casos de indemnización en que se pretextan causas en relación con actos de servicio, que permitan una indemnización determinada.

Las enfermedades simuladas en las manifestaciones pueden ser (grupo e) alegadas, inventadas totalmente o (grupo f) simplemente exageradas. El grupo (e) es el verdadero y propio dominio de la s., pero es bastante limitado, si no es inexistente, ya que se simula bien sólo lo que se ha tenido o se tiene. El grupo (f) es por el contrario particularmente numeroso, puesto que se puede exagerar para engañar fraudulentamente, pero también —lo cual es bastante más frecuente— para darse importancia, para conmover a los familiares o sólo para satisfacer el deseo histriónico que puede encontrarse en el espíritu de personas psíquicamente normales.

Finalmente, los cuatro grupos de enfermedades simuladas en sus efectos se refieren a formas morbosas realmente existentes, de las cuales sin embargo el sujeto prolonga o agrava las nocivas consecuencias poniendo por obra acciones lesivas o descuidando deliberadamente las más elementales normas higiénicocurativas.

3. Datos morales. - Aun en el campo de la s. —como en otros muchísimos— hay una continua lucha que pudiéramos decir del mal con el bien, entre el que excogita nuevas y cada vez más elaboradas técnicas simulatorias (especialmente en el autolesionismo) y el que estudia y perfecciona los métodos para revelarlas. Y las leyes penales y militares conminan con todo derecho penas severas contra esta especie de engaños producidos por los simuladores conscientes. (La s. inconsciente —término introducido por Charcot para indicar ciertos desórdenes funcionales producidos por la autosugestión o por un desdoblamiento de la personalidad que se encuentran fácilmente en los histéricos— es totalmente distinta de la verdadera s., cuyo característica esencial es el propósito consciente y deliberado de engañar.)

Si el código civil equipara en cierto modo la s. a una estafa, la moral católica es justamente más severa y —en las enfermedades provocadas, prolongadas o agravadas— la considera una ofensa no sólo al séptimo, sino también al quinto mandamiento del decálogo. En estos casos se trata, en efecto, de un delito contra la misma persona humana: delito que algunas veces al verificarse empeoramientos inesperados puede llegar a producir la muerte del autolesionista. *Riz.*

BIBL. — E. Tanzi y E. Lugaro, *Trattato delle malattie mentali*, Milano, 1914; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; E. Pandolfi, *L'oculistica nella medicina legale militare*, Roma, 1942; A. Vallejo Nájera, *La enfermedad simulada*, Barcelona, 1951.

SIMULACIÓN (en el campo ético). — 1. Noción. - Es una ficción, o sea, una conducta, un comportamiento, o actitud, tal vez habitual y de larga duración, con el fin de causar a los demás un falso juicio acerca del propio estado íntimo. Es un acto muy semejante a la mentira. Puede ser empleado para aparecer mejor o peor, sea acerca del estado físico (p. ej., s. de una enfermedad), sea acerca del estado o valor moral. Cuando se hace para ser considerados, honrados y alabados (tal vez incluso premiados) como virtuosos o santos, la s. se llama también hipocresía. La s. no es lo mismo que la disimulación (v.).

2. Malicia. - La s. es un pecado del mismo género que la mentira. Se podría llamar una mentira realizada con la conducta, con los hechos (en lugar de con las palabras). El pecado es leve si la s. se hace sólo por burla o por salir de un apuro; si causa daños el pecado es grave o leve según que el daño sea grave o leve (v. *Mentira*, donde se encuentra la explicación de los elementos comunes). *Ben.*

BIBL. — A. Vermeersch, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, en *Gregorianum*, I (1920), 11-40, 425-474; M. Lemosse, *Dolus (évolution historique de la théorie du)*, en DDC, IV, 1357-1372; N. Levi, *Capacità di intendere e di volere*, en *Nuovo digesto italiano*, II, 778-782; V. Scialoja, *Negozio giuridico*, ibid., VIII, 973-988.

SÍNODO DIOCESANO. — 1. Noción. - Es la asamblea legítima, ordenada por el Obispo, de los clérigos diocesanos y otros obligados a intervenir, en la que se tratan todos los problemas relativos a las necesidades y utilidades particulares de la misma diócesis (canon 356, § 1). En el s. el único legislador es el Obispo, único que por lo tanto ha de firmar los decretos sinodales (can. 362). Es sin embargo de gran importancia y utilidad que las leyes sean promulgadas por el Obispo después de haber oído los votos y parecer de los participantes en el s. Más aún, en algunos nombramientos, como los de examinadores y jueces sinodales y de los párrocos consulto-

res, el voto de los padres del s. es deliberativo (can. 385, § 1).

2. S. Y OBISPO. - El s. debe ser convocado por el Obispo cada diez años y han de ser invitados con la obligación de participar en él: el Vicario general, los canónigos de la iglesia catedral o los consultores diocesanos, el rector del seminario (al menos del mayor), los párrocos del lugar donde se celebra el s., un representante de cada decanato o arciprestazgo, los abades *de regimine* y un superior (a elegir por el provincial) de cada una de las religiones clericales existentes en la diócesis; finalmente, todos aquellos a quienes el Obispo invita con la obligación de intervenir (can. 358). El impedido no puede enviar a su arbitrio un procurador: debe demostrar al Obispo su impedimento (canon 359).

3. LUGAR Y CEREMONIAS DEL S. - El s. se debe celebrar ordinariamente en la iglesia catedral, no está prohibido sin embargo tener las sesiones no solemnes en otros lugares (can. 357, § 1). El s. se constituye legítimamente estando presentes todos cuantos basten a representar la diócesis, sin excluir a ninguno de cuantos tengan derecho a participar en él: ha de ser presidido por el Obispo o por un delegado suyo (can. 357, § 1). Los oficiales del s., elegidos por el Obispo, son el promotor, cuyo oficio es cuidar de que todo se haga en el s. según el derecho, el secretario y el notario que redactarán auténticamente las actas y finalmente los maestros de ceremonias.

Contra los decretos sinodales se da solamente recurso en devolutivo, esto es, sin que entretanto quede suspendida la ejecución. *Fel.*

BIBL. — Es clásico el tratado de BENEDICTO XIV, *De synodo dioecesana*, Ferrara, 1756; D. M. BOUIX, *Tractatus de episcopis ubi et de synodo dioecesana*, París, 1859; M. PISTOCCHI, *De synodo dioecesana*, Torino, 1922; P. VITO, *Il sinodo diocesano*, en *Ius pontificium* (1935), 156 ss.; G. MOSCHETTI, *Bibliographia iuris can.*, Roma, 1941, p. 178-179; M. RIZZI, *De synodis dioecesanis et de constitutionibus synodalibus*, en *Apollinaris*, 28 (1955), 292-315.

SINTOÍSMO. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - La religión nacional del Japón se llama Kami-no-miki, esto es, la vía de los Kami (= dioses) y también Sinto, con el mismo significado, para distinguirla del Butsu-do, vía de Buda. *Kami* significa alto, superior y es un epíteto que se aplica a todas las cosas que estén materialmente en alto, como los cabellos, o que tengan un poder que las haga considerar superiores a los demás, como el jefe de la tribu, como los espíritus de los antepasados convertidos con el tiempo y por influencia de la China en objeto de adoración verdadera y propia comenzando por el Emperador (Mikado), o como los espíritus que personifican los fenómenos y las fuerzas de la naturaleza, entre todos el primero el Sol, Amaterasu, concebido como una divinidad femenina, reguladora de los cielos, tronco de la familia imperial cuyo soberano ha revestido, hasta el final de la segunda guerra mundial, prerrogativas divinas. Un paganismo por lo tanto estrictamente nacional y que como tal ha subsistido siempre, aun cuando la cultura china y después el budismo hayan elevado el nivel cultural incluso desde el punto de vista religioso. La cultura indígena del país no ha sabido elaborar filosóficamente los datos de la mitología tradicional y ha tenido que ceder ampliamente frente a la más elevada visión moral del budismo. Éste, penetrando de China en el Japón por Corea en 552 p. C., fué ampliamente favorecido primero por las clases cultas para las cuales se presentaba muy superior al grosero naturalismo del Sinto, y después también por el pueblo, cuando dos monjes, Denghio y Kobo (s. IX), supieron injertarlo en la religión indígena del país, dando así origen al Riobusinto, Sinto de doble aspecto o bilateral, en cuanto que las divinidades eran consideradas como manifestaciones diversas, respectivamente sintoísta o budista, de la misma figura divina. El Riobusinto tuvo valor por más de un milenio hasta su abolición ocurrida después de la revolución de 1868.

2. S. DE ESTADO. - De espíritu nacionalista, la revolución volvió a poner en vigor el sintoísmo puro sin conseguirlo por cuanto que el budismo había penetrado ya demasiado profundamente al cabo de trece siglos en el alma japonesa, organizándose en sectas (Tendai, Sin-gon, Zen, Giodo, Sein, Niciren), todas ellas encaminadas a ofrecer a los fieles un refugio en Buda, frente a las perpetuas agitaciones suscitadas por las guerras civiles. De suerte que para mantener firme la estructura de la nación después de varias alternativas, vista la imposibilidad de imponer el s. como religión nacional, el gobierno terminó por reconocer (1877) la autonomía de las corporaciones budistas y en 1926 declaró los templos del Estado *(Gingia)* monumentos nacionales y los sacerdotes oficiales del Estado, el homenaje prestado en los templos del sinto una pura ceremonia civil que por medio de las antiguas ceremonias mantiene viva en el pueblo la tradición del país y la devoción al

soberano. Basándose en esta declaración formal del gobierno japonés, es decir, que el sinto del Estado es sólo un rito civil, la Iglesia católica declaró (1939) la licitud para los católicos de participar en las ceremonias civiles del sinto del Estado e incluso en los ritos privados con ocasión de matrimonios, funerales, etc., de la vida religiosa del Japón.

Este s. laicizado y conservado con objeto de mantener sólida la estructura de la nación (Koku-tai) cuenta cerca de 110.000 *Gingia*, todos dependientes de la Oficina de templos sintoístas, anejo al Ministerio del Interior; el más importante y sagrado es el de Ise, donde se venera la diosa Amaterasu, antepasada de la casa imperial.

3. S. SECTARIO. - Junto al s. del Estado encontramos el s. sectario o religioso. Éste comprende trece sectas, jurídicamente reconocidas, nacidas casi todas en el s. XIX, controladas por la Oficina de Religiones, dependiente del Ministerio de Educación Pública, al igual que las demás corporaciones religiosas budistas o cristianas. Los dogmas y el culto de estas sectas se asemejan, salvo modificaciones y adaptaciones, al del s. tradicional. Sus santuarios no pueden llamarse Gingia, sino *Kiokai* (iglesia) al igual que los de las demás religiones. El s. sectario, que cuenta en conjunto unos 16.000.000 de adheridos, representa una religión popular no exenta de prácticas supersticiosas.

4. MORAL. - La moral del sinto es de tipo aristocrático en cuanto que es emanación de la clase de los caballeros *(Samurai)*. El código no escrito, sino traspasado por tradición, se llama Bu-shi-to, vocablo que significa la vía que los caballeros deben seguir. Sus preceptos, de una ética puramente civil, están tomados de la doctrina de Confucio. Exaltan la rectitud que permite decidir según la justicia y que es el sostén de la vida moral, como el esqueleto sostiene el cuerpo; el valor compuesto al mismo tiempo de audacia y de tolerancia; la benevolencia que hace al hombre sensible al dolor ajeno; la cortesía, siempre que vaya acompañada de sinceridad, de sentimiento del honor, el dominio de si mismo.

El sinto originario puro no se preocupa de la vida interior del individuo para nada. Las antiguas tumbas demuestran por los objetos contenidos en ellas que se creía en una supervivencia del alma, a la cual se le proporcionaba por lo tanto todo lo necesario: supervivencia que se demuestra también por el culto tan difundido de los antepasados. Pero acerca de la suerte del alma y por lo tanto acerca del premio o castigo en la otra vida el s. se muestra mudo; cosa que debía influir en la moral, la cual más que de pureza interior se preocupa de pureza física y ritual, considerando como fuente de impureza el contacto del cadáver o de la sangre, las enfermedades como el albinismo y la lepra; en una palabra, todo lo que es molesto, incomodo, repugnante para los sentidos y que se puede cancelar con una purificación ritual. Naturalmente se trata aquí del s. original y no del posterior, que ha desarrollado su doctrina moral con la ayuda del confucianismo y del budismo.

5. ESTADÍSTICA. - Los sintoístas, según los cálculos del P. E. d'Espierres (1934) recogidos en la *Guida delle missioni cattoliche* (Roma, 1934), son unos 18.000.000, de los cuales 16.500.000 se encuentran en Asia y 1.500.000 en Australia y Oceanía. *Tur.*

6. DATOS CRÍTICOS. - El s. sectario, considerado como secta, esto es, religión, es puro paganismo, que culminaba hasta hace poco tiempo en la adoración del hombre vivo, el Mikado, y todavía hoy perpetúa la adoración de los difuntos (los antepasados). El culto está embebido además de prácticas supersticiosas.

El s. de Estado, no debiéndose considerar ya como religión, no es más que la forma exterior de un encendido nacionalismo que a veces ha justificado todo exceso, hasta el suicidio en beneficio de la nación (v.).

La moral sintoísta, como hemos visto, más que inspirarse en la perfección interior consiste en una rectitud externa y en una pureza ritual. Las mismas evoluciones posteriores en contacto con el budismo y con el confucianismo han hecho que con la parte positiva fuese recibida por el s. también la parte negativa de aquellas religiones. *Pal.*

BIBL. — A. G. ASTON, *Shinto*, Londres, 1905; I. NITOBE, *Bushido*, Napoli, 1917; G. SCHURHAMMER, *Shinto*, Bonn, 1923; G. KATO, *A Study of Shinto*, Tokio, 1926; R. PETTAZZONI, *La mitologia giapponese*, Bologna, 1926; J. M. MARTIN, *Le shintoisme ancien*, Hong-Kong, 1927; N. ANESAKI, *History of Japanese Religion*, Londres, 1930; D. H. HOLTOM, *The National Faith of Japan*, Londres, 1937; K. REITZ, *Totenriten des Shinto*, en *Annali lateranensi*, 3 (1939), 61-91; M. MUCCIOLI, *Lo shintoismo (Le religioni dell'umanità*, 8), Milano, 1948.

SISTEMA MORAL. — 1. NOCIÓN. - Entiéndese por s. moral un método que sirve para resolver una situación concreta o una duda práctica en materia moral; un método que traza el camino seguro para salir de la incertidumbre cada vez que uno se encuentra con-

fuso acerca de la licitud de un acto que está para realizar.

El problema nace de la hipótesis de la incertidumbre y de la duda, en la cual tanto la proposición que afirma, como la que niega la licitud del acto no puede ser más que una opinión (en sentido objetivo) más o menos probable (v. *Opinión*).

Ahora bien, el juicio de la conciencia vacilante entre dos opiniones opuestas no puede ser norma ética, sino que es necesario que se resuelva en certidumbre mediante una indagación más cuidadosa del valor de la acción que se va a realizar o cuando ésta es imposible o resulte ineficaz mediante el empleo de principios reflejos (v. *Principio reflejo*).

Pero puede darse también el caso de que esta seguridad no sea del todo posible, teniendo en cuenta el temor —derivado ciertamente de error o de ignorancia— de violar la ley como quiera que uno obre (conciencia perpleja). En este caso si no es posible diferir la acción para un examen más atento del valor ético de la decisión a tomar, quiere la prudencia que se abrace la solución que parezca menos grave, prefiriendo, p. ej., el bien común al bien individual, la ley natural a la positiva, etc.

2. Origen y contenido de los sistemas morales. - Los principios a que nos hemos referido se llaman reflejos porque, aun cuando son extraños al contenido moral de la acción particular de la cual se duda indirectamente, influyen en el valor ético de la misma, tomando por base la misma naturaleza de la duda que agita la conciencia.

Estos principios reflejos, aun cuando no del todo desconocidos a los Padres y a los Escolásticos, fueron elaborados en sistema sólo en el siglo XVI. En los Santos Padres prevalece una actitud más bien rigorista, pero no faltan ejemplos de soluciones favorables a la libertad: así en el caso en que se dude de la justicia de la guerra, San Agustín no prohibe al soldado combatir, y de un modo análogo San Gregorio Nacianceno defiende los derechos de la libertad contra el rigorismo de Novaciano.

Bajo el influjo de los principios jurídicos y del objetivismo exagerado de Aristóteles, la Edad Media se encuentra en la duda inclinada a la solución tuciorista, pero se trata de un tuciorismo mitigado, y no faltan afirmaciones que pueden servir de base a un probabilismo bien entendido. El mismo Santo Tomás, cuando se propone *ex profeso* la cuestión de la duda, la resuelve en sentido tuciorista; pero cuando discurre sobre el conocimiento requerido para que la ley pueda obligar, fija ya el principio de una solución más amplia y más humana. Más humana se revela también en el siglo XIV la tendencia de algunos que se contentan con una certeza moral en sentido amplio (Gerson), o con una mayor probabilidad (Nider, San Antonino).

Más amplio aún se revela el espíritu de la escuela de Salamanca, por obra de Francisco de Vitoria y sobre todo de Bartolomé Medina, el primero en exponer y defender expresamente los derechos de la libertad, incluso en contradicción con una ley por la cual militen motivos más fuertes (probabilismo).

La tesis de Medina, aun cuando suscitó una opinión muy favorable, no fué exenta de críticas y éstas fueron haciéndose cada vez más acres, tomando motivo del excesivo benignismo, con el cual la interpretaron algunos o se sirvieron de ella, sutilizando al máximo sobre el concepto de probabilidad o reduciéndolo a un simple cálculo numérico de nombres y autoridades (laxismo). Pero, mientras que algunos se limitaron a condenar semejantes excesos, otros sobrepasando los límites, envolvieron en su crítica aun a los autores más moderados, llegando a posiciones extremas (tuciorismo absoluto), que la Iglesia hubo de rechazar, lo mismo que habia hecho en relación con la actitud laxista de los otros.

De aquí el origen de los diversos sistemas que se desenvuelven entre estas dos posiciones extremas: el tuciorismo y el laxismo.

El *tuciorismo* absoluto proclama la necesidad de seguir siempre el camino más seguro, incluso cuando los motivos contrarios a la existencia de un precepto determinado gocen de la máxima probabilidad (Sinnich). Condenado por Alejandro VIII (a. 1690), para escapar a la condenación, cayó en el *tuciorismo mitigado* (Opstraet, Steyaert, Gerdil) que, si bien se apoya en la misma preocupación de evitar el peligro de cualquier infracción, aunque sea material, de la ley, permite sin embargo seguir en la duda la libertad, cuando los motivos que militan en su favor sean realmente probabilísimos.

Mucho más moderado y más humano, el *probabiliorismo* se contenta con que estos motivos sean sólo más probables, pero exige igualmente esta mayor probabilidad, debiendo adecuarse la norma ética a la norma lógica por lo cual, cuando falta la certeza, el entendimiento no puede razonablemente adherirse a la proposición que parezca menos vero-

símil (Gonet, Bossuet, Tirso González y la mayor parte de los dominicos modernos).

El *equiprobabilismo*, en tanto que concuerda con el sistema precedente en juzgar moralmente cierta la opinión sostenida por razones más probables, recurre por otra parte al principio jurídico de la posesión en el caso de que las dos opiniones, la una favorable a la libertad y la otra a la ley, se equilibren (Gousset, D'Annibale, Tanquerey y en general los Redentoristas).

Sobre fundamentos totalmente diversos se mueve el nuevo sistema, llamado *de compensación*, o también *sistema de la prudencia cristiana* (Laloux, Manier, Potton, Prümmer), el cual, comparando el grado de obligación de la ley con el grado de conocimiento que se tiene de la misma, exige que el peligro de una posible infracción de la ley sea compensado y justificado por motivos proporcionados.

Por el contrario, el *probabilismo* puro, rechazando cualquier cálculo y prescindiendo de toda confrontación, está siempre por la libertad, siempre que existan graves motivos contra la existencia o el ámbito de un vínculo moral, que no esté ligado con la necesidad de alcanzar un fin determinado (Medina, Reiffenstuel, Goepfert, Bouquillon y casi todos los teólogos de la Compañía de Jesús).

El *laxismo*, como sistema, no fué profesado jamás por ninguno: es sólo la degeneración práctica del probabilismo, interpretado y aplicado con excesivo benignismo que, preocupado por reducir al máximo los vínculos morales, prefiere a la diligente investigación una más cómoda ignorancia y trató de revestir de los colores de la probabilidad las más absurdas y ridículas opiniones (Caramuel, J. Sánchez, Moya, etc.).

3. Breve examen crítico. - En el tuciorismo va implícita una sobrevaloración de la capacidad racional del hombre y se presupone una concepción equivocada del orden ético: la complejidad de los elementos éticos propios de la actividad humana y la profunda riqueza psicológica de la misma no permiten las más de las veces alcanzar en la investigación relativa a su moralidad la certeza absoluta que excluya cualquier posibilidad de errar. Por lo tanto, el error, cuando se verifica, no puede ser imputado moralmente al hombre, sino que queda fuera del orden ético, lo mismo que la infracción material de la ley que depende de él queda al margen del mismo orden.

Este juicio vale no sólo para el tuciorismo absoluto, sino también para el mitigado e igualmente para los demás sistemas apoyados en el mismo presupuesto.

No es tampoco cierto, como afirman los fautores del probabilismo, que en la duda se haya de aceptar la opinión que aparece más verosímil, así como no es tampoco necesario, para conformarse practicamente a la opinión menos probable favorable a la ley, determinarla teóricamente. Por otra parte, la mayor verosimilitud no es criterio de mayor verdad, ni vale para destruir el valor de los motivos opuestos, los cuales hacen que el vínculo quede dudoso y por lo tanto prácticamente nulo.

Recurrir al principio de la posesión significa querer traducir al campo ético una norma jurídica, que no tiene valor mas que en la hipótesis de una posesión cierta en contraste con un derecho dudoso; mientras que donde la duda se manifiesta en torno a la existencia de la ley no se puede hablar nunca de una posesión cierta de parte de la misma, ni siquiera en el caso en que ella precedentemente haya obligado.

Igualmente no se ve cómo puede traducirse a este campo el principio de la compensación, aplicable sólo a aquellos casos, en los que el mal es previsto únicamente como un resultado accidental de la operosidad propia. En cambio, en la duda la infracción hipotética de la ley está ligada ontológicamente a la misma actividad que se realiza, siendo inmanente en ella; de suerte que no es sólo permitida, sino activamente aceptada por el sujeto operante, y habrá de serle imputada siempre a él si se piensa que para semejante infracción existe realmente una imputabilidad moral.

Para evitar una dificultad tan grave será preciso distinguir necesariamente el orden ontológico del orden moral: sólo así podrá decirse que la violación del primero no arrastra necesariamente tras de sí la infracción del segundo en la duda acerca de la existencia o ámbito de la ley. Pero admitir este principio quiere decir aceptar el punto de vista propio del probabilismo.

4. Los principios del probabilismo. - *a*) En la duda positiva y prudente acerca de la existencia o ámbito de un precepto determinado, no es ilícito seguir en la práctica la opinión favorable a la libertad, incluso cuando la opinión opuesta, más rígida, está sostenida por motivos más graves, siempre que en confrontación con ésta la primera conserve aún su probabilidad. En efecto, la duda no revela la existencia de la ley; de suerte que ésta,

aunque exista, permanece extraña al sujeto y no vincula su conciencia. Ésta no se encuentra ligada por los principios reflejos de los sistemas rígidos, dado que tampoco ellos se presentan con los signos de la certeza. De manera que a no ser que se quiera caer en el tuciorismo no se puede impedir el estar por la libertad.

b) No ocurre lo mismo cuando la duda es acerca de la necesidad de un medio que se manifiesta como probablemente indispensable para la consecución de un fin determinado igualmente necesario: porque en este caso la prudencia quiere que se siga el camino más puro.

En efecto, no se trata en estos casos de simple honestidad de la acción, la cual depende próximamente de nuestra razón y conciencia; sino que se trata del valor de la acción misma o de una *conditio sine qua non* para el logro de un fin, todo lo cual no depende de nosotros, no pudiendo nuestra apreciación cambiar la naturaleza de las cosas. Así, en la duda de que la fe explícita en los misterios de la Trinidad y de la Encarnación constituya un medio necesario para la salvación eterna, no se puede descuidar su enseñanza antes de la colación del bautismo o de la administración de la penitencia.

Del mismo modo el infiel o el hereje que comienzan a dudar de la verdad de su situación religiosa no pueden suspender la investigación, apoyándose solamente en la pretendida probabilidad de sus opiniones. Así peca el que conseguida la verdadera fe suspende simplemente su juicio sobre una verdad que se le propone para creer, porque la suspensión es contra la obligación de hacer un acto de fe y si la duda es pertinaz se convierte en hereje (can. 1325).

c) Lo mismo se ha de decir, cuando la duda positiva versa sobre un hecho que condiciona el cumplimiento de una ley cierta; porque en este caso también la certeza del precepto implica el deber de la elección del medio más seguro. La duda relativa a la existencia de la ley influye en el mismo vínculo, que no puede hacerse moral si no es mediante la conciencia adquirida de él; mientras que en la duda relativa a un hecho no influye en la naturaleza del mismo ni por lo tanto hace cierto el cumplimiento de la ley.

Por lo tanto, la ley de la caridad exige que se procure uno a sí mismo y a los demás el bautismo cierto: la ley de la religión a la cual se añade con frecuencia el deber de la caridad o de la justicia, prohibe en líneas generales, exponer los sacramentos al peligro de nulidad; así como la justicia exige que se satisfaga de una manera segura a los derechos de los demás.

Pero donde el hecho condiciona la misma obligación, la duda de hecho se resuelve de suyo en duda de derecho, viniendo a faltar con ello la certeza acerca de la existencia del vínculo moral.

e) Finalmente, en el caso de que la duda de hecho sea negativa, ésta no podrá debilitar razonablemente la certeza moral adquirida anteriormente; certeza que en relación con las acciones humanas toma vida a veces de esta misma presunción. Por esto se suele decir que en la duda se ha de juzgar conforme a las contingencias ordinarias *(in dubio iudicandum est ex ordinarie contingentibus)*, que en la duda negativa acerca de la existencia de un hecho determinado, éste no se puede presumir *(factum non præsumitur sed probandum est)*, en cambio, que cuando se está cierto del hecho es preciso presumir que ha sido puesto válidamente *(in dubio standum est pro valore actus)*, etc.

Pero si en relación con un hecho determinado no existe ningún principio que haga de algún modo cierta la solución de la duda, o sea, si ésta, como se suele decir, es totalmente negativa, la solución será diversa según la diversa función que el hecho realiza en orden a la ley: si él, en efecto, condiciona una prohibición determinada, ésta en la duda no se mantiene (p. ej., no es ilícito comulgar en la duda de haber quebrantado el ayuno eucarístico); en cambio, si la ley impone una acción particular y presupone una condición determinada para una facultad que ella concede, la duda negativa relativa al cumplimiento del precepto o a la verificación de la condición requerida debe resolverse en sentido tuciorista. *Pal.*

BIBL. — J. de Blic, *Probabilisme*, en DAFC, II, 301-340; T. Richard, *Le probabilisme morale et la philosophie*, París, 1922; F. Delerne, *Le système morale de St. Alphonse de Liguori. Étude historique et philosophique*, St. Étienne, 1929; T. Richard, *Études de théologie morale* (2: de la probabilité à la certitude pratique), París, 1933; P. Eugène, *Autour de S. Antonine. La conscience morale à cinq siècles de distance*, en *Rev. thom.*, 18 (1935), 629-652; F. de La-Cot, *Los sistemas de moral*, en *Estudios Franciscanos* (1915), 321-326; L. Rodrigo, *De relatione inter probabilismum iuridicum... et probabilismum moralem*, en *Miscelánea Comillas*, 1 (1942), 85; T. Ordanoz, *La conciencia moral en Sto. Tomás y los sistemas morales*, en *Ciencia Tomista* (1952), 529-576; L. Rodrigo, *De historia, exordiis et vicibus probabilismi moralis*, en *Miscelánea Comillas*, 1 (1953), 53-120.

SISTEMA NERVIOSO VEGETATIVO. — 1. INTRODUCCIÓN. - Las múltiples y complejas funciones biológicas del hombre se desarrollan en dos direcciones diversas: la una tiene el fin de poner al individuo en relación con el ambiente (vida de relación o vida animal); la otra tiende a garantizar al organismo una eficaz actividad de cada órgano así como una mutua coordinación funcional de los mismos órganos para el mejor mantenimiento y ejercicio de los procesos vitales internos. Este segundo grupo de actividad constituye la vida vegetativa que podemos definir como «el conjunto de las funciones que tienen el fin de asegurar al individuo las condiciones vitales internas más favorables».

La parte del sistema nervioso que preside el funcionamiento armónico de la vida de relación toma su nombre precisamente del sistema nervioso de relación (y de él se habla extensamente en la voz *Funcionalidad cerebral*); la parte restante que gobierna la actividad armónica de la vida vegetativa se denomina s. nervioso vegetativo. Los dos sistemas se completan mutuamente y concurren ambos indisolublemente al desarrollo de la vida somatopsíquica.

2. NOCIONES DE ANATOMÍA Y DE FISIOLOGÍA. El s. nervioso vegetativo se puede dividir en tres partes anatomofuncionales.

A) *El ortosimpático* (o simpático propiamente dicho) tiene sus estaciones centrales diseminadas desde el bulbo a la medula lumbar y ligadas a la cadena de ganglios simpáticos que flanquea la columna vertebral. De esta cadena parten numerosísimas fibras en dirección a las vísceras y a los tejidos periféricos, donde entran en conexión con especiales redes nerviosas, ricas en pequeños ganglios, llamadas *plexos*, de donde emanan otras fibras vegetativas que dan lugar a nuevos plexos.

El ortosimpático favorece la dilatación de la pupila, la actividad del tiroides, de la prehipófisis, de la glándula medular suprarrenal, excita el corazón y la vasoconstricción, inhibe la secreción lacrimal, salivar, gastrointestinal, biliar, pancreática, relaja la musculatura bronquial, gastroentérica, vesicular, sexual y en general el tono de los músculos estriados, estimula la pilomoción, etc.

B) *El parasimpático* (o sistema vagal) consta de centros diseminados desde el mesencéfalo a la medula sacral, de los cuales parten fibras mesencefálicas (destinadas a la contracción del iris y del cristalino), bulbares (para la estimulación de las glándulas lacrimales y salivares y para la vasodilatación de la cabeza), cérvicolumbares (para la inhibición pilomotora y para la vasodilatación del tronco y de los miembros), sacrales (que constituyen el *nervio pélvico* empleado en la vasodilatación de la pelvis, en la contracción de la musculatura vesicular y sexual, etc.). El principal constitutivo del parasimpático es el nervio vago de origen bulbar y que tiene una acción cardiomoderadora, broncoconstrictora, estimuladora del tubo digestivo y de los riñones, etc.

Las fibras parasimpáticas a su vez dan origen a muchos plexos, viniendo a mezclarse en cierto modo con las fibras ortosimpáticas.

C) *El metasimpático* es una fina retícula nerviosa que envuelve todo tejido y penetra con sus terminaciones en todos los órganos. Está provisto de una relativa autonomía y participa de modo diverso de la naturaleza tanto del orto como del parasimpático, cuyas ramificaciones terminales le transmiten sus respectivas influencias. Todo el organismo se encuentra así saturado de elementos neurovegetativos, los cuales regulan en todo momento sea directamente con impulsos nerviosos, sea con impulsos químicos (hormónicos y humorales), la actividad de todo órgano y las múltiples correlaciones interorgánicas. Esta regulación sucede gracias al armónico sinergismo de todos los componentes neuroendocrinos, los cuales se agrupan esquemáticamente en dos grupos de distintas funciones: el primero (nacido del ortosimpático, comprende entre otros el tiroides y la glándula medular suprarrenal) es el acelerador del recambio, el propulsor del catabolismo; el otro (cuyo centro es el parasimpático, el páncreas endocrino, la corteza suprarrenal, etcétera) es el retardador, el ahorrador de energía, el promotor del anabolismo. Entre estos dos grupos —o secciones— no existe sin embargo un antagonismo mecánico y fijo, sino más bien un sinérgico alternarse de las respectivas actividades en expresa relación con las múltiples y continuamente mudables exigencias biológicas del organismo.

Las diferentes actividades —neurovegetativas, hormónicas y humorales— son coordenadas por el *hipotálamo:* porción del diencéfalo que íntimamente unida a la hipófisis toma el nombre de región *diencéfalohipofisaria* (v. *Hipófisis*). Los centros hipotalámicos posteriores, retropituitarios, tienen una función preferentemente ortosimpática; en los medianos y anteriores prevalece la parasimpática. En su conjunto la región diencéfalo-

hipofisaria constituye el regulador supremo de toda la vida vegetativa y por sus mismas relaciones con el tálamo y con la corteza cerebral representa el eslabón principal entre la vida vegetativa y la vida de relación, la central de los ritmos biológicos (vigilia-sueño, etcétera) y de los procesos instintivoafectivos.

3. Datos clínicos. - Dos son las propiedades fundamentales del s. nervioso vegetativo: el tono (que corresponde a su acción continua, constante y enérgica) y la excitabilidad (o sea, su facultad de reaccionar a los diversos estímulos). Definiremos por lo tanto como *ortosimpáticotónicos*, *parasimpáticotónicos* o *anfotónicos* a aquellos sujetos en los que prevalece respectivamente la actividad tónica del ortosimpático, del parasimpático o de ambas secciones neurovegetativas; cuando estas acciones tónicas son anormalmente fuertes o por el contrario insuficientes (y en ambos casos estamos ya en el terreno de la patología) hablaremos de *hipertonía* o viceversa de *hipotonía*, de una u otra sección. En otras condiciones morbosas habremos de hablar por el contrario de *hiperestesia* (o de hiperexcitabilidad o de debilidad irritable) de esta o de aquella sección neurovegetativa o de ambas, como también podrá ocurrir una condición, también patológica, de *hipoestesia* (o hipoexcitabilidad o torpor). Recordemos finalmente que dichas variaciones del tono o de la excitabilidad raramente interesan a una sección vegetativa; por lo general se trata de variaciones regionales que en ciertos casos determinan reacciones complicadas y hasta manifestaciones contradictorias.

Para ofrecer un cuadro, aunque sólo sea aproximativo, de los principales desequilibrios neurovegetativos constitucionales, resumimos de Pende los siguientes datos:

Hipertonía ortosimpática. Sujeto flaco, de tipo longilineoesténico, de músculos veloces, taquipsíquico, agresivo, hipertenso, con inhibiciones del tono y de la sexualidad.

Hipertonía parasimpática. Individuo brevilineoesténico, adiposo, de músculos tónicos, fuertes, resistentes, de secreciones abundantes, voraz, bradipsíquico, hipotenso, tendente a la vasodilatación, a la hiperperistalsis, bradicárdico, con acentuación sexual.

Hiperestesia ortosimpática. Fáciles crisis de exaltada excitabilidad del ortosimpático (acidósicas, angiospásticas, hipertérmicas, hiperglicémicas, hipertensivas, taquicárdicas, etc.) con contrataques en sentido opuesto.

Hiperestesia parasimpática. Crisis alcalósicas, cenestopáticas, hipersecretorias, espasmófilas, alérgicas, meteoropáticas, hipoglicémicas extrasistólicas, etc., de hiperescitabilidad del parasimpático, con fáciles contraataques en sentido opuesto.

4. Notas morales. - Creemos superfluo detenernos en ilustrar los numerosos síndromes dependientes de una u otra de las deficiencias o anormalidades de las distintas porciones neurovegetativas. Bástenos señalar en general a fin sobre todo de dar una idea, aunque sea ligera, de la importancia del s. nervioso vegetativo, que con frecuencia se le invoca para justificar las más dispares enfermedades somatopsíquicas. Desde un punto de vista más estrictamente ético recordaremos que todo desequilibrio psicoafectivo repercute en el funcionamiento normal del s. nervioso vegetativo y que por otra parte toda disfunción neurovegetativa tiene más o menos importantes resonancias en la esfera psíquica, sea por turbar el bienestar interior (cenestesia), sea por deprimir o excitar —según los casos y las formas morbosas— la afectividad y la misma zona superior de las facultades intelectivas. El antiguo adagio: mente sana en cuerpo sano *(mens sana in corpore sano)* encuentra su explicación en las correlaciones psicovegetativas que hemos tratado de ilustrar sumariamente en las líneas que preceden. Es, por lo tanto, principal función del sagaz educador dirigir su atención (mediante el auxilio de un médico experto) al s. nervioso vegetativo cada vez que se dé cuenta de anomalías, desviaciones y claudicaciones en la conducta o en el psiquismo de los jóvenes que le sean confiados. Las mismas tentativas de corrección de las malas tendencias individuales serán más eficaces si a las exhortaciones y a otras normas educativas se asocian las curas que la medicina constitucionalista ha descubierto para mejorar el funcionamiento neurovegetativo de los sujetos.

Esta tarea es muy difícil, porque las deformaciones y las perversiones neuropsíquicas y neurovegetativas suelen derivarse de alteraciones con frecuencia sutiles, pero siempre profundas, de la constitución del individuo. No obstante, convendrá saber que la excesiva irritabilidad o la hiperemotividad, los desahogos fóbicos, ansiosos o distímicos, el buen humor o la depresión habitual, la hiper o la hiposexualidad, la hipocondría o el histerismo, y hasta las tendencias al robo y a la mentira o las agresivas, etc., pueden ser producidas o favorecidas por los citados desequilibrios neurovegetativos constitucionales. En realidad

este conocimiento nos da las armas para una lucha más eficaz en que el ejercicio de la voluntad y el de la piedad puedan ser ventajosamente completados con los auxilios terapéuticos oportunos. *Riz.*

BIBL. — N. PENDE, *Lezioni di patologia medica funzionale*, Roma, 1949; E. BOGANELLI. *Cuerpo y espíritu*, Madrid, 1953.

SOBERBIA. — 1. NATURALEZA. - La s. consiste en sentir, en desacuerdo con la realidad, altamente de sí mismo. La s. es esencialmente un acto o una disposición de la voluntad en cuya base se encuentra siempre una sobrevaloración de sí mismo.

2. GRADOS. - De cuatro modos se puede sobrepasar la justa medida en la estima propia: *a*) deleitándose en las cualidades propias, como si Dios no fuese su autor y dueño, o en las acciones propias, como si nuestras buenas obras no fuesen ante todo el resultado de la acción divina en nosotros; *b*) estimando como debido a nuestros propios méritos lo que no es más que don de Dios; *c*) no considerando los defectos propios y atribuyéndose cualidades que no se poseen o exagerando las dotes propias; *d*) prefiriéndose a los demás o despreciando a los otros en los que se ven sólo defectos a menudo engrandecidos.

3. MORALIDAD. - La s. llevada hasta el punto de no querer reconocer que todo lo hemos recibido gratuitamente de Dios y no querer someterse a Dios o a sus representantes es una culpa gravísima: fué el pecado de Satanás y de nuestros primeros padres; es también el pecado de los que rehusan someterse a la autoridad de la Iglesia o aceptar la interpretación tradicional de los dogmas. La s. no llevada a este extremo es de suyo pecado venial: es, sin embargo, culpa mortal cuando se está dispuesto a pecar mortalmente con tal de elevar su propia persona o cuando la s. nos lleva a juicios, palabras o acciones gravemente pecaminosas.

4. EFECTOS. - No todos los pecados son pecados de orgullo; la s., sin embargo, puede llevar a cometer alguna culpa: por esta razón se llama madre de todos los pecados. Sin embargo, hay culpas que se derivan casi necesariamente de la s., a saber: la presunción, la ambición y la vanagloria.

a) La *presunción* consiste en atentar con las fuerzas propias cosas superiores a ellas. De suyo es pecado venial. Es culpa grave: cuando procede de un error culpable en la fe; cuando ocasiona un daño notable al prójimo; cuando causa un grave peligro de ocasionar este daño, como si se acepta o se ejercita un oficio, sin las aptitudes debidas; cuando expone a grave peligro de pecar mortalmente de cualquier otro modo.

b) La *ambición* consiste en la desordenada codicia y busca de las dignidades y de los honores, o sea, en apetecer dignidades y honores inmerecidos o en buscar por sí mismas o por vanagloria dignidades y honores aunque no sean inmerecidas (ya que las dignidades y honores no son más que subsidios y medios para santificar el alma y para hacer bien a los demás, por lo que no pueden ser amadas y queridas más que en cuanto tales). De suyo la ambición es pecado venial. Se hace culpa grave: cuando se está dispuesto a pecar mortalmente con tal de obtener cualquier dignidad u honor o cuando se pretenden dignidades y honores con daño serio para la justicia o para la caridad o con medios gravemente ilícitos.

c) La *vanagloria* o vanidad es la apetencia y busca inmoderada de la estima y de las alabanzas ajenas. En esta materia se excede: buscando la gloria por sí misma; queriendo ser estimados y alabados por motivos inexistentes o por cosas que no merecen gloria o que no merecen tanta gloria; buscando la gloria por parte de aquellos cuyo juicio no tiene valor ninguno; queriendo ser estimados y alabados por alguna cualidad o acción, como si fuésemos sus principales autores, cuando todos los bienes nos vienen de Dios. De suyo la vanagloria es pecado venial. Es pecado grave: cuando se está dispuesto a pecar mortalmente con tal de ser honrado; cuando se busca la propia gloria con grave perjuicio para el prójimo; cuando se quiere ser estimado y alabado por una cosa gravemente culpable.

Hay un deseo de ser estimado que no es desorden moral: el que desea que sus dotes sean conocidas para que Dios sea glorificado en ellas o para que se aumente la posibilidad de hacer el bien de suyo no peca; sin embargo, este deseo puede constituir un peligro de caer en la vanagloria.

La vanagloria es causa de otros defectos que son como sus manifestaciones: se habla de sí mismo, de la propia familia, de las acciones propias con la mira de hacerse estimar; se busca la manera de llamar la atención con el modo de obrar, con el lujo, con la ostentación, con las originalidades; se simulan las apariencias de la virtud sin darse la menor molestia para adquirirla.

trema necesidad a él corresponde procurarlo. Para la marcha de sus asuntos el Estado puede participar en la vida económica. Pero injerirse en la totalidad de la vida económica es una injusticia. La única razón de la s. es el postulado del bien común, pero la s. representa un caso excepcional, un medio extremo destinado siempre a revigorizar la sana propiedad privada. La s. de algún ramo de la economía puede admitirse: *a*) si alguna empresa no corresponde al interés y a las necesidades del pueblo; *b*) si la situación financiera del Estado requiere esta transferencia a la propiedad estatal; *c*) si en general lo requiere el bienestar común.

Todas las grandes empresas de utilidad común son regidas mejor por la administración pública que por la privada (transporte, electricidad, agua, gas, etc.). Las fuentes naturales de energía (del subsuelo), indispensables para toda clase de industria, son de tal importancia que es necesario para la comunidad asegurarse su posesión contra el monopolio capitalista de los particulares. Lo mismo se pudiera decir de las grandes bancas, que por medio de un preponderante interés de adquisición del capital privado representan un poderoso monopolio capitalista del crédito. Además en la gran industria y en el gran comercio, si todos los demás medios se muestran ineficaces para eliminar los monopolios privados, se puede recurrir a la s.

Se ha de rechazar, pues, la doctrina y la práctica comunista de una s. integral y de un Estado totalitario, que necesariamente la sigue, de una burocracia omnipotente y de la proletarización general, último resultado de la s. Pero se ha de rechazar también la concepción del liberalismo de absoluta libertad de disfrute y de desenfrenada concurrencia, que conduce necesariamente a la formación de monopolios capitalistas privados. La s., por lo tanto, ha de ser actuada sólo por motivos reales de necesidad económica, esto es, para defender las pequeñas propiedades, aumentar los propietarios sanos, hacer económica, política y socialmente libres a los hombres. V. también *Planismo*. *Per*.

BIBL. — BATTARA, *Socializzazione delle industrie monopolistiche*, Roma, 1945 (desde el punto de vista socialista); *Lineamenti di una politica economica liberale*, Roma, 1945 (desde el punto de vista liberal); para la tesis católica, v. F. VITO, *L'Economia al servizio dell'uomo*, Milano, 1945; cfr. además H. SESMAT, *La sécurité moderne*, París, 1944; G. GUNDLACH, *De socialisationis consiliis pro vita œconomica*, en *Gregorianum*, 25 (1944), 229-234; J. LECLERQ, *Propriété et nationalisation*, Amberes, 1946; J. DENNINE, *Le Saint-Siège et la nationalisation des entreprises*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 2 (1947), 405-407.

SOCIEDAD. — 1. NATURALEZA. - Sobre la naturaleza de la s. los autores católicos, sin estar completamente de acuerdo, se encuentran sin embargo unánimes en lo que es esencial.

Éstos niegan a la s. el carácter de un ser existente en sí y por sí y totalmente trascendente en relación con los individuos. Pero admiten que la s. no es sólo y simplemente el conjunto de los individuos que son sus miembros.

Esta doble afirmación es capital. Ésta es la que divide radicalmente la posición católica de los sistemas individualistas y totalitarios: los unos quitan a la s. toda realidad propia, los otros por el contrario hacen de la s. un absoluto. Entre estas dos concepciones, la doctrina católica ocupa un puesto medio. Ella ve en la s. un ser nuevo en relación con los individuos; una realidad ontológicamente distinta, que tiene su unidad: una unidad de orden, y al mismo tiempo un ser esencialmente relativo, ya que no existe sino en las personas que lo componen.

La s., por tener la función de promover el bien común, lleva consigo indiscutiblemente sus prerrogativas. Todo lo que ella exige en nombre de su misión, lo pide en nombre de un bien que trasciende el bien propio de los individuos. Puede por lo tanto exigir que éstos le sacrifiquen sus ventajas personales. Todo esto es un hecho normal, porque los individuos son miembros de un cuerpo social y el bien del todo tiene preferencia sobre el bien de la parte.

Por otra parte, si el destino del hombre implica la búsqueda de un bien estrictamente individual, que tenga un valor absoluto y que reclame la plena disposición de sí mismo, la s. no puede menos de respetar sin restricción y favorecer, según sus propios medios, el esfuerzo de los individuos por alcanzar este bien; en caso contrario dejaría de servir al bien de la naturaleza humana. Ésta es exactamente la actitud que debe adoptar respecto del destino eterno y sobrenatural de los individuos.

En este dominio la trascendencia de la persona humana, es decir, de todo individuo concreto, se afirma rigurosamente, y queda limitado el poder de la s. Por el contrario, en el plano de las realizaciones temporales, la perspectiva es diversa, la jerarquía de los valores se manifiesta en orden inverso. Y no es menos cierto que en este dominio la actitud de la s. está dictada enteramente por fines personalistas.

En efecto, si el destino de la persona humana implica, además de la busqueda de un bien estrictamente individual, la prosecucion de un bien esencialmente social y común a todos los hombres, favorecer este bien común es servir a la colectividad de los individuos, y servir igualmente a la persona individual, que en cuanto miembro de la s. participa del bien de la colectividad.

2. FIN DE LA VIDA SOCIAL. - La felicidad de la comunidad y de cada uno de los hombres, en cuanto que son miembros de tal comunidad es el fin de la organización social. Solamente con la colaboración es posible obtener algunos bienes particulares necesarios al desarrollo pleno del hombre.

Los operarios del bien común, en efecto, son todos los miembros de la colectividad, los seres inteligentes reunidos en comunión de intentos y en fusión de voluntad, dirigida al mismo fin: su consecución pone en movimiento las energías físicas y espirituales de los sujetos, los cuales entregan su contribución al tesoro común.

El impulso de solidaridad es estimulado, en efecto, por las necesidades impelentes de la vida humana, que cada uno trata de satisfacer, colaborando por su parte a la creación de las condiciones favorables a este fin. El bien que de aquí resulta es un efecto colectivo y pertenece a cada uno de los miembros, que posee el derecho inalienable de participar de él en la medida en que concurrió a crearlo.

3. CONCEPTO SINTÉTICO DE LA S. - Después de cuanto llevamos expuesto no es difícil entender el concepto de la s., que es una unidad de orden entre los hombres para la consecución de un fin cierto y común que se ha de alcanzar con medios comunes. Es evidente que son cuatro sus elementos constitutivos: fin común, pluralidad de miembros, medios necesarios, unidad bajo la autoridad.

El principal y el más eminente de éstos es el elemento *fin*, que determina la naturaleza de la s. (espiritual o temporal, pública o privada, etc.), el poder, o sea, el derecho a los medios, según la jerarquía de los bienes, y las relaciones con las demás s.

Del fin depende por lo tanto el estado jurídico de la s. La s. puede ser *libre* o *necesaria*, según que los súbditos sean libres para adherirse a ella o se vean obligados por necesidad natural o por la voluntad positiva de Dios; *perfecta* o *imperfecta:* la primera persigue un fin concreto y goza de plenos derechos en su orden propio, la segunda un fin humano, incompleto y por consiguiente se encuentra limitada también en sus derechos.

4. LAS DOS S. PERFECTAS. - Dos son las s. perfectas, esto es, supremas e independientes, la Iglesia y el Estado, s. eclesiástica y s. civil: la una es de derecho natural, el Estado, en cuanto la requiere la misma naturaleza del hombre; en cambio, la otra depende de la voluntad positiva de Dios y es la Iglesia.

5. OBLIGACIONES DE JUSTICIA LEGAL Y DISTRIBUTIVA. - La s. está ligada con los individuos por obligaciones particulares que se resumen principalmente en obligaciones de justicia distributiva: dar a cada uno lo suyo según la proporción debida. Está ligada igualmente por derechos particulares que se resumen también en las obligaciones de justicia legal de los ciudadanos para con la sociedad. Esto vale tanto para la Iglesia como para el Estado. V. también *Asociación (Derecho de)* y *Estado (sociedad civil)*. *Pal.*

BIBL. — LEÓN XIII, *Immortale Dei*, 1 noviembre 1885; Pío XI, *Divini Redemptoris*, 19 marzo 1937; Pío XII, *Summi Pontificatus*, 20 octubre 1939; F. SUÁREZ, *De legibus ac de Deo legislatore*; V. CATHREIN, *Philosophia moralis*, Barcelona, 1945; TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma, 1928; I. M. GÜENECHEA, *Principia iuris politici*, Roma, 1938; A. BRUCCULERI, *Lo stato e l'individuo*, Roma, 1938; D. DEL BO, *Il bene comune*, Firenze, 1942; A. MESSINEO, *Monismo sociale e persona umana*, Roma, 1943; P. PAVAN, *La vita sociale nei documenti pontifici*, Milano, 1945; A. PANFANI, *Summula sociale*, Roma, 1945; L. STURZO, *La società: sua natura e sue leggi*, Bergamo, 1942; J. MARITAIN, *L'homme et l'état*, París, 1953; P. PAVAN, *L'ordine sociale*, Torino, 1953; J. ASPIAZU, *El Estado católico*, Madrid, 1939; F. SEGARRA, *Iglesia y Estado*, Barcelona, 1953.

SOCIEDAD ANÓNIMA. — 1. NOCIÓN. - Es la forma más difundida de asociación de capitales. Tuvo su origen en Holanda en el s. XVII para hacer frente a las necesidades crecientes de capital para el desarrollo de las empresas mercantiles y manufactureras. Característica de esta forma de sociedad es la división del capital en cuotas de valor mínimo, llamadas acciones, que pueden ser suscritas y adquiridas en número variable. Los poseedores de las acciones (accionistas) participan en proporción al número de las acciones poseídas en el reparto de las utilidades realizadas por la empresa (dividendos). La responsabilidad y riesgos se limitan al capital invertido a diferencia de otras formas de sociedad (de donde la calificación de *limited* atribuida por la ley inglesa a todas las sociedades por acciones).

La s. conduce también fácilmente a la dureza de corazón y a la intransigencia para con los demás que son ásperamente criticados por los soberbios. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, X, Torino, 1938, p. 177-203; XII, Torino, 1939, p. 189-205; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1930, n. 820-843; A. MEYNARD, *La vida espiritual*, Barcelona, 1908, n. 45-46; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 439 ss.; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 427-434, 509-517.

SOBRIEDAD. — 1. NATURALEZA. - La s. entendida en sentido amplio consiste en conservar la justa medida en cualquier cosa deleitable; en sentido estricto es la moderación en el uso de las bebidas alcohólicas. Esta moderación que ampara de un modo muy especial la dignidad humana y cristiana, es parte de la virtud de la templanza (v.).

2. MEDIDA. - El uso de las bebidas espirituosas no es de suyo ilícito; el mismo S. Pablo escribe a su discípulo Timoteo: no bebas solamente agua, sino usa de un poco de vino a causa de tu estómago y de tus frecuentes indisposiciones (I Tim., 5, 23). Pero en el uso de las bebidas alcohólicas se requiere moderación, tanto más que pueden privar del uso de la razón y hasta de la recta intención (v. *Templanza*). Las privaciones voluntarias en el uso de estas bebidas por espíritu de mortificación y por dar buen ejemplo son cosa muy laudable. Más aún, hay casos en que la total abstinencia de bebidas embriagantes es necesaria para evitar excesos: así cuando se ha heredado una fuerte propensión a las bebidas espirituosas y cuando con su uso abusivo se han contraído hábitos inveterados de alcoholismo.

3. PECADOS CONTRARIOS. - Se puede pecar contra la s. por exceso, o sea, traspasando la justa medida en el uso de las bebidas espirituosas (v. *Gula*); se puede pecar también contra la s. por defecto, esto es, no haciendo uso de alguna bebida alcohólica, cuando el bien del cuerpo lo exige.

4. CUESTIONES RELACIONADAS. - Tienen analogía con las bebidas alcohólicas los llamados narcóticos, como la morfina, la cocaína, el opio. El uso de éstos, aunque de suyo no es ilícito, lo es sin embargo fácilmente a causa del peligro de contraer inclinaciones casi irresistibles, de dañar seriamente la salud propia, y de hacerse inepto para cualquier trabajo útil y productivo. En cuanto al empleo de estupefacientes con fines curativos es lícito siempre que se tomen las precauciones necesarias.

Son gravísimas las consecuencias del uso inmoderado de las bebidas alcohólicas en el bebedor y en su posteridad. El abuso de los llamados narcóticos tiene consecuencias aun más tremendas, ya que rápidamente crea una necesidad tan fuerte que para procurarse la droga el individuo no duda a veces ni siquiera ante el delito. La sustracción progresiva de cantidades cada vez mayores del narcótico a quien ha contraído este hábito es casi el único tratamiento que puede conducir a su curación. *Man.*

BIBL. — V. OBLET, *Gourmandise*, en DTC, VI, 1520-1525; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 461-463.

SOCIALIZACIÓN. — 1. NOCIÓN. - La s. en su sentido originario es la actuación del sistema económico socialista. Los socialistas se dividen en *revisionistas* o reformistas, que defienden una evolución natural a largo plazo, y *revolucionarios*, que quieren una renovación por medio de la fuerza. Estos últimos propugnan la supresión de la propiedad privada y del disfrute capitalista, la sustitución del mercado libre por una central de aprovisionamiento. Todo el proceso económico debiera pasar a manos de las entidades sociales; finalmente, el reparto de productos debiera hacerse según las necesidades. Entre las dos tendencias no hay diferencia esencial, las dos tienden al mismo fin: la abolición de la propiedad y la actuación de la economía socialista.

2. DISTINCIONES. - Según diversas construcciones teóricas se distinguen: a) la *sindicalización*, la cual no elimina la propiedad privada, sino que la transfiere de los actuales propietarios a los trabajadores; es una forma de s. que ha perdido ya todo apoyo; b) la *municipalización*, que existe cuando las empresas pasan a la propiedad del Municipio, que representa la unidad de la economía socializada; c) la *nacionalización* (o estatización), que existe cuando las empresas pasan a propiedad del Estado, que es su administrador; se ha de observar que la palabra nacionalización se da con cierta regularidad para diversos tipos de s.; d) la s., que es una noción más amplia de la nacionalización, se divide en s. *parcial* e *integral*, según que se pretenda la supresión absoluta de la propiedad privada y de la iniciativa privada o sólo sustraer del dominio privado ciertas empre-

sas para defender la esfera económica de la persona.

La s. se divide según el modo de gestión de las empresas socializadas: 1) en s. *cooperativa*, que se verifica por medio de la emancipación cooperativa del capital; 2) en *democratización económica*, que reconoce la indispensabilidad de los jefes de producción, pero somete su actividad a los organismos superiores de la economía nacional en interés de los trabajadores.

3. Expropiación y compensación. - Existe el hecho de que el Estado y el Municipio una vez enriquecidos fueron expropiados en la era del liberalismo. El Estado se quedó pobre, deudor, dependiente de los impuestos. Si hoy tiende a readquirir las posiciones económicas perdidas se trata de un fenómeno antiliberal, pero todavía no de socialismo. Tan equivocada es la afirmación de que sólo se justifique la economía privada, como la de que sólo se justifique la propiedad colectiva o estatal. El Estado tiene derecho a la propiedad, pero no hasta el punto de hacer desaparecer la propiedad privada por medio de la expropiación no justificada (s. caliente) o de agravarla tanto con los impuestos que la haga insostenible (s. fría). Existe además la llamada s. velada, la cual se verifica, p. ej., en el bloqueo de las viviendas y en la libre disposición de ella por parte del Estado o del Municipio.

En la cuestión de la s.-nacionalización es firme principio directivo de la doctrina social cristiana el cuidar del bien común, respetando la propiedad privada y su función social. Bajo este principio no hay nada que objetar a la justificada expropiación o s. De este modo nos encontramos también en pleno acuerdo con la vida real, social y económica.

4. La s. socialista. - Los socialistas por su parte, procediendo de un principio *a priori*, preestablecido ya desde hace un siglo, proclaman la expropiación y la s. como objetivo del orden económico socialista, sin considerar los hechos reales y las exigencias del bien común. La s. integral proclamada hace un siglo por los socialistas comenzó a actuarse después de la primera guerra mundial, cuando los socialistas empezaron a participar en los diversos países democráticos del poder político, promoviendo en distintas partes la s. de los ferrocarriles, minas, etc. Pero a partir de entonces se han hecho más prudentes y se han contentado con una s. gradual para no amenazar la existencia económica del país, aun manteniendo firme su objetivo de una s. integral. A decir verdad la s. es apoyada por la evolución de la economía de concentración y de monopolio de los últimos tiempos, así como por la interferencia cada vez más acentuada del Estado en la vida económica, especialmente durante la última crisis económica, el tiempo prebélico y postbélico. Todo tiende a la restricción de la propiedad privada y por esta razón no es de maravillar que dentro de los límites de las necesarias reformas de la propiedad haya coincidencias prácticas para la reforma propugnada por la escuela social católica y por la socialista. No obstante esta coincidencia, la diferencia entre ambas escuelas es fundamental: para los católicos la propiedad privada es la base del orden social y admiten la s. en tanto en cuanto lo requiere el bien común; en cambio, los socialistas no reconocen a la propiedad privada ninguna función social y tienden a abolirla. Éstos no se preguntan si existe derecho a la expropiación y a la abolición de la propiedad, sino sólo si existe la madurez en ciertas empresas para la s. y si es prácticamente prudente el hacerla. Para estos últimos a la s. parcial habrá de seguir necesariamente la s. integral. Lo mismo ocurre con la s. fría, medio preferido para vencer a los recalcitrantes. Los socialistas afirman que con la s. la sociedad se hace propietaria de los medios de producción. La frase es de doble sentido. Es evidente que no pueden todos disponer ni mandar sobre la economía socializada. Como el poder político se ejercita por medio de los diversos órganos legislativos y ejecutivos así en la economía centralizada un poder terrible se acumula en las manos de uno solo: y todo y todos vienen a depender de él.

Con la supresión de la propiedad privada desaparece la más fuerte garantía de las libertades personales, sociales y culturales.

5. La s. y la economía. - Las organizaciones sociales superiores deben suplir a las sociedades inferiores. Por lo tanto, la actuación inmediata del bienestar privado no corresponde a la sociedad, sino al individuo. El Estado debe garantizar el bien común, de modo que todo ciudadano, con su propia libertad y actividad, pueda encontrar su modo de vivir. Mediante la ordenación jurídica, particularmente mediante la ordenación de la propiedad, el Estado debe dirigir, proteger, vigilar el bien común y reprimir todo desorden. Debe velar para que no llegue a faltar lo suficiente para las necesidades al menos elementales (comida, vivienda, vestido), y en caso de ex-

La sociedad por acciones se llama anonima en cuanto que en sustancia no es una asociación de personas (como las cooperativas, las asociaciones de obreros, etc.), sino una asociación de capitales, en la que los propietarios, cuando las acciones son al portador, son desconocidos.

Los inconvenientes de carácter social derivados del abuso de esta característica en el enorme desarrollo logrado por las sociedades anónimas ha llevado a algunos legisladores a hacer obligatoria la nominalidad de las acciones.

2. Organización. - La sociedad por acciones está dirigida generalmente por un Consejo de Administración con un Presidente; a veces el Consejo confía la dirección efectiva a un Comité ejecutivo o a un Administrador delegado. El control de la administración es ejercitado por un Colegio de síndicos, nombrado por la Asamblea de accionistas. A pesar de los poderes de la Asamblea los accionistas de hecho no pueden, especialmente en las grandes sociedades, ejercitar ningún control eficaz, incluso por el hecho de que a veces la mayoría de las acciones se concentra en muy pocas manos (aun por medio de pactos especiales de sindicato) y es de aquí de donde salen los dirigentes efectivos de la sociedad.

3. Utilidades e inconvenientes. - Haciendo posible, mediante la concentración de capitales, colosales empresas, la sociedad por acciones ha determinado una verdadera y propia revolucion en la producción de las riquezas y ha sido factor preponderante del desarrollo de la economía moderna. Sin embargo, el sistema ha degenerado con frecuencia (sociedades en cadena, sociedades ficticias, *trusts*, *cartels*, etc.), obligando a los gobiernos a dictar normas y sanciones para evitar abusos.

Las sociedades anónimas en España se rigen por la ley de 17 de julio de 1951, que modificó la legislación antes vigente acomodando la reforma a las normas del derecho en otros países civilizados de mayor adelanto jurídico y más floreciente economía. Limítase la forma anónima a las sociedades de empresas de gran envergadura económica. Respétanse las sociedades anónimas de tipo familiar para negocios modestos arraigados en ciertas zonas de la península. Se impone con carácter obligatorio la forma anónima a todas las sociedades con un capital superior a los 5.000.000 de pesetas. Otras disposiciones se refieren a los administradores, derechos y deberes de los accionistas, el balance, causas de disolución de la sociedad, etc. *Tr.*

4. Notas morales. - La s. anónima es expresión típica de la economía capitalista: participa de sus virtudes y defectos (v. *Capitalismo*). Asocia capitales y no personas con preponderantes fines de lucro y en ocasiones de especulación. La formación de la sociedad es legítima; la anonimidad de las acciones disminuye sin embargo el sentido de la responsabilidad. Responde generalmente a una actividad productiva y también a una actividad de la mayor importancia. El beneficio por lo tanto en líneas generales es legítimo: la forma de actividad retribuida por él es en efecto digna de recomendación por el bien particular y general de la sociedad. Los grandes beneficios, sin embargo, logrados de las necesidades del público o mediante el monopolio de objetos necesarios, o de una artificial escasez del producto, o de una malsana especulación, son altamente reprobables y gravan la conciencia de quien los realiza. Hoy la s. anónima presenta un carácter de inferioridad moral y social frente a formas ya existentes (cooperativas) y a nuevas formas de asociación que tienen más en cuenta las exigencias del trabajo y realizan la colaboración de todos los factores de la producción. *Bau.*

BIBL. — C. Jannet, *Le capital, la speculation et la finance*, París, 1892; E. Barone, *Principi di economia politica*, Roma, 1906; L. Einaudi, *Corso di scienza della finanza*, Torino, 1920; C. Compe, *Le commerciali*, Milano, 1930; J. Azpiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid, 1944; H. Yaben, *Cuestión moral relacionada con las sociedades anónimas*, en *Rev. Ecles.* (1929), 297 ss.

SOCIEDAD SECRETA. — I. Datos históricos. - Entre los pueblos primitivos y a menudo también entre los pueblos civilizados, en tiempos sobre todo de grandes desviaciones religiosas, han sido siempre numerosas las sociedades secretas de carácter religioso. Así, por ej., a principios de la era cristiana los diversos cultos de los misterios: Dionisios, Mitra, Isis, etc.; así en tiempo de la Reforma las múltiples sociedades alquimistas. En los últimos siglos las sociedades secretas toman generalmente un carácter más bien cultural y político y se distinguen frecuentemente, especialmente las políticas, por un carácter hostil a la Iglesia católica o a la convivencia civil existente. Así en el s. xviii los francmasones o Masonería (la más famosa de todas), los Rosacruz; en el s. xix los Carbonarios, los Ku-Klux-Klan, los Nihilistas, etc.

2. Peligro. - El bien no tiene razón para ocultarse, al menos en principio. Sólo accidental y temporalmente puede ser necesario ocul-

tar una doctrina o una institución, incluso buena, en caso de injusta persecución. Por esta razón la misma Iglesia por mucho tiempo en los primeros siglos llevó una existencia oculta, manteniendo el secreto sobre sus miembros y su actividad y obligando a los fieles a la ley del arcano (*lex arcani*). Pero en un régimen de libertad el secreto obligatorio de una asociación, tanto de los jefes responsables, como de los miembros, y de sus reglamentos y actividades engendra espontáneamente la duda y la sospecha legítima sobre sus rectas intenciones; la sustracción al control de las Autoridades civiles y eclesiásticas facilita además positivamente una aberración hacia el mal. Los hechos han demostrado que casi todas las sociedades secretas tanto religiosas como culturales o políticas fueron frecuentemente refugio de inmoralidades, de maquinaciones contra la Iglesia o el Estado o al menos de indiferentismo religioso.

3. Postura de la Iglesia. - Estas razones explican la postura severa de la Iglesia ante las sociedades secretas. Prohibe, en efecto, y declara pecado mortal hacerse inscribir en aquellas sociedades que obligan al secreto bajo juramento (Instrucción de la Sda. Congregación del Sto. Oficio, 10 mayo 1884). Pero con severidad más rigurosa trata las sociedades secretas que amenazan positivamente la vida de la Iglesia y del Estado. Desde el origen de la masonería la Iglesia no ha cesado de prohibir a sus fieles el participar en esta secta o en otras emparentadas con ella y de castigar a los culpables con las censuras eclesiásticas (p. ej., Clemente XII, Const. *In eminenti*, 20 abril 1738; Benedicto XIV, Const. *Providas*, 18 marzo 1751; Pío IX, *Apostolicæ Sedis*, 12 octubre 1869, y otros muchos decretos e instrucciones de la Sagrada Congr. del Sto. Oficio). En la legislación moderna del CIC ha quedado en vigor la excomunión reservada (simpliciter) a la Sta. Sede contra todos los miembros de la masonería y de asociaciones similares que maquinan contra la Iglesia o contra la legitima potestad civil (can. 2335). Entre las sociedades secretas prohibidas, pero no bajo pena de excomunión, están, p. ej., los *Odd Fellows*, los *Sons of Temperance*, etc. Una excepción a la regla de la condenación de todas las sociedades secretas podría tal vez llamarse la sociedad de los Caballeros de Colón, que ha adquirido muchísimos méritos en el campo de la beneficencia, especialmente en los Estados Unidos, pero prácticamente esta asociación no se sustrae al control de la Autoridad eclesiástica, más aún, cuenta entre sus miembros a muchos Obispos. *Dam.*

En España vige la ley de 1 de marzo de 1940 para la represión de la masonería, el comunismo y demás sociedades clandestinas que siembren ideas disolventes contra la Religión, la Patria y sus instituciones fundamentales y contra la armonía social. *Tr.*

BIBL. — H. Gruber y Mazzini, *Freimaurerei und Weltrevolution*, Regensburg, 1901; A. Preuss, *Secret and other societies*, St. Louis, 1924; A. Luzio, *La massoneria e il risorgimento italiano*, Génova, 1925; J. Quigley, *Condemned societies*, Washington, 1927; E. Lennhoff, *Die Freimaurerei*, Wien, 1932; M. A-Coronata, *Institutiones iuris canonici*, IV, Torino, 1935, p. 378-388; B. Dolhagaray, *Franc-Maçonnerie*, en DTC, VI, 722-731; J. A. Navarro, *Historia de la masonería española*, Oviedo, 1938; E. Comín Colomer, *Lo que España debe a la masonería*, Madrid, 1955.

SOCIOLOGÍA. — 1. Noción. - Disciplina o conjunto de disciplinas que estudian la sociedad humana en sus orígenes, en su evolución, en las estructuras y formas que poco a poco va asumiendo.

2. Colocación de la s. entre las ciencias. Discútese todavía hoy si la s. se ha de considerar como una ciencia original o como el conjunto de ciencias y disciplinas que tratan aspectos específicos de la convivencia humana; y se discute también si la s. se ha de limitar a reproducir y descifrar los hechos sociales o se le ha de adscribir además una función orientadora.

Tal vez la acepción mejor es la de juzgar que a la s. corresponde sobre todo el examen sereno y objetivo de los fenómenos sociales; y en segundo lugar la revelación de las tendencias constantes que de los mismos fenómenos surgen para sacar de ellos orientaciones para la acción. Así entendida la s. implica una determinada concepción de la realidad humana; por lo cual en este sentido se puede hablar de una s. de inspiración cristiana. *Pav.*

BIBL. — A. Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1930-31; E. Seligman y A. Johnson, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York y Londres, 1930-35, 15 vols.; L. Sturzo, *Essai de sociologie*, París, 1935; H. P. Fairchild, *Dictionary of Sociology*, Nueva York, 1944; J. Leclercq, *Introduction à la sociologie*, Lovaina, 1948; W. F. Ogburn y M. F. Nimkoff, *Sociology*, Boston, 1940 (trad. esp., Madrid, 1954); J. L. y J. P. Gillin, *Cultural Sociology*, Nueva York, 1949; A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, París, 1950, 2 vols.; F. Ayala, *Introducción a las ciencias sociales*, Madrid, 1952; A. Torres Calvo, *Diccionario de sociología cristiana*, Madrid, 1954; Vila Creus, *Sociología pontificia*, Barcelona, 1954.

SODOMÍA. — 1. Concepto y distinciones. S., llamada así por el pecado de los habitantes de Sodoma (Gén., 19), en sentido propio es el

concúbito entre dos personas de igual sexo. Los actos venéreos sin concúbito se reducen, a no ser que sean cometidos sólo como medio para provocar el placer venéreo, a esta especie a causa del afecto hacia el sexo indebido; s. en sentido impropio se llama también el concúbito entre personas de diverso sexo, pero de manera contra naturaleza.

La s. en sentido propio si se practica entre mujeres se llama también amor lésbico o sáfico; si cometida con niños (y entonces contiene a menudo también el elemento de la violencia), pederastia. A este pecado tienen una inclinación casi innata los llamados homosexuales, los cuales a causa de una perversión del instinto natural desprecian al otro sexo y encuentran el placer sexual solamente con personas del mismo sexo (v. *Homosexualidad*).

2. Juicio moral. - La s. es un pecado abominable (Gén., 13, 13; Lev., 18, 22; 20, 13; Rom., 1, 26-27; I Cor., 6, 9; I Tim., 1, 10); repugna intrínsecamente a la naturaleza y al fin primario del acto sexual: es lujuria contra naturaleza (v. *Lujuria*); es de especie distinta a la simple polución (Prop. 24 condenada por Alejandro VII; Decr. 24 septiembre 1665). *Dam.*

BIBL. — A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 343, 346; L. Wouters, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 51-53, 56-57; B. Merkelbach, *Quæstiones de castitate et luxuria*, Liège, 1936, p. 63-65; V. M. Palmieri, *Medicina leggale canonistica*, Ciudad de Castello-Bari, 1946, p. 149-156; A. Arrighini, *De homosexualitate hominum et feminarum, de morbo, de causis, de remediis*, Napoli, 1949; A. Lanza y P. Palazzini, *Theologia moralis. Appendix. De castitate et luxuria*, Torino-Roma, 1953, p. 181-183.

SOLICITACIÓN. — 1. Noción. - Es una especie de instigación (v.). En sentido estricto s. tiene el significado de provocar *(allicere)* a otros a cosas indignas o impuras. Por lo tanto, la acción de la s. se debe definir como el uso de algún artificio para hacer caer a otro en el mal o pecado impuro. Esto puede hacerse con palabras explícitas, consejos, promesas, señales u otros actos que manifiesten el mal ánimo del solicitante. En sentido más amplio se dice de cualquier inducción al mal y es sinónimo de instigación.

2. El delito de s. - Para la tutela de la santidad del sacramento de la penitencia la Iglesia en su legislación establece severísimas penas para el llamado delito de s. en materia de pudicicia o castidad (cans. 894, 904, 2363 y 2368).

Este delito es el acto de la provocación a un pecado grave contra la castidad, cuando proviene del sacerdote confesor, el cual desgraciadamente abusa del sacramento de la penitencia para incitar a un penitente a este pecado (can. 904).

Para este enorme delito están conminadas gravísimas penas que van desde la suspensión de la celebración de la Sta. Misa, y de oír confesiones a la privación de beneficios, oficios e inhabilidad para los mismos; de la privación de la voz activa y pasiva hasta la degradación.

3. Obligación de la denuncia. - La Iglesia, celosa custodia de las almas y de los Santos Sacramentos, impone grave obligación a todos los fieles de denunciar a la autoridad eclesiástica competente (Sto. Oficio u Ordinario del lugar, can. 904) al desgraciado sacerdote confesor que se hiciese reo del delito de s. La denuncia debe hacerse en el término de un mes después del hecho cierto de la s. Esta obligación se encamina no sólo a la enmienda del infeliz delincuente, sino tambien a garantizar la recta administración del sacramento de la penitencia y la salvación de las almas. El penitente solicitado, si en el término de un mes del conocimiento de esta obligación no denuncia al solicitante, incurre en excomunión y no puede ser absuelto mientras no cumpla esta obligación.

4. Falsa denuncia. - Si la Sta. Iglesia es tan justamente severa contra el sacerdote infeliz que se hiciese reo de s., no menos severa es contra el penitente que movido de envidia, murmuraciones infundadas o expresiones mal entendidas se atreviese a denunciar falsamente a un sacerdote confesor como solicitante. Este denunciante incurriría en la gravísima pena de la excomunión reservada de un modo especial a la Sta. Sede y no podría ser absuelto, ni siquiera en su lecho de muerte, si antes no se hubiera retractado formalmente de su falsa denuncia (can. 2363). Además esta falsa denuncia constituye el único pecado reservado por sí mismo *(ratione sui)* a la Sta. Sede (can. 894). *Tar.*

BIBL. — D. I. A. Graffis, *Consiliorum casuum conscientiæ*, Venetiis, 1612; D. Quadrio, *Viridarium reservatorum*, Comi, 1671, p. 279 ss.; P. L. Cozza, *Dubia selecta circa solicitationem*, Roma, 1709; I. Blanchard, *De constitutione Benedicti XIV, quæ incipit Sacramentum Pœnitentiæ practica disertatio*, Engolismæ, 1883; A. Bernardi, *De solicitatione et absolutione complicis disquisitio*, en *Jus pontificium*, 3 (1923), 27-31; P. Pellé, *Le droit penal de l'Église*, Paris, 1939, p. 212 ss.; H. Linenberger, *The false denunciation of an innocent confessor*, Washington, 1949; P. Palazzini, *Sollecitazione*, en EC, XI, 940-943.

SONAMBULISMO. — 1. Definición. - Etimológicamente (del latín *somnus* = sueño, y

ambulo = camino) este término debiera indicar solamente aquel trastorno particular en que el sujeto camina estando sumergido en el sueño. Más extensamente denota el desarrollo episódico durante el sueño de actividades automáticas en medida tal que permitan al sujeto realizar funciones (como levantarse del lecho, hablar, aventurarse en pasajes peligrosos, leer, escribir, etc.) que repiten las pertinentes al estado de vigilia; más aún, con frecuencia el sonámbulo a pesar de la ofuscación de la consciencia demuestra una coordinación moforia e incluso una fineza de sentidos específicos superior a lo acostumbrado.

2. Causas. - El episodio sonambúlico parece producirse cuando las representaciones mentales oníricas logran un grado tal de exaltación que obran sobre los centros motorios (de la palabra, del caminar, etc.), determinando su entrada en acción.

El s. suele observarse en individuos histéricos o neuropáticos, dotados de viva imaginación; se verifica sobre todo en la edad infantojuvenil, más en el sexo femenino que en el masculino, y con frecuencia toma su origen de una viva emoción diurna. A veces se le observa en la epilepsia (v.) y constituye entonces un equivalente epiléptico, caracterizado por la violencia de sus manifestaciones, por la ausencia de respuestas a las preguntas formuladas en el curso de la crisis, por la rapidez del despertar. Otras veces es síntoma de narcolepsia (v.). Se ha de recordar, finalmente, el s. que puede suceder en los estados hipnóticos provocados (hipnotismo) y que cesa con los estímulos (sopiar el rostro y similares) que interrumpen el estado hipnótico.

El sonámbulo realiza sus actos automáticos con los ojos abiertos y fijos, con la pupila generalmente restringida; cuando camina evita los obstáculos, pero procede con cierta rigidez que lo hace casi parecerse a un autómata; con frecuencia está en condiciones de responder a las preguntas de los presentes y es particularmente sugestionable, como si se encontrase bajo una hipnosis artificial; al despertar no conserva memoria ninguna de todo lo que ha realizado en el sueño.

3. Corolarios terapéuticos. - Durante la crisis es mejor evitar el provocar el despertar del sonámbulo; y si se hace necesario despertarlo, p. ej., en el caso de que el sujeto se encuentre en una situación gravemente peligrosa, conviene provocarlo dulcemente y si es posible en tales condiciones que el individuo no se dé cuenta al despertar de haber corrido un peligro. Pero la cura ha de ser causal, esto es, dirigida a modificar el estado morboso habitual (histerismo, neurastenia, epilepsia, etc.) que ha permitido la institución del s.

4. Valoración moral. - En consideración a la moral el sonámbulo es absolutamente irresponsable de lo que pueda cometer eventualmente durante la crisis; puede, sin embargo, existir una responsabilidad en causa. Lo mismo se ha de decir en el campo del derecho canónico (can. 2201, § 1, 3). Además, teniendo en cuenta la sugestionabilidad, antes recordada, de los sujetos en el curso de sus accesos, se ha de evitar no sólo sugerirles acciones incorrectas, sino cualquier acción que no sea dictada por el bien del enfermo, porque no es lícito experimentar por juego en enfermos inconscientes, tanto más que estas sugerencias o mandatos agravan las crisis y aumentan la sugestionabilidad, viniendo de este modo a empeorar la misma enfermedad principal de la que el s. constituye sólo una manifestación. *Riz.*

BIBL. — A. Salmon, *La fisio-patologia del sonno*, Bologna, 1930; H. Roger, *Les troubles du sommeil*, París, 1932; F. Roberti, *De delictis et pœnis*, I, p. I, Roma, 1940, p. 143.

SORDOMUDEZ. — 1. Definición y naturaleza. — Es una grave forma morbosa causada por una sordera congénita o precozmente adquirida (antes de los siete años) que a su vez determina una condición de mutismo.

Aproximadamente el 50 % de los casos de s. depende exclusivamente, o casi, de la sordera; es de naturaleza claramente degenerativa y hereditaria y se comporta como un carácter recesivo (en el sentido mendeliano). Éstos son los casos más fácilmente educables. La otra mitad de los casos se debe a lesiones cerebrales que no motivan sólo la sordera, sino también una evidente deficiencia mental, y en estos casos la educabilidad es escasa o nula.

Cuando la sordera es adquirida después del nacimiento, en la infancia, el habla sufre una involución más o menos rápida, hasta desaparecer. Pero, si la enfermedad auricular que causó la sordera cura, puede recuperarse igualmente la palabra. De todos modos esta variedad de s. es la más susceptible de educación.

Para determinar el s. no es necesaria una sordera completa; es suficiente la sordera

en un amplio tracto de la escala tonal. De manera que algunos sordomudos pueden oír rumores e incluso algún sonido musical, pero son incapaces de hablar.

2. Educación de los sordomudos. - Que el individuo afecto por el s. es mudo no por defecto de los órganos de la fonacion, sino únicamente por ser sordo, es confirmado por el hecho de que el sordomudo puro (o sea, el que no es afectado también por deficiencia psíquica, frenastenia) puede aprender a hablar con una adecuada enseñanza que sustituye la falta de acción excitante de los estimulos auditivos con otros estímulos (visivos, táctiles, mecánicos) capaces de despertar la actividad de los órganos centrales fonadores.

A través de las obras de Plinio y de San Agustín se tenía noticia, en realidad un poco vaga, de que ya en la antigüedad algún sordomudo había recibido cierto grado de instrucción. Corresponde sin embargo al benedictino español P. Ponce (1520-1584) el mérito de haber presentado y resuelto en gran parte el problema de la verdadera educación del sordomudo. Éste partía de la escritura de las palabras, aplicándole la imagen de las cosas y, sustituyendo pacientemente con el estímulo visivo el auditivo, hacía pronunciar una por una las letras, después las sílabas y finalmente las palabras. De este modo consiguió enseñar a hablar a los sordomudos. Este metodo oral fué más tarde sustituído, especialmente en Francia, por el método mímico o manual más cómodo y rápido que tiene sin embargo la desventaja entre otras cosas de impedir la conversación entre sordomudos y oyentes. Los abates De l'Epée (1716-1789), Deschamps (1745-1791) y Sicard (1746-1822), que se habían consagrado enteramente a la educación de los sordomudos, fueron los beneméritos apóstoles de esta «escuela francesa» a la cual recurrieron muchos filántropos deseosos de aprender el método para difundirlo en sus países: se ha de recordar, entre otros, al abate Silvestri que en 1784 abrió en Roma una escuela para sordomudos. Casi al mismo tiempo el alemán S. Heilicke aplicaba en una amplia escala el método oral, que había sido reelaborado por otro alemán, Ammon, y que a partir de entonces fué dominando cada vez más en la enseñanza de los sordomudos.

3. Cuestiones jurídicas y morales. - El CCE establece que la sordomudez no es más que una restricción de la personalidad jurídica (art. 32). En defensa de los mismos establece la tutela cuando no supieren leer ni escribir (art. 200).

En el campo del derecho canónico el s. interesa a la recepción de los Stos. Sacramentos, en particular la Penitencia y el Matrimonio, y el derecho penal. Para este último aspecto el s. es una circunstancia atenuante o totalmente excusante según que exista pecado grave o no (can. 2218, § 1-2).

En relación con los Sacramentos cuando falta la capacidad de entender y de querer, la sordera puede ser también causa de incapacidad para recibirlos. De todos modos el bautismo ha de ser siempre conferido. El orden si es conferido sería válido. Si se supone la capacidad de pecar se ha de conferir la Penitencia y la Extremaunción; pero en lo que se refiere a la Penitencia la sordera es causa excusante de la integridad en la acusación y el sordomudo no puede ser obligado a escribir sus pecados (en cambio, el duro de oído de suyo tiene obligación de confesarse en lugar especial). Por lo que se refiere a la Confirmación y Comunión estos sacramentos se han de conferir si en el sordo hay suficiente capacidad de entender y de querer.

En materia matrimonial los canonistas, aceptando la realidad clinica de los hechos, suelen dividir los sujetos en tres grandes categorías:

a) sordomudos que han venido a serlo en edad adulta (evidentemente por efecto de distintas lesiones del aparato de la fonación y del oído, ya que de otra manera la sordera sola — nacida en edad adulta — no está en condiciones de causar el mutismo), cuando ya sabían lo que era el matrimonio; éstos son perfectamente capaces de contraer matrimonio;

b) sordomudos desde su nacimiento o desde la infancia, pero instruidos: también a éstos en general les es permitido el matrimonio;

c) sordomudos desde el nacimiento o desde la infancia a quienes falta la debida instrucción: éstos según algunos autores son capaces, al menos mientras no haya prueba en contra, de contraer matrimonio; según otros la presunción legal debiera ser por su incapacidad matrimonial, hasta prueba en contrario.

En la práctica se trata de decidir en cada caso si, establecidos todos los elementos de juicio (naturaleza de la enfermedad, capacidad natural de entender, etc.), se puede suponer que el sordomudo tiene suficiente conciencia del matrimonio.

Los sordomudos pueden lucrar las indulgencias anejas a las oraciones públicas si junto con los demás fieles que oran en el mismo lugar levantan el corazón y la mente a Dios. Si se trata de oraciones privadas es suficiente que las recen mentalmente o que las expresen con signos o que las recorran solamente con los ojos (can. 936). *Riz.*

BIBL. — P. A. D'AVACK, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, I, Roma, 1940; E. LUGARO, *Sordomutismo*, en EI, XXXII, 156; G. MOGLIE, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; G. MICHIELS, *De delictis et pœnis*, I, Dublin-Brasschaat, 1934, p. 150; A. LÓPEZ NÚÑEZ, *Los derechos del sordomudo*, Madrid, 1916.

SORTILEGIO. — 1. NOCIÓN. - S., de *sortes legere*, es una forma de adivinación (v.), que se puede realizar de diversas maneras. Para ver si una cosa se debe hacer o no, se confía a una consulta arbitraria del caso.

2. LICITUD E ILICITUD. - Hay que distinguir: si se trata de las *sortes divisoriæ*, por las cuales se establece, con el sortilegio, la conclusión de un pleito, es lícito, porque viene a ser un contrato al cual se someten ambas partes. Las *sortes consultoriæ* por el contrario, por las cuales se indaga si una cosa se debe hacer o no, son pecado de superstición (v.), si se espera la respuesta del demonio; si se espera explícitamente de Dios la decisión, entonces existe el pecado de la tentación de Dios (v.), a no ser que haya una inspiración divina, de lo cual existen ejemplos en la Sagrada Escritura. En una causa suficientemente grave, por necesidad o utilidad, agotados todos los demás medios, se puede recurrir a la suerte después de haber orado a Dios y protestado contra toda intervención del demonio.

Las *sortes divinatoriæ*, por las cuales se trata de conocer una cosa oculta con medios inadecuados, son ordinariamente pecados graves de superstición, excepto en el caso de que haya inspiración de Dios o cuando el motivo sea solamente el juego y la curiosidad. Si entra tentación de Dios, entonces el pecado cambia de especie (v. *Tentación de Dios*). *Pal.*

BIBL. — J. GAREZZO, *De moderno occultismo*, Casali Montisferrati, 1941; FRATE FUOCO, *Occultismo e suoi fenomeni*, Alba, 1941.

SUÁREZ (FRANCISCO). — 1. VIDA. - Suárez es el primer teólogo de los tiempos modernos, saludado por el mismo Pablo V con el nombre de *Doctor eximio*, verdadero tipo del moralista científico, n. el 5 enero 1548 en Granada, m. en Coimbra el 25 septiembre 1617. Entró en la Compañía de Jesús el 16 junio 1564, hizo sus estudios en Salamanca, de donde pasó a enseñar filosofía en Salamanca y en Segovia (1571-1574) y teología en Valladolid, Segovia y Ávila (1574-1580). Llamado a Roma para explicar teología en el Colegio Romano (1580-1585) volvió muy pronto a España, continuando la enseñanza en Alcalá (1585-1593), en el tiempo en que comenzaron en España las disputas sobre la gracia (v.), en las que tomó parte, y por último en Coimbra (1595-1615), después de doctorarse en Évora.

Una opinión de su tratado *De pœnitentia*, sobre la confesión a distancia y sobre la absolución en ausencia, condenada por el Santo Oficio, le obligaron a presentarse en Roma (1603-1605) para defenderse.

2. OBRAS. - Sus obras, exceptuados los tratados especiales sobre la justicia, abrazan todas las materias contenidas en la *Summa* de Sto. Tomás, esto es, toda la ciencia teológica.

En parte sigue la *Summa* de Sto. Tomás en forma de comentario, en parte (muy notable) tiene personalidad propia; así en el *De legibus*, que dió a Suárez fama de jurista, y en el *De religione*.

En las ediciones completas, la de Venecia (Coleti, 1747 ss.) en 23 volúmenes y la de París (Vives) en 26 volúmenes (1856-1866), las obras de S. se agrupan según el orden de las materias de la *Summa* de Sto. Tomás, aunque el orden de composición y de publicación haya sido diverso.

En la segunda edición de París (por lo demás casi idéntica a la primera) las obras de S. se distribuyen de esta manera: t. I, *De Deo uno et trino* (1606); t. II, *De Angelis* (1620); t. III, *De Anima* (1621); t. IV, *De fine ultimo, actibus et peccatis* (1628); t. V-VI, *De legibus* (1612); t. VII-X, *De gratia* (1619, 1651, 1655); t. IX, Dos series de opúsculos teológicos (1599-1859); t. XII, *De virtutibus theologicis* (1621); t. XII-XVI, *De religione* (1608-1609); *De statu religioso et de Societate Jesu* (1624-1625); t. XVII-XVIII, *De Incarnatione* (1590); t. XIX, *De vita Christi* (1592); t. XX-XXI, *De Sacramentis, Baptismo, Confirmatione, Eucharistia* (1525); t. XXIII, *De Pœnitentia, Extrema Unctione* (1620); t. XXIII y XXIII bis, *De censuris* (1603); t. XXIV, *Defensio fidei* (1613); t. XXV, *Disputationes metaphysicæ* (1597). Las obras que no publicó en vida (la *Defensio fidei*, con la que S. intervino en la polémica suscitada por el rey de Inglaterra, Jacobo I) fueron editadas

por el P. Baltasar Álvarez, portugués, y por otros. Mons. Malou publicó algunos opúsculos inéditos de S. (Bruselas, 1859): dos sobre la confesión a distancia; una carta a Clemente VIII, contra las acusaciones de Báñez; el *De immunitate ecclesiastica*, escrito contra la Señoría de Venecia, que se oponía a los derechos de la Iglesia; una opinión de S. sobre las jesuitinas. Pocos años después en la *Summa aurea* de Bourasse se incluía un tratado de Suárez sobre la Inmaculada (v. VIII, p. 457-482). En Coimbra, en 1948 (IV centenario del nacimiento de S.), publicó la Universidad dos volúmenes de obras de S. (disertaciones sobre puntos de moral y derecho) y las publicaciones continuarán. El mismo año (1948) el P. I. de Aldama publicó un escrito sobre la gracia. Finalmente, se publicará próximamente el epistolario de S. y está en preparación una nueva edición de todas las obras.

3. Personalidad. - Su personalidad es una de las más destacadas del campo teológico: el mayor teólogo de la escuela jesuítica. Su obra es esencialmente teológica, pero su filosofía es la que permite valorarla y caracterizarla en su originalidad y en sus divergencias con el Aquinate, siguiendo las huellas de Duns Scoto y de Occam. Sus rasgos más personales son su modalismo, la identidad entre esencia y existencia aun en la creatura, la acentuada distinción entre sustancia y accidente, etc. A estos rasgos responden en el campo teológico opiniones personalísimas, que nos dan prueba de su originalidad, más que de su aportación al desarrollo de la teología. Éste se encuentra más bien en la clara manifestación de la sobrenaturalidad en todo el orden de la gracia, en la delimitación de los efectos del pecado original, en la explicación de la voluntad salvífica de Dios, en la mariología, etc.

Son aspectos singulares de su teología el carácter de las relaciones divinas; la explicación de la visión intuitiva de Dios; la explicación de la causalidad de los sacramentos; la explicación de la esencia del Sacrificio del altar; la explicación singularísima de la presencia eucarística; la tesis de la subsistencia, concebida especialmente en orden a la Encarnación, el congruismo en las cuestiones de la gracia y en general su eclecticismo.

Más que en la teología especulativa, en su teología práctica S. depende inmediata y directamente de Sto. Tomás. El *De legibus*, que es en este campo su obra principal, consiste en un amplio comentario a las 19 cuestiones de la *Summa theologica* del Aquinate, relativas precisamente a la teología práctica y se presenta como uno de los más vastos y agudos trabajos en esta materia.

Incluso para cierto número de cuestiones morales y políticas S. se esforzó en completar el intelectualismo tomista con una consideración más concreta de la psicología humana y dando mayor parte a la voluntad (voluntarismo) y a la libertad; así en su concepción del derecho y de la ley, en el examen de la conciencia dudosa, de la bienaventuranza o a propósito del origen de la sociedad civil.

Sin embargo, este voluntarismo es complementario; no es un voluntarismo absoluto y exclusivo, y se debe acaso a sus profundos y pacientes análisis. Otros puntos en que la doctrina de S. trajo nuevas precisiones a la doctrina común son: el constitutivo de la moralidad; la noción de la ley penal; la imperfección positiva presentada como distinta del pecado venial; S. es tenido por uno de los más eminentes juristas, el teórico del derecho general y del derecho político en particular.

En las materias políticas es sin duda donde S. se revela más original, tanto más que el terreno había sido mucho menos explorado por Sto. Tomás, ya que fueron los siglos posteriores los que produjeron una floración extraordinariamente exuberante y verdaderamente nueva de cuestiones y problemas.

Se ha de señalar tambien la contribución de S. a la formulación del poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado. El derecho internacional tuvo después de Vitoria en S. uno de sus más grandes elaboradores. Son notables sus contribuciones a la delimitación del concepto del *jus gentium* y a la idea de la comunidad natural de las naciones.

S. se encontró también en los comienzos del gran esfuerzo casuístico que se manifestó a fines del s. XVI y a comienzos del XVII.

Si no desdeñó la casuística y si participó él mismo en su desarrollo parece claro que rehusó, al menos en sus obras, el ser un puro casuísta. En efecto, jamás se le tuvo por los casuístas como uno de sus maestros.

En cambio, tuvo un papel de primera importancia en la formación de los sistemas morales (v.).

Entre un probabilismo por decirlo así ilimitado (que él atribuye a Medina y a López), y un probabiliorismo al que daba como principio el *tene certum et omitte incertum* (que él atribuye a S. Antonino, Soto, etc.), y un exagerado tuciorismo para el que no cita

ningún defensor, S. sostiene la legitimidad de seguir la opinión verdaderamente probable en las dudas de derecho; como razones enumera la fragilidad humana, la carga intolerable que se habría de imponer a todos los hombres de hacer exámenes comparativos, la insuficiencia de la promulgación de una ley verdadera y seriamente dudosa. Sin embargo, hay casos, añade, en que la opinión verdaderamente probable no puede ser seguida; son éstos los casos de duda de hecho, en los cuales o por justicia o por caridad está uno obligado a evitar un daño o inconveniente existente en realidad, o las dudas acerca de la necesidad de un medio que se manifiesta como probablemente dispensable para el logro de un fin determinado, particularmente necesario (salvación eterna). Lo que se ha de notar principalmente en este análisis es el hecho de que los limites del probabilismo quedan ya fuertemente designados, especialmente en lo que se refiere a la duda de hecho.

Las grandes líneas del probabilismo moderado quedan trazadas netamente. Muchas discusiones se hubieran podido evitar y la reacción que impidió que se afirmara el probabilismo, hubiera tenido indudablemente menos alcance si sus sucesores se hubieran mostrado más fieles a su doctrina. Del examen en conjunto de su teologia práctica se deduce que su crítica del tomismo y el complemento que él se esfuerza por aportar, si no son suficientes para hacer de él un jefe de escuela lo son sin embargo para dar a S. una personalidad y una superioridad real. Su influjo fué notable.

S. Alfonso M. de Ligorio considera a S. como uno de los moralistas más notables del pasado y lo utilizó frecuentemente en su *Theologia moralis.* Al formar en las primeras ediciones de su obra una lista de autores graves cuyas decisiones son particularmente de peso, cita a S. Y es curioso observar cómo nuestro teólogo, que en la cuarta edición (1760) es nombrado en segundo lugar entre los veintidós autores nombrados, pasa en la quinta edición al primer puesto de los treinta y cinco que allí se citan. Sin embargo, en las ediciones sucesivas cedió este lugar al Card. De Lugo (l. III, n. 572). En el s. XIX y en nuestros días, los moralistas conceden a S. una gran consideración, sobre todo en el *De legibus,* en el *De religione* y en el *De Sacramentis,* considerados como obras clásicas. En el repertorio de autores que nos dan algunos teólogos moralistas, p. ej., D'Annibale, Lehmkuhl, Bouquillon, Genicot, Prümmer, S. es considerado autor de primer orden. *Pal.*

BIBL. — P. MÚJICA, *Bibliografía Suareciana,* Granada, 1948; *Actas del IV Centenario del nacimiento de F. Suárez,* Dirección General de Propaganda, Madrid, 1949; R. SCORRAILLE, *El Padre Francisco Suárez,* Barcelona, 1917; A. MEDINA OLMOS, *La obra jurídica de Suárez,* Granada, 1917; E. ELORDUY, *La moral suareciana,* Salamanca, 1944; A. MESSINEO, *Il diritto naturale nella dottrina di Francesco Suárez,* en *La civiltà cattolica,* 100 (1949), I, 270-282; R. CEÑAL, *Los fundamentos metafísicos de la moral según Suárez,* Barcelona, 1949.

SUBASTA. — 1. CONCEPTO. - Llámase venta en subasta cuando una cosa se pone en venta de modo que corresponda al comprador que ofrezca el precio más elevado.

Esta venta se dice voluntaria si se hace por voluntad espontánea del vendedor; judiciaria o forzosa si por el contrario la impone el juez.

2. OBLIGACIONES. - En la venta en subasta no es licito al vendedor cambiar la cosa expuesta para su venta por otra de precio inferior; ni meter entre los verdaderos compradores compradores falsos con el fin de exagerar el precio; puede sin embargo el vendedor cuando la venta fuese forzosa ponerse entre los compradores, puede llamar también a otros compradores, para que, por ej., la cosa no se ceda a precios irrisorios. Por otra parte, el comprador no puede con violencia o con fraude, o por medio de dinero, alejar a los demás compradores de la adquisición de la cosa, pero puede a este fin suplicar a los compradores o estipular con ellos un trato: más aún, si se trata de redimir una vejación injusta los moralistas juzgan que puede ofrecer a los demás compradores, siempre con el fin de alejarlos de la compra, una compensación pecuniaria congrua. Finalmente, el que dirige la venta en subasta no debe favorecer a un comprador más que a otro ni hará nada que pueda dañar los intereses del vendedor. *Fel.*

BIBL. — H. SCHNEIDER, *Disp. de licitationibus sub hasta,* Argentæ, 1670; A. JORIO, *Theol. mor.,* II, p. 575-76, n. 943-45, *Supplementum,* p. 55, n. 943.

SUBCONSCIENCIA. — 1. NOCIÓN. - El problema de la s. no ha sido resuelto hasta el presente con plena satisfacción: las dificultades provienen tanto del objeto como de la diversa mentalidad de quien estudia su solución.

Según Freud (1856-1939, discípulo en París de Charcot, profesor de neuropatología en la Universidad de Viena), a la s. pertenecen todos los fenómenos que han sido en el

dominio de la consciencia, de los cuales en aquel momento determinado no se es consciente, a condición de que se puedan fácilmente recordar. El que ciertos hechos olvidados retornen más o menos fácilmente a la memoria y otros no, depende según Freud de una mayor o menor combatividad de estos hechos con ciertas exigencias fundamentales del individuo. Cuando hay incompatibilidad, los hechos pasan al inconsciente, de cuyo campo no vuelven a salir.

Pero es necesario distinguir claramente entre consciente y s. La consciencia, en sus múltiples gradaciones, es siempre consciencia, porque el más y el menos no mudan la especie *(plus et minus non mutant speciem)*. Se podrá llamar consciencia disminuída, semiconsciencia, pero siempre se tratará de consciencia. La s. debe abrazar otro campo, el de los fenómenos pertenecientes ya a la consciencia, pero caídos en aquel tiempo determinado en el olvido, como quiere Freud, de quien sin embargo hemos de disentir porque no es el hecho ni siquiera presente, sino futuro, de volver o no volver a la memoria el que hace pasar estos fenómenos al inconsciente; sino la imposibilidad. Entre la consciencia y la s. no se ve el mitológico cancerbero inhibidor. Las imágenes de que dependen el concepto y el pensamiento (la escolástica prueba que el entendimiento depende intrínsecamente de los sentidos) se imprimen en la fantasía (potencia orgánica) más o menos profundamente y se despiertan según ciertas leyes, que valen en aquellas condiciones determinadas, esto es, cuando se verifican ciertos hechos, y estos hechos habrán de tener una fuerza tanto mayor, cuanto menos profundamente está fijada la imagen en la fantasía. Por lo tanto, un hecho extrínseco y futuro no puede mudar la especie, haciendo pasar un fenómeno del campo de la s. al de la inconsciencia.

Se dan también casos en que las imágenes no se pueden despertar, no por una vaga incompatibilidad con las exigencias fundamentales del individuo, sino por el hecho de que la parte del órgano de la fantasía donde está impresa una imagen determinada ha sido lesionada, enferma, destruída, de manera que ya no puede servir. Entonces podemos conceder que no conservándose ya la imagen o siendo inservible también el hecho psíquico pasa al inconsciente.

No se debe creer que el subconsciente sea estéril, porque puede tener influencias, incluso considerables, sobre los hechos de la consciencia o al menos sobre las operaciones de un individuo. Podremos comparar, p. ej., el subconsciente a una fuente subterránea que mantiene húmedo y fecundo el terreno superior, al mar que iluminado hasta cierta profundidad esconde más abajo un gran hervor de vida. Una noticia, aun olvidada, deja tras de sí un estado de contento o de tristeza, según los casos; un hecho en el cual no se piensa ya, mantiene sin embargo viva la esperanza; una decisión tomada, aunque sea momentáneamente dejada de lado, mueve a realizar determinadas acciones para alcanzar el fin que se pretende; una impresión cambia, algunas veces definitivamente, el estado psicológico de un individuo; un ejemplo trabaja a menudo en secreto; un hábito contraído nos mueve inadvertidamente a seguirle.

2. Voluntario y percepción. - La filosofía perenne que desde la Edad Media se ha venido llamando también escolástica, admite el voluntario virtual, el voluntario habitual y el voluntario en causa.

a) El *voluntario virtual* existe cuando tomada una decisión con advertencia deliberada, bajo el influjo de ésta, aun cuando por distracción o por otras razones no se advierta de momento, se ponen los actos necesarios para realizarla. Ticio decide robar en casa de Cayo y sin pensar ya actualmente en la decisión tomada prepara las llaves falsas y pone por obra los medios necesarios para conseguir su intento.

b) El *voluntario habitual* consiste en un estado en que el sujeto se encuentra a consecuencia de un acto y dura hasta que este estado sea retractado o cambiado. Así el estado de pecado dura mientras la voluntad no lo retracta, no se arrepienta y no realice ciertos actos necesarios para la santificación. Este estado, aun cuando no se advierta, dispone siempre a cierto relajamiento y quita el mérito a los actos buenos realizados.

c) El *voluntario en causa*. Hay hábitos contraídos voluntariamente, hábitos naturales, que más tarde fueron ciertamente advertidos, pero no corregidos por incuria porque la pasión nos instaba a seguir con ellos y de esta manera, fueron reforzados. Los hábitos vienen a ser como una nueva naturaleza y nos arrastran a la acción aun inadvertidamente, pero esto no obstante dura siempre el voluntario en causa, hasta que uno no se retracta y pone en práctica todo lo posible para enmendarse.

Las aplicaciones de estos principios son múltiples.

De aquí se puede fácilmente comprender cómo, aun cuando el estudio de la s. data de poco tiempo acá, su noción de un modo vulgar tal vez, pero claro, era conocida ya de los antiguos escolásticos y por consiguiente usada en los diversos casos. *Ver.*

BIBL. — FENU, *Freud*, Brescia, 1934; E. BONAVENTURA, *Introducción al psicoanálisis*, Barcelona, 1947; G. NUTTIN, *Psicanalisi e spiritualità*, Alba, 1953; DWULSHAUVERS, *Les mecanismes subconscients*, París, 1925; B. VERZEROLI, *Etica generale secondo i principi della filosofia perenne*, Roma, 1937.

SÚBDITO. — 1. NOCIÓN Y ESPECIES. - El término s. tiene el sentido etimológico de someter una personalidad a otra. Úsase de ordinario como sustantivo para significar al que está sometido a una autoridad constituída legítimamente. En la época feudal llamábase *vasallo*. Siendo múltiples las autoridades legítimas, son también múltiples las especies de súbditos. Así tenemos el *fiel*, como s. de la Iglesia; el *ciudadano* como s. del Estado; el *religioso* como s. de un instituto religioso, etc.

2. FUNDAMENTO JURÍDICO. - El fundamento jurídico sobre el cual se basan los derechos y deberes del s. está constituído tanto por la misma naturaleza de la sociedad, como por el ordenamiento del derecho natural. Inmediatamente se deriva de las disposiciones positivas humanas, en cuanto que son conformes a la naturaleza de las diversas sociedades y al derecho natural y divino.

Podemos decir que son tres los regímenes jurídicos para los súbditos: *a)* el código de derecho canónico para la Iglesia; *b)* los códigos civiles; *c)* la libre voluntad de cada hombre. Con esto no queremos excluir lo que se refiere al derecho positivo divino, determinado especialmente por los Mandamientos de Dios o Decálogo.

a) Para el derecho canónico uno se hace s. de la Iglesia por medio del Bautismo (canon 88) y es reconocido como persona jurídica con particulares derechos y deberes.

Quedan, pues, excluidos los infieles y los catecúmenos; pero no los herejes y cismáticos. En el concepto de la legislación eclesiástica prevalece el carácter de la territoriedad, esto es, que tienen eficacia fundada preferentemente en la pertenencia a un determinado territorio; pero pueden existir también leyes personales (cfr. can. 14, § 1, n. 1). Generalmente, sin embargo, hácese uno súbdito de una determinada ley eclesiástica (siempre que no sea general para toda la Iglesia) en cuanto habita en aquel territorio (cans. 8, § 2; 13-14).

Mirando la Iglesia al bien de las almas exime de sus leyes a los dementes habituales, a los idiotas y a los que no han cumplido los siete años (can. 12). El uso suficiente de razón se basa en la capacidad de cometer pecado mortal. La Iglesia no exime a nadie de las leyes irritantes o inhabilitantes ni de las fundadas en peligro común, esto es, de aquellas que han sido establecidas para tutelar el bien espiritual y moral de los fieles (canones 16 y 21).

b) En los códigos civiles más que de s. se habla de ciudadano y ciudadanía, para indicar la pertenencia a la colectividad orgánica política: el Estado. Por ley civil se hace uno ciudadano, es decir, s. de un Estado, de diversas formas: 1) como ciudadanía *originaria*, por vínculo de sangre y por relación territorial (*jure sanguinis, jure soli*, CCE, art. 17, n. 1, 2); 2) como ciudadanía *adquirida*, por el matrimonio para la mujer (*jure matrimonii*, CCE, art. 22) y por elección o por carta de naturaleza o haber ganado vecindad en cualquier pueblo de la monarquía (arts. 18, 19; 17, n. 3-4). También en el foro civil prevalece el criterio de la territorialidad de la ley de modo que generalmente uno es s. de la ley local (arts. 12, 13); más aún, las leyes penales o que se refieren al orden público, las buenas costumbres y las de los contratos se aplican a todos los que se encuentran en un determinado territorio.

c) Uno puede hacerse s. también por libre voluntad, esto es, en cuanto se somete a leyes particulares de sociedades, asociaciones, institutos religiosos, etc., los cuales en general son vínculos personales.

3. DERECHOS. - El hombre como s. tiene derecho ante todo a un campo de movimiento libre y seguro, a fin de que pueda cumplir libremente sus deberes para con Dios y para consigo mismo, así como los deberes de conciencia para con el prójimo. Para el cumplimiento de estos deberes todo s. tiene derecho a la seguridad de su persona y de su vida frente a las usurpaciones ajenas, a los medios materiales y morales necesarios para la consecución de su fin último, así como de los fines intermedios. Como la buena fama es indispensable para el hombre tiene también derecho a que nadie le ponga obstáculos a la adquirida legítimamente y le arrebate la estima que goza ante el prójimo. Todo s. tiene derecho además al goce total o parcial de las cosas materiales o inmateriales y de

aquellos derechos que procuran al sujeto una utilidad por medio de la prestacion de otro hombre (derechos de obligación). Goza igualmente de los derechos que garantizan al sujeto determinadas facultades concretas en relación con un estado o posición frente a otros; asi como a aquellos que garantizan al sujeto determinadas facultades concretas en relación con su ser como hombre, etc.

4. OBLIGACIONES MORALES. - Las obligaciones morales de todo s. en general son:

a) *Respeto* a la autoridad legitima, en la persuasión de que los titulares de esta autoridad traen su potestad de Dios. Es, pues, obligación del cristiano honrar aun aquellas personas que sean menos dignas en el oficio que desempeñan, porque no es la moralidad personal la que hace legitima a una autoridad. Toda ofensa al honor en palabras, escritos o acciones contra la autoridad se considera como lesa majestad y como tal se juzga severamente (cfr., p. ej., CPE, lib. II, tít. 2; cans. 2330-2349 del CIC).

b) *Obediencia* a las leyes del Estado o de la comunidad a que pertenece uno, no ya por temor, sino por deber de conciencia. El obsequio interior hacia la ley y la voluntad de cumplir sus prescripciones del mejor modo según las propias fuerzas son deber principal de los súbditos. Sobre él se basa la virtud cívica que es condición fundamental para la prosperidad de la sociedad política, como para la armonia y la paz en toda sociedad. La ley positiva en cuanto tal, aunque sea civil, cuando no viola el derecho natural o divino, es una cosa sagrada e inviolable y su voluntaria transgresión en general es pecado (Rom., 13, 1 ss.; I Pedr., 2, 13-19).

c) *Fidelidad.* Consiste sobre todo en la actitud pronta de obsequio interior que considera no sólo la ley escrita, sino también la ley no escrita como santa, y no permite que el cristiano se muestre indiferente frente al bien y al mal del Estado o de la comunidad, sino que por el contrario le hace interesarse sinceramente por ella. De aqui se deriva el deber de tomar parte en la vida del Estado, comunidad, asociacion, etc., y de procurar su bien, con el ejercicio de los derechos sociales, civiles y politicos, de los cuales el más importante (si se trata del Estado) es el electoral. Todo individuo tiene su parte de responsabilidad respecto a la vida y prosperidad del Estado; por esta razón no le ha de ser indiferente en que manos resida el destino de su nación y el suyo propio; más aún, está obligado con el ejercicio del voto a hacer que a la dirección de la colectividad sean destinados individuos honestos y capaces de procurar el verdadero bien común y que por el contrario sean alejados aquellos que podrian ocasionarle algun perjuicio (v. *Elecciones civiles, administrativas, políticas*).

Contra el deber de la fidelidad existen los delitos de traición, la participación en acciones o movimientos que tratan de subvertir el orden político o social, de poner en peligro la existencia del Estado y turbar la paz y seguridad interna. El s. esta obligado también al pago de impuestos y contribuciones legitimas; los agentes fiscales son considerados por S. Pablo como empleados del mismo Dios (Rom., 13, 1 ss.). *Tar.*

BIBL. — F. DEGNI, *Le persone fisiche*, Torino, 1939; *Sum. Theol.*, I-II, q. 95-97, y sus comentadores como SUÁREZ, *De legibus*, lib. III; P. PALASTHY, *Theologia moralis*, Ratisbona, 1861, I, 8-12; T. BOUQUILLON, *Theologia moralis fundamentalis*, Brugis, 1903, n. 65-81; 214 ss.; A. TANQUEREY, *Theol. moralis*, III, n. 979-984.

SUEÑO. — 1. DEFINICIÓN Y FINALIDAD. - En su más extenso significado biológico, el s. puede definirse, con Salmon, el periodo normal de reposo que sigue a la actividad del organismo para que pueda volver a desempeñar sus funciones. Este reposo se observa en los seres organizados mas simples, incluso en las plantas. Escribia Claparede que el hombre duerme para no intoxicarse; y en realidad el estado de vigilia implica una acumulación de tóxicos, producidos por los residuos del metabolismo, tanto más abundante cuanto más intensa es la actividad laborativa, mientras que el estado de s. favorece la eliminación de aquellos productos residuales. Además, en el s. todos los ritmos de la vida vegetativa se hacen más lentos y este retardamiento es providencial para el organismo, ya que representa un ahorro alimenticio y un menor uso de los mecanismos orgánicos.

2. CARÁCTER DEL S. FISIOLÓGICO. - Generalmente la intensidad del s. (medida por el valor de una excitación capaz de provocar una respuesta) es máxima 1-2 horas después de dormirse, desde este momento presenta una serie de oscilaciones para aumentar nuevamente en la hora que precede al despertarse espontáneo. En un número menor de individuos el máximo de la intensidad existe por el contrario en la segunda mitad del s. Cuanto más profundo es el s. tanto más reparador es, ya que más intensamente se verifican la desintoxicación y el retardo de la

vida vegetativa que constituye su fin principal.

Durante el s. las diversas funciones vitales se modifican más o menos profundamente. Por lo que se refiere a las funciones de la vida neurovegetativa (v. *Sistema nervioso vegetativo*) se observa en la fase hípnica, una retardación (equivalente más o menos a un quinto de los ritmos respiratorios y circulatorios); la presión arterial disminuye, el metabolismo basal se reduce, la sudoración aumenta, en tanto que las demás secreciones disminuyen y las mismas contracciones gastrointestinales disminuyen en intensidad: en conjunto se verifica una relativa prevalencia de la parasimpaticotonía. En cuanto a las funciones cerebroespinales o de la vida de relación (v. *Funcionalidad cerebral*), disminuyen todas: tono muscular, motilidad, reflectividad superficial y profunda, sensibilidad. Finalmente, respecto de las funciones intelectuales o psíquicas van suprimiéndose progresivamente con la intensificación del s. hasta llegar a la abolición completa de la atención, de la percepción, de la voluntad, del juicio, de la afectividad, de toda la consciencia. La facultad psíquica más resistente es la imaginación, de la cual dependen los *sueños;* su actividad persiste en el s. de ligera y media profundidad para suspenderse sólo en el s. profundo, donde parece que los sueños desaparecen casi por completo. El s. turbado por sueños puede decirse por lo tanto un s. parcial o incompleto. Algún autor juzga con Bichat que el s. es siempre parcial, porque el psiquismo inferior, compuesto de automatismos, queda siempre más o menos vigilante, dando lugar entre otros fenómenos a los sueños; y la circunstancia de que algunos sujetos sueñen siempre y otros nunca depende de razones afectivas y mnemónicas, en el sentido de que los primeros son impresionados por los sueños tenidos y los recuerdan, mientras que los otros no los recuerdan ni siquiera en el momento de despertar.

Estas consideraciones sobre el s. parcial han sido avaloradas por recientes adquisiciones de psicólogos norteamericanos, que mediante delicadas y exactas pruebas experimentales han podido demostrar que incluso durante el s. la mente está en condiciones de percibir —a través del oído— y de utilizar nuevas ideas, de asimilar sugestiones capaces de influenciar la conducta ulterior, etc. Estas posibilidades son de notable importancia moral, pedagógica y psicoterapéutica.

3. Génesis del s.: el centro hipnorregulador. - En el durmiente la corteza cerebral reduce notablemente la actividad propia. Según las acreditadas teorías de la escuela reflexológica de Pavlov, se trata de la inhibición en los reflejos condicionados: inhibición en que consiste el fenómeno hípnico. Este proceso de inhibición generalizada sería a su vez la consecuencia de la actividad de un centro nervioso hipnorregulador, que numerosísimas investigaciones modernas de experimentadores y de clínicos han localizado en la porción posterior del hipotálamo y en la porción anterior del mesencéfalo adyacente, en el pavimento de la parte caudal del tercer ventrículo y en torno a la contigua desembocadura del acueducto de Silvio. Muy probablemente (como sostiene Salmon) el centro hipnoregulador sufre la influencia de particulares hormonas secretadas por la adyacente glándula hipofisaria (v. *Hipófisis*).

En último análisis el s. consiste por lo tanto en un bloqueo parcial y fácilmente reversible de la consciencia y de los estímulos centrífugos y centrípetos, efecto de una inhibición cortical, determinada por el centro hipnorregulador diencéfalomesencefálico, el cual entra en acción, solicitado generalmente por variaciones químicas complejas (endocrinas, tóxínicas, metabólicas), a fin de prevenir una excesiva fatiga y permitir la restauración del organismo.

4. El insomnio. - El insomnio es la falta total o parcial de s. y es un tormento que aflige a buena parte de la humanidad. El insomnio completo en que el enfermo no consigue literalmente cerrar los ojos es excepcional y no puede durar nunca más que algunas noches sin comprometer gravemente la vida del enfermo. De ordinario estos enfermos presentan un adormecimiento intercalado con largas fases de vigilia, del cual ni ellos mismos se dan cuenta, pero que basta sin embargo a mantenerlos en condiciones generales discretas. Los neurasténicos suelen ser los mártires de los insomnios, los cuales se observan también en la frenosis maniacodepresiva, en síndromes tóxicos y toxinfecciosos, en casos de dolores morales o físicos, y hasta en ocasiones en que el individuo se encuentra en estado de sobrefatiga.

El tratamiento del insomnio varía naturalmente según las causas que lo mantienen y habrá de buscar como cura radical la eliminación de estas causas. En las formas llamadas *sine materia* de los neuropáticos se recurrirá no tanto a los sedativos y —peor

todavia — a los hipnoticos (opiáceos, aldehidos, barbitúricos, etc.), como a cuidadosas normas higiénicas completadas por curas físicas, según los consejos de un provecto y concienzudo neurólogo.

5. El hipersueño. - El hipersueño, según su intensidad, se divide en *somnolencia* y *letargia*. Suele ser producido por diversas afecciones orgánicas del encéfalo o de sus involucros (encefalitis epidémica, tumores cerebrales, meningitis, enfermedad del sueño transmitida por la mosca tsé-tsé, anemia cerebral, etc.), por diversas intoxicaciones exógenas (por uso excesivo de hipnóticos) o endógenas (como en la diabetes y en la uremia), por insuficiencias hormónicas, etc. A veces, como en los viejos, a la somnolencia diurna se unen insomnios nocturnos, por una especie de *incontinencia de s.*, denominada así por su analogía con la incontinencia de la orina, frecuente en la senilidad.

Para el hipersueño la cura variará igualmente según las causas que han producido el trastorno.

6. El disomnio. - Con este término genérico de disomnio comprendemos las restantes anomalías de la función hípnica que no entra ni en el insomnio ni en el hipersomnio. Trátase por lo tanto de anomalías cualitativas que comprenden los *sueños terroríficos* (pesadillas), las crisis de terror nocturno (*pavor nocturnus*, características de ciertos niños nerviosos), el *sonambulismo* (que en su más amplia acepción comprende también el somniloquio: facultad de hablar durante el sueño), el *delirio onírico* (que es un estado confusional con alucinaciones, que se presenta en el duermevela), los *movimientos anormales realizados durante el s.* (que no se han de confundir con las mioclonías fisiológicas descritas en los durmientes por De Lisi y otros autores), la *narcolexia* y las *cataplexias*, etc.

Estas anomalías (v. *Narcolexia*, *Sonambulismo*) son fundamentalmente expresiones de s. parcial, en el sentido de que o por causas morbosas adquiridas (ocupación del estómago, especial irritabilidad nerviosa, ligeras intoxicaciones, etc.), o por otros factores patógenos que nos pasan inadvertidos, ocurre una especie de disociación del s., verosímilmente porque a la fisiológica inhibición difundida del cerebro que determina el s. normal sustituye una inhibición parcial que deja alerta una parte de la corticalidad. En ciertos casos tenemos el s. de todas las funciones motorias y el estado de vigilia de la psique (como en las diversas formas de cataplexia: v. *Narcolexia*); en otros, por el contrario, tenemos que la inhibición productora del s. se limita al sustrato de la consciencia y el sujeto está en condiciones de realizar complejos actos motorios (como en el sonambulismo, v.); en otros, y más frecuentemente, la inhibición cortical es casi completa y queda en vigilia o en fase de temporal excitación, una sola actividad (como en el rechinar los dientes y en otros movimientos anómalos constatables en el sueño).

7. Consideraciones morales y jurídicas. Dos fenómenos, ambos verificados en el s., pueden dar lugar a discusiones de fondo moral: los sueños de contenido pecaminoso y las poluciones nocturnas.

Los *sueños de contenido pecaminoso* (generalmente eroticos) son en sí mismos exentos de significado moral. Pero pueden ser favorecidos por una conducta diurna no castigada suficientemente y en estos casos constituyen una señal útil de alarma para mejorar la castidad, sobre todo de los ojos y del pensamiento. Puede ocurrir además que el sujeto se detenga después de despertar en la lúbrica escena que soñó, lo cual evidentemente sería culpable.

Fuera de esto el sueño erótico por sí, repetimos, no tiene valor moral ninguno, lo cual ha de valer para serenar a aquellos que temen que estos sueños sean incompatibles con sus firmes propósitos de continencia y con sus aspiraciones a la pureza integral.

En cuanto a las *poluciones nocturnas* también de suyo son fenómenos fisiológicos, naturales, exentos de valor moral y para los cuales valen las precedentes consideraciones.

Convendrá agregar sólo que tanto el dormir sobre la espalda como la ocupación de la vejiga favorecen la congestión de los órganos genitales y por lo tanto los sueños eróticos y las poluciones. Convendrá, pues, aconsejar el ser parcos en las comidas y en las bebidas durante la cena y dormir de costado. Sólo excepcionalmente se habrá de recurrir al uso de sedativos del sistema nervioso. Riz.

BIBL. — A. Salmon, *La fisio-patologia del sonno*, Bologna, 1930; H. Roger, *Les troubles du sommeil*, París, 1932; G. Michiels, *De delictis et pœnis*, I, Lublin-Brasschaat, 1934, p. 151; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 163 ss.

SUEÑOS. — 1. Generalidades. - Los sueños indican la persistencia de la actividad psíquica en el sueño (v.) y suelen representar una anarquía ideativa, en que la imaginación

— estimulada por la afectividad y no inhibida ya por la atención, la crítica, los frenos éticos — se ejerce en la máxima libertad. La actividad onírica comienza muy pronto en los niños: en ellos los sueños son muy simples y constituyen siempre la realización de un deseo. Las mujeres sueñan con mayor frecuencia que los hombres o — por lo menos — recuerdan más sus sueños. En los viejos se debilita también la actividad onírica, en correspondencia con el rebajamiento general de toda la vida psíquica.

Los sueños se expresan generalmente en forma visiva; siguen a gran distancia las representaciones oníricas con impresiones auditivas, después las que se manifiestan con impresiones gustativas u olfativas.

2. Significado. - A veces la explicación de un s. determinado es evidente. Se trata de sueños provocados por estímulos cutáneos (como en el conocido caso de Descartes, que soñó haber sido herido en una determinada parte de su persona que al despertar apareció con la marca de una picada de pulga), por impresiones cenestésicas (los cruzados sedientos soñaban colectivamente en fuentes frescas; durante la retirada de Moscú los soldados famélicos de Napoleón soñaban en grandes banquetes), etc. Más a menudo falta a primera vista toda visible explicación de los sueños. Sin embargo, con frecuencia se llega a descifrar el significado simbólico de las imágenes que se presentan en el s., no obstante la aparente incoherencia de tales imágenes.

Aunque la estructura de los sueños sea asintáctica, porque en ellos no se respetan ni las relaciones de tiempo y espacio, ni las asociaciones lógicas, sustituídas por una asociación puramente catatímica de las imágenes (v. *Memoria*), puede encontrarse en ellos un significado cuando se consideran como una traducción simbólica de situaciones, ideas o sentimientos realmente vividos por el sujeto.

Esta traducción o transformación de la idea latente en un contenido manifiesto cuyo significado real suele ser oscuro y difícilmente descifrable se debe a la fuerza psíquica subconsciente que enmascara el significado manifiesto de nuestras tendencias, de nuestras pasiones, cuando se encuentran en contradicción con los principios de la moral. Esta fuerza, que los psicoanalistas llaman censura (v. *Psicoanálisis*), no obraría por lo tanto sólo en las conciencias en estado de vigilia, sino también en las representaciones oníricas, disimulando sus aspectos más escabrosos.

La transformación de la idea latente en contenido manifiesto suele ocurrir por *condensación* (representaciones diversas, que no tienen el mismo tono afectivo, se funden en el s. en una única representación) o por *dislocación* (en el s. se tiene la sustitución de un elemento por otro, que es para nosotros objeto de las mismas preocupaciones y de los mismos deseos) o por *simbolización* (transformación en el s. de una idea abstracta en una imagen concreta que toma su significado).

El análisis psicológico de los sueños desenmascarando sus diversas y múltiples condensaciones, dislocaciones y simbolizaciones puede revelar sus reales tendencias latentes y mostrar que a veces en el s. se hacen o se dicen cosas que en estado de vigilia son cuidadosamente reprimidas por los frenos inhibitorios del sentido moral.

No creemos, sin embargo, que conviene en general llegar al análisis psicológico del s., tanto porque las interpretaciones de cada contenido onírico son todavía materia opinable, como para no ocasionar una perturbación a ciertas conciencias tímidas, excesivamente preocupables o fáciles al ansia. *Riz.*

3. Cuestiones morales. - Además de los sueños de la noche convendrá decir alguna palabra sobre los sueños diurnos que son sueños impropiamente dichos.

a) *Sueños nocturnos.* Son los sueños en el sentido común de la palabra. En este estado las facultades intelectuales del hombre (razón, voluntad) no dominan la actividad de los sentidos. Pero esta actividad puede ser causada por diversos agentes. Ante todo por agentes intelectuales existentes fuera del hombre. Dios puede causar un s. y en la Sda. Escritura aparece que Dios de hecho usó a veces el s. para comunicar alguna cosa a un hombre. En estos casos Dios da al hombre la certeza también de que el s. viene realmente de Él. Los mismos espíritus, los ángeles como ministros de Dios y el diablo por su propia cuenta y con sus intenciones propias pueden causar sueños. Si no ha sido causado por Dios o por un espíritu bueno o malo, el sueño es fruto de la actividad de los sentidos. Pero esto no significa que esta actividad se desenvuelve sin sufrir el influjo de otros factores, tanto internos, como el estado físico del cuerpo (dolores, trastornos funcionales, enfermedades), como externos (presión de los sentidos externos, como sentir una campana, una señal de alarma). Los mismos factores

psíquicos, como deseos, temores, cosas sentidas o pensadas en el pasado, influyen en la actividad de los sentidos durante el sueño. En una palabra, los sueños son con frecuencia, al menos parcialmente, el efecto de cosas realmente existentes dentro o fuera de la persona que sueña. Pero como la ciencia natural basta para conocer la causa por su efecto así puede bastar para conocer por los sueños las cosas reales, que son su causa, p. ej., el estado psíquico o físico de la persona, los influjos que ha sufrido, sus deseos, etcétera. Por este motivo no toda interpretación de sueños es condenable, y una ciencia puramente humana puede bastar para deducir de los sueños datos útiles, a usarse, p. ej., para la curación de una persona enferma, especialmente cuando se trata de enfermedad o anormalidad psíquica (v. *Psicoterapia*). Antes de confiarse sin embargo a una persona que emplea esta ciencia es preciso tener la certeza de que se trata realmente de ciencia humana y que la persona es seria y honesta y que ni por falta de virtud ni por ignorancia de la moral católica hará nada en oposición a las normas de esta misma moral.

Usar de los sueños propios o ajenos para conocer el futuro es sólo lícito cuando se tiene la certeza de que el sueño viene de causas naturales; porque conociendo estas causas naturales presentes podemos razonablemente concluir algo sobre el futuro. Creer en los s. como indicadores del futuro y predecir los sucesos futuros por los s. propios o narrados por otros es un pecado de superstición (v.), si no tenemos suficiente certeza para admitir que el s. viene de Dios (caso muy raro). Por esta razón no es lícito consultar los adivinos y creer en sus predicciones.

b) *Sueños diurnos*. Son los producidos por la fantasía que el hombre voluntariamente evoca o permite que surjan y permanezcan para tener la impresión de vivir una vida distinta de aquella en que vive realmente y para sufrir las sensaciones provocadas por esta impresión. Es una especie de vida interna, creada y vivida, porque la vida externa no da satisfacciones. El hombre busca en la fantasía lo que desea en la realidad, pero que, o todavía no puede (jóvenes) o no puede ya (viejos) realizar. Estos s. pueden ser pecaminosos por su contenido. La complacencia de la voluntad en actos inmorales representados por la fantasía (p. ej., actos de venganza) constituye pecado. Pero si el contenido de estos s. no es inmoral, generalmente constituyen una pérdida de fuerzas y de tiempo, debilitan el carácter, disminuyen la energía y la voluntad de lograr los fines reales y posibles de la vida y de hacerse miembros útiles a la sociedad. Por lo tanto, por estas razones, alimentar habitualmente los s. diurnos puede ser reprobable. Los padres, educadores, etc., tienen la obligación de prevenir o curar (en casos graves con ayuda de un buen psiquiatra) esta tendencia morbosa, si la observan en grado notable en un joven. El peligro es más grande en los años entre el inicio de la pubertad y la mayoría de edad (13-21). Ben.

BIBL. — P. FELICI, *Summa psychanalyseos lineamenta eiusque compendiosa refutatio*, Gabiniani, 1937, p. 91-94; A. SALMON, *La fisio-patologia del sonno*, Bologna, 1930; M. GOZZANO, *Psicologia sperimentale*, III, *Corso di lezioni tenuto nella R. Università di Cagliari l'anno 1939-1940*; E. BOGANELLI, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 166 ss.; P. MESSEGUER, *El secreto de los sueños*, Madrid, 1956; id., *Los sueños y la dirección espiritual*, en *Razón y Fe* (1953), 143-159.

SUERO DE LA VERDAD. — 1. PREMISAS GENERALES. - El antagonismo entre los que por motivos de prepotencia o de justicia quieren conocer la verdad de los hechos y los que quieren tenerla oculta es prácticamente tan antiguo como el hombre; e indudablemente se remonta a la antigüedad más lejana la busca de un medio para hacer decir la verdad al que espontáneamente no quiere hacerlo o para determinar si una narración es verídica. Todos los métodos posibles han sido experimentados en diversas ocasiones según las circunstancias, el grado de civilización, el temperamento del experimentador y con mayor o menor éxito según los poderes de resistencia y el temperamento del sujeto: intimidaciones, amenazas o golpes, astucias de falsos confidentes, procedimientos hipnóticos, relajamiento del autocontrol mediante alcohólicos, drogas, estupefacientes y similares, heridas o mutilaciones progresivas o sufrimientos infligidos sólo a los familiares del sujeto, prolongadas detenciones en tenebrosos calabozos, prolongadas supresiones del sueño o de la comida, continuas excitaciones sensoriales con estimulaciones acústicas, luminosas, etc. De este modo podemos decir que el hombre no ha descuidado ningún sistema para penetrar con la lisonja o con la violencia en el ánimo de su semejante, para forzar y deprimir su voluntad o para anular su personalidad a fin de arrancarle un secreto o de hacerle confesar un delito. En otros tiempos se usó la tortura, hoy está de moda el interrogatorio de *tercer grado;* los pueblos primitivos emplean brebajes de sustancias estu-

pefacientes y los civilizados utilizan las inyecciones intravenosas de barbitúricos; pero los fines y los medios empleados son idénticos fundamentalmente y bastante similares entre sí.

No es este lugar oportuno para examinar los diversos métodos señalados. Nos limitaremos a resumir cuanto se refiere al llamado *s. de la verdad* que en los últimos años ha dado lugar a tantas discusiones en el campo de la medicina y del derecho.

2. Datos históricos. - En 1925 P. R. Vissie sostuvo que los sujetos tratados con escopolamina eran puestos en la incapacidad de engañar. A iguales conclusiones llegaba, seis años más tarde, House, el cual denomino *s. de la verdad* a una mezcla de morfina y escopolamina que inyectada en los delincuentes producía una especie de estado crepuscular en el cual confesaban más fácilmente los delitos cometidos. El término novelesco e inexacto del autor americano está todavía en boga, especialmente entre el gran público, aunque ni aquellas sustancias ni otros fármacos que tienen el mismo objeto puedan ser llamados sueros, ni ninguno de tales fármacos haya estado nunca en condiciones de hacer descubrir la verdad.

El mismo suero de House, experimentado por otros investigadores, no confirmó los buenos resultados pregonados por su descubridor y ha sido abandonado. Muchos años después Chistoni propuso, siempre a la vista de los interrogatorios judiciales, un tratamiento mezcalinoscopolamínico, pero esta proposición no tuvo éxito práctico; sin embargo, Divry y Bobon sostuvieron recientemente que en el famoso campo de Dachau las confesiones eran provocadas con la mescalina. Actualmente se usan en función de s. de la verdad un grupo de narcóticos barbitúricos cuyo empleo se dirige sobre todo a aquel particular género de investigaciones psicológicas de los enfermos mentales que toma el nombre de narcoanálisis.

A este último propósito conviene precisar que la utilización de la narcosis —provocada con los medios más diversos— para obtener una facilitación del interrogatorio de los enfermos psiquiátricos al doble fin diagnóstico y terapéutico ha interesado siempre a los alienistas. Prescindiendo de los métodos empíricos de la medicina histórica hemos de recordar que Lons (1842), Griesinge (1845), Morton (1846), Sedillot (1847), Baron (1896), Basque (1907), Claude (1924), Deshaies (1938) y otros muchos emplearon a este fin la eterización, en tanto que Lacassagne (1867), Spencer (1878), Marchand (1906), etc., usaron la narcosis clorofórmica.

Laignel-Lavastine fué probablemente el primero que usó por vía intravenosa en 1921 un preparado barbitúrico *(nembutal)*, cuyo efecto narcotizante era seguido por una «exteriorización de los sentimientos» en los enfermos tratados de este modo, con lo que se producía la «revelación de su subconsciente». En 1930 los americanos Bleckwen y Lorenz y el holandés Meerloo usaron otros derivados barbitúricos para interrumpir graves estados catatónicos; iguales efectos desinhibidores obtuvieron en 1932 Lindemann y Gullotta, mientras que en el mismo año D. Mc Millan empleó el nembutal para la investigación psicológica de individuos afectados por diversas enfermedades mentales. El empleo de la narcosis barbitúrica fué reintroducido en 1937 por Horsley (que ideó el término narcoanálisis) y desde entonces se multiplicaron sus aplicaciones sobre todo en Norteamérica, donde el procedimiento narcoanalítico tuvo principalmente finalidades terapéuticas en el ámbito de la psiconeurosis, para la recuperación de los individuos afectados por graves emociones bélicas. En Italia, en la inmediata postguerra, V. Perazzi, Spaccarelli y Cerquetelli (que proponen el nombre de narcosugestión), G. Alema, Rizzo y Cortesi, y posteriormente otros muchos psiquiatras, se han ocupado de la narcosis barbitúrica, la cual se encuentra ahora en el bagaje diagnóstico-terapéutico de casi todos los alienistas modernos.

3. Técnica, indicaciones y resultados del narcoanálisis. - Como actualmente el s. de la verdad se identifica con los barbitúricos en el sentido de que dicho procedimiento narcoanalítico es el que tal vez se use más para obtener con medios farmacológicos las confesiones de los acusados conviene que nos detengamos en el modo de empleo del narcoanálisis, en sus efectos y en sus indicaciones para completar lo que de él decimos en la voz hipnotismo.

De los muchos derivados barbitúricos inyectables por vía intravenosa nuestros médicos usan principalmente el *pentotal sódico* americano —que es la sal sódica del ácido etil (1-metilbutil)-tio-barbitúrico— y el italiano *narcovene S.* (sal sódica del isopropilbromoalil-metilmalonilurea).

Recientemente se comenzó a usar la asociación amitalsimpatina, mediante la cual se evita el adormecimiento total del sujeto y se obtiene en cambio una larga fase de sub-

narcosis, útil para la acción psicoterapéutica y en general para el interrogatorio.

Cualquiera que sea el medio usado, el procedimiento narcoanalítico es siempre poco más o menos idéntico. Acostado el enfermo en una habitación tranquila y poco iluminada se le da la inyección de barbitúrico.

Durante la lenta introducción del narcótico conviene hacer contar en voz alta o hablar al sujeto: de este modo es fácil comprobar el comienzo de la somnolencia, a la cual seguirá después de unos minutos el sueño verdadero y propio. Esta fase prenarcótica la aprovechan los médicos para iniciar el interrogatorio que será proseguido y completado más tarde con oportunas sugerencias y exhortaciones psicoterapéuticas en la fase postnarcótica que señala el paso de la cesación del sueño al despertar completo. No rara vez en los periodos crepusculares pre y postnarcóticos aparecen manifestaciones verbales espontáneas, reveladoras de complejos y de sentimientos habitualmente retenidos en el subconsciente; estas manifestaciones unidas a veces a gestos y expresiones mímicas que acompañan la reevocación de algún penoso suceso más o menos olvidado son cuidadosamente notadas, ya que suelen representar motivos útiles para interrogatorios sucesivos, interpretaciones, sugerencias, etc., sobre las cuales se basa la acción psicoterapéutica del médico.

Ésta es en síntesis la técnica narcoanalítica tal como se efectúa en psiquiatría. Encuentra su principal indicación en el campo de las psiconeurosis (histerismo, neurastenia, psicastenia, etc.), donde puede representar un excelente factor curativo, pero en consideración a su valor diagnóstico, conviene emplearla en la investigación de cualquier psicosis reciente. Se ha visto, en efecto, que a veces el narcoanálisis, levantando el velo de un comportamiento todavía normal en apariencia, pone al desnudo las grietas del edificio psíquico y permite, p. ej., diagnosticar una inicial esquizofrenia en ocasiones en que se creía que se trataba de una trivial psiconeurosis, con gran provecho para el enfermo que puede ser sometido oportunamente a una racional shockterapia; en casos tal vez más raros puede verificarse lo contrario, en el sentido de que una aparente esquizofrenia se revela por una psicastenia de forma seudoesquizofrénica. Añádase que la narcosis barbitúrica, honrada y prudentemente empleada, es prácticamente innocua, tanto *quoad vitam* como teniendo en cuenta hipotéticos empeoramientos de la psicosis en estudio.

Todo cuanto precede da a entender que el narcoanálisis ha encontrado y encuentra gran empleo en psiquiatría para controlar y completar las noticias anamnésicas, para sondear la personalidad, para desenmascarar latentes formas neuróticas, para controlar los efectos de las shockterapias (v.) y también a fines curativos de muchas psiconeurosis. Debemos reconocer por otra parte que los resultados obtenibles del narcoanálisis son en casi la mitad de los casos nulos: en el sentido de que ni el interrogatorio en la pre o postnarcosis ofrece nuevos elementos útiles para el diagnóstico, ni la afectividad se modifica, ni se logran apreciables efectos curativos.

4. El narcoanálisis en función del s. de la verdad. - Fuera de la clínica el narcoanálisis se usa a veces en medicina legal. Se ha de notar ante todo que mientras que en clínica el narcoanalista tiene que tratar con sujetos deseosos de colaborar con él con la esperanza de recobrar la salud o por lo menos indiferentes frente a los métodos de investigación usados, en el campo pericial las investigaciones tienen frecuentemente por objeto individuos simuladores o disimuladores, cuyo interés está en tener oculta su real situación psicológica o psicopatológica. La experiencia enseña que este interés impide con frecuencia la determinación narcoanalítica de la verdad. Goria, en la asamblea psiquiátrica de Varese de abril de 1950, refirió el episodio de una joven histérica que en narcoanálisis explicó las circunstancias de un delito cometido en su presencia por su amante, mientras que prolongadas las indagaciones resultó que el delito no se había realizado nunca; y concluía el autor: «el llamado s. de la verdad puede convertirse en el suero de la mentira; se ha de emplear por lo tanto con muchísima prudencia». El mismo año presentó O. Casati el caso de una paciente suya que interrogada en narcoanálisis sobre cierto episodio que había tenido siempre oculto respondió que aunque le inyectaran el s. de la verdad no habían de hacerla decir lo que quería callar y se cerró en un insuperable mutismo: esto confirmaría —comenta el autor— lo que han afirmado otros autores (entre los cuales citaremos a Ventura, que experimentó este método en militares simuladores u objetores), esto es, que cuando un individuo tiene particular interés en no revelar determinados hechos consigue callar-

los, incluso en el curso de la narcosis barbitúrica.

Otros autores con Cortesi sostienen por el contrario que «las confesiones recibidas durante la investigación narcoanalitica representan la verdad» y se declaran en favor de esta investigación, sobre todo cuando hay que establecer un diagnóstico psiquiátrico en sujetos en que, aun cuando el examen psicológico no demuestre alteraciones precisas, sin embargo en relación con elementos anamnésicos particulares, es lógico suponer cierta anormalidad que a veces puede revelarse tan grave que configure toda la personalidad psíquica del sujeto». Y concluyen: «la investigación narcoanalítica reservada a la competencia de médicos especialistas psiquiatras, se ha de considerar entonces ni más ni menos que uno más de los medios de investigación psicológica..., que tratan de facilitar la exteriorización de elementos morbosos que pueden haber obrado sobre la capacidad de entender y de querer del sujeto y que pueden ser preciosos para establecer su eventual peligrosidad social».

El mismo Eward es favorable al empleo del narcoanálisis en los exámenes psiquiátricos periciales, siempre que se respete el secreto profesional.

Por nuestra parte, podemos concluir que los procedimientos narcoanalíticos son con frecuencia infructuosos y a veces dudosos, sin embargo no se han de descartar sin más en los trabajos periciales siempre que se respete la personalidad y libertad del sujeto y se practiquen sin ofensa de las leyes morales. Convendrá en todo caso reservar su uso a aquellos casos en que la acostumbrada metodología psiquiátrica sea insuficiente para establecer un diagnóstico y sobre todo convendrá acoger sus resultados con gran beneficio de inventario, no sin haberlos interpretado a la luz tanto de la documentación judiciaria como de los datos proporcionados por el examen clínico consuetudinario: conducta prudente y certera que es habitual por lo demás en el médico cuando tiene que valorar los resultados de cualquier medio diagnóstico.

Estas últimas reservas cesan de existir cuando se usa el narcoanálisis (o cualquier otro procedimiento a base de narcosis) en el campo estrictamente neurológico: para despertar la naturaleza orgánica o funcional de una parálisis y en otros casos similares. En estos casos este procedimiento suele dar hallazgos más significativos y — desde el punto de vista científico — no subsisten objeciones fundamentales contra su honesto y prudente empleo.

En los mismos manicomios judiciales (véase *Hospitales psiquiátricos*) el narcoanálisis encuentra útil aplicación sobre todo para establecer si los absueltos pueden o no ser despedidos del Instituto. A este propósito conviene saber que los manicomios judiciales albergan a muchos individuos que habían sido acusados de diversos delitos, pero para los cuales — habiéndose reconocido la existencia de un vicio total en la mente — el tribunal estableció cierto período mínimo de internamiento detentivo, transcurrido el cual, el director del manicomio debe enviar al juez encargado una relación de las condiciones mentales del sujeto y proponer o no la liberación según que el individuo haya cesado o no de ser socialmente peligroso. «Es indudable — escribe Fraulini — que éste es uno de los momentos más escabrosos y de mayor responsabilidad para el director de un manicomio judicial»; en efecto, con frecuencia, no obstante las más diligentes observaciones, los enajenados — sobre todo los que cometieron su delito bajo el dominio de algún delirio — consiguen disimular hábilmente el núcleo delirante que continúa dominándolo. Para poner en evidencia la persistencia eventual del síndrome delirante antisocial el narcoanálisis parece muy indicado como medio de estudio en el delicado y difícil campo de las liberaciones de los internados (Fraulini). Bajo el aspecto moral valen también aquí las condiciones puestas y las reservas hechas a propósito de los exámenes periciales forenses.

Finalmente, en el ámbito de las investigaciones policíacas y judiciales — donde la aplicación de la narcosis barbitúrica parece más indicada precisamente como s. de la verdad — los procedimientos narcoanalíticos no están justificados científicamente, porque además del hecho ya recordado de que frecuentemente el narcoanálisis es ineficaz y que — como escriben De Car y Rinaldi — los simuladores francos consiguen oponer una tenaz defensa, incluso en las subnarcosis, sobre aquellos asuntos en que existen para ellos fuertes motivos de reticencia y de inhibición, puede verificarse el caso contrario: el de que un inocente debilitado por una larga detención y machacado incesantemente por las preguntas que el funcionario inquisidor le dirige durante el estado oniroide producido por el barbitúrico, sufra una especie de colapso espiritual y bajo la acción sugestiva del que insistentemente le interroga llegue a confe-

sar delitos que nunca cometió. Este comprensible cedimiento de la voluntad —predispuesto por sufrimientos materiales y morales precedentes y determinado después por las anormales solicitaciones practicadas en el curso de un narcoanálisis policíaco— podría explicar las fantásticas confesiones de un Cardenal Mindszenty, o de otras víctimas políticas (a no ser que se haya tratado, más simplemente, de vulgares falsificaciones de los interrogatorios judiciales).

Pero aun cuando este procedimiento se mostrase eficaz, no sería tampoco lícito, por ser lesivo de derechos fundamentales e inviolables de la persona humana. El reo tiene derecho en cuanto persona humana a la inviolabilidad en el cuerpo y en el alma; tiene derecho por lo tanto a la libertad absoluta de confesión, porque nadie puede ser forzado a procurarse su propia ruina. Exigir del culpable la confesión de su delito sobrepasa todo cuanto se puede exigir de las posibilidades comunes de la naturaleza humana, y confina al hombre en una zona de heroísmo que se puede aconsejar, pero no imponer. El narcoanálisis violaría este derecho porque de hecho, o al menos por su naturaleza, trata de hacer confesar.

El reo tiene además derecho a su reputación, aunque sólo sea aparente. Además el bien público se pone menos en peligro con la liberación de un reo (objetivamente tal) que con la condenación de un inocente, al cual, durante el estado crepuscular, se le hubieran arrancado revelaciones comprometedoras.

El empleo del narcoanálisis sería lícito por el contrario según algunos —por ser casi idéntico a su uso clínico— si se hiciese con el consentimiento del acusado, dispuesto a someterse, en el legítimo deseo de probar su inocencia, a este procedimiento. En cambio, según otros ni siquiera esto sería lícito, en cuanto que constituiría un peligroso precedente para otros reos que en análogas circunstancias pudieran rechazar el narcoanálisis. Entiéndese además que aun admitida la licitud, en este caso el valor de la prueba no trascendería nunca del de cualquier otra investigación psicológica.

5. Otros métodos para descubrir la verdad. Las críticas y reservas científicas y morales señaladas hasta ahora sobre el valor del narcoanálisis en función de descubridor de mentiras valen también con mayor razón para los demás métodos basados en el aleatorio efecto de estimulantes, estupefacientes, inebriantes, etc. (como el éter, la mescalina, el alcohol, la escopolamina).

No es imposible que en los países tras del telón de acero —las naciones donde los procedimientos judiciales son tan frecuentes como misteriosos en su desarrollo y absurdos en su conclusión (dado que los acusados suelen apresurarse a admitir su culpabilidad y aceptan con satisfacción la pena infligida)— se haya puesto a punto algún método a base de drogas aun no experimentadas por la ciencia occidental y que este método se haya revelado más eficaz que los demás a fin de descubrir la verdad. Esto parece sin embargo muy problemático, por lo que sabemos tanto acerca de los diversos efectos de los fármacos como acerca del diverso comportamiento del hombre frente a los medios de tormento, de solicitación o de coacción: en el sentido de que para algunos individuos ninguno de los medios físicos o farmacológicos conocidos por nosotros consigue hacerle admitir un delito realmente cometido, mientras que otros, tratados con los mismos medios, llegan a declararse culpables de delitos que en efecto nunca cometieron.

Otras modalidades para revelar las mentiras han sido excogitadas ya hace tiempo, pero casi no han tenido nunca, al menos entre nosotros, empleo práctico, ya por dificultades técnicas, ya por la delicadeza de su uso o por la frecuente incertidumbre de los resultados. Recordemos brevemente, para completar este artículo, que algunos de estos métodos consisten en el registro de las modificaciones de la frecuencia del pulso, del volumen de los músculos, de la conductibilidad eléctrica cutánea, etc., registrables con instrumentos a propósito en el curso del interrogatorio y cuyas variaciones pueden corresponder a reacciones psicoemotivas. Otros métodos se basan en la valoración de los tiempos de reacción y de las respuestas que el sujeto da cuando es invitado a responder a una serie de palabras-estímulo, muchas de las cuales son indiferentes, en tanto que otras, refiriéndose al delito objeto de la investigación, han de sugerir respuestas indicadoras o características prolongaciones de los tiempos de reacción. Más recientemente se pusieron por obra indagaciones electroencefalográficas (v. *Ondas cerebrales*) a fin de captar las reacciones emotivas que se verifican durante la contestación de los interrogatorios de los delincuentes.

Estos y otros métodos de sutil investigación de orden psicofisiológico (el más reciente de

los cuales es el polígrafo americano *Lie-detector*) son científicamente dignos de atención, pero se prestan a frecuentes errores de interpretación, siempre por causa de la diversa resistencia de los sujetos, de modo que no son utilizables para el descubrimiento de las mentiras, a no ser que —como ironiza Raper— no se aplique otro descubridor de mentiras para establecer si el descubridor de mentiras dice o no la verdad.

6. CONCLUSIONES MORALES. - En tanto que desde un punto de vista técnicocientífico la utilización del narcoanálisis (y procedimientos afines) es prácticamente exenta de contraindicaciones y encuentra su limitación sólo en el hecho de que frecuentemente es ineficaz y a veces puede dar resultados erróneos de modo que en cada caso haya que utilizar los hallazgos con muchísimo tiento, desde un punto de vista moral la licitud de este procedimiento moderno varía notablemente según los fines por los cuales se emplea.

a) *En el campo clínico* el uso del narcoanálisis y demás sistemas excogitados para un buen sondeo de la personalidad es moralmente lícito, siempre que se haga con el pleno consentimiento del sujeto, al cual se habrá de informar anteriormente de que en el curso de la prueba puede revelar pensamientos y recuerdos que acaso desearía tener secretos. Parece también lícita, cuando existen graves motivos para practicarla, la aplicación de uno de los métodos señalados en individuos que por efecto de su enfermedad no están en condiciones de dar el deseado consentimiento, ya que el narcoanálisis encuentra una notable parte de sus indicaciones diagnostico-curativas precisamente en estos casos en que la psicosis impide un espontáneo contacto del individuo con el médico y en general con el ambiente. En casos semejantes será necesario sin embargo obtener el consentimiento de quien tenga la tutela legal del enfermo.

Se ha de notar que bajo el aspecto moral la prudencia ha de sugerir en cada caso grandes cautelas, sobre todo cuando se trate de aplicar el narcoanálisis a individuos cuya formación espiritual no es completa o estable, o cuando de algún modo se prevea el peligro de quebrantar alguna otra ley moral y religiosa (castidad, etc.).

b) *En el campo pericial* es necesario que el narcoanálisis y procedimientos similares no sean dejados al arbitrio de los interesados ni del perito; sino que el juez fije con determinaciones detalladas las condiciones y garantías necesarias para amparar los derechos y la libertad de la persona.

c) *En el campo judicial penal* —esto es, usado como s. de la verdad para obtener la confesión de un acusado acerca de un delito del que se le sospecha autor o para que sea revelado algún otro secreto— el narcoanálisis es considerado por los más moralmente ilícito, porque viola la persona y sus derechos elementales directa e indirectamente (Scremin), dado que, como escribe Palmieri, la persona humana tiene el derecho primordial de no hacerse acusadora de sí misma y con más razón tiene el derecho y el deber de guardar celosamente los secretos que le hayan sido confiados. *Riz.*

BIBL. — G. ALEMA, *Narcoanalisi in psichiatria*, en *Rivista di neurologia* (1947), fasc. 6; E. RIZZO y M. C. CORTESI, *Che cos'è la narcoanalisi. Tecnica ed applicazioni*, en *La Riforma medica* (1948), octubre; G. FAU, *De la torture au serum de vérité*, en *Le pouvoir judiciaire* (1949), enero; F. DOMINICI, *La narcoanalisi nella prassi medico-legale*, en *Minerva medica*, 17 (1949), 5055-09; V. E. VENTURA, *Un nuovo metodo di indagine e terapia delle psiconevrosi: la narcoanalisi*, en *Giornale di medicina militare*, 96 (1949), fasc. 2; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952; E. EWARD, *La narcoanalyse et la liberté de la personne humaine*, en *Atti del IV Congresso internazionale dei medici cattolici* (Roma, 1949), Roma, 1950; A. GEMELLI, *Narcoanalisi, psicanalisi, metodia proiettivi di esplorazione rappresentano una lesione della libertà personale?*, en *Minerva medica*, 38 (1950), 217-227; V. M. PALMIERI, *La narcoanalisi, dal punto di vista medico-giuridico ed eticosociale*, ibíd. (1950); M. RIVAS, *Il narco-esame in pschiatria*, en *Il Pisani*, n. 3 (1950); G. ALERMA, *La narcoanalisi*, en *Il lavoro neuropsichiatrico* (1951), fasc. 1-2; C. CORTESI, *La narcoanalisi nell'indagine psicopatologica nell'età adulta*, ibíd. (1951); E. BOGANELLI, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 191 ss.

SUFRAGIO. — 1. NATURALEZA Y DEFINICIÓN. El s., según Sto. Tomás, es una satisfacción que consiste en una compensación de una injuria según la igualdad de la justicia (Suppl., 13, a. 3). Esta injuria está constituída por una transgresión voluntaria de la ley divina, la cual lleva consigo el reato de la culpa, o sea, la imputabilidad de la ofensa hecha a Dios, y el débito de la pena, o sea, la obligación de satisfacer a esta injuria con una pena. Con la confesión o también con un acto perfecto de contrición acompañado del propósito de confesarse se remite el reato de la culpa, pero queda el débito de la pena. A pagar este débito de pena se dirige la satisfacción, la cual consiste en una acción penal libremente puesta: cuando esta satisfacción se pone en favor de otro existe el s., que por lo tanto se define como una obra penal, que uno ofrece al Señor en favor de

otro, para que éste pueda satisfacer el débito de la pena temporal.

2. DIVISIÓN. - El s. se divide: a) en s. *ex opere operato* (expresión técnica para indicar el acto objetivo considerado en sí mismo, independientemente del valor moral que le puede venir del que obra), cuando, p. ej., el sacrificio del altar es ofrecido por las almas del purgatorio; b) en s. *ex opere operantis* (según el acto subjetivamente considerado, cuando se ofrece al Señor una de las obras satisfactorias, las cuales, según la enseñanza de Sto. Tomás, se compendian en las tres fundamentales: *oración, ayuno, limosna*). Con la oración se ofrecen al Señor como compensación los bienes del alma, con el ayuno las aflicciones del cuerpo, y con la limosna los bienes externos (Suppl., 15, a. 3); c) en *s. por los vivos* y *s. por los difuntos*, según que sean ofrecidos por los fieles peregrinos en esta tierra o por los fieles en el purgatorio que anhelan la posesión del Sumo Bien.

3. EXISTENCIA. - Que exista la comunicación de sufragios entre los hombres en virtud de los cuales pueden mutuamente pagar las deudas de la pena temporal debida por los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa, es verdad de fe, recordada en el Símbolo de los Apóstoles: *creo en la comunión de los Santos*. S. Pablo compara el cuerpo místico de la Iglesia al cuerpo humano: como en el cuerpo humano las diversas partes se ayudan mutuamente así en la Iglesia, cuerpo místico del que Cristo es cabeza, y los fieles son los miembros, cada hombre justo puede prestar su ayuda a los demás por medio de las obras buenas (I Cor., 12, 12-26). Que los fieles puedan sufragar por las almas de los difuntos que se encuentran en el purgatorio es igualmente verdad de fe definida en el Concilio de Trento (Ses. XXV, Decr. de Purgat.), verdad que se deduce de la Sda. Escritura, de los Stos. Padres y del consentimiento universal de la Iglesia.

4. CONDICIONES. - A) Por parte del que ofrece al Señor el s., se requieren tres condiciones: 1) que sea *viador:* los Bienaventurados, en efecto, ya no son capaces de acciones satisfactorias y las que pusieron cuando estaban en la vida forman ahora parte del tesoro de la Iglesia. Igualmente las almas purgantes no pueden ofrecer en s. de los demás las penas que sufren, porque éstas sirven como satisfacción de su propia pena temporal; 2) que *esté en estado de gracia;* el que se encuentra en efecto en pecado no puede satisfacer ni por sí ni por los demás; la acción satisfactoria puesta por el hombre pecador, aunque no exenta de todo valor, no está animada, sin embargo, de la caridad ni por lo tanto en condiciones de resarcir la deuda contraída con la ofensa hecha a Dios. De modo diverso ocurre cuando se trata, p. ej., del sacrificio de la Misa, celebrado en s. de un difunto; en este caso el celebrante lo ofrece en nombre de la Iglesia y el sacrificio del altar obra *ex opere operato*, aunque el sacerdote que lo ofrece esté en estado de culpa; 3) que *tenga la intención* de ofrecer la obra satisfactoria en favor de otro; pero basta la intención habitual, es decir, la que haya sido tenida y no haya sido revocada.

B) Por parte de aquel en cuyo favor se ofrece el s. se requieren igualmente tres condiciones: 1) *la obligación de una deuda de pena ante Dios*, lo cual sucede solamente en las almas detenidas en el purgatorio; en efecto, como es evidente no se pueden ofrecer sufragios ni por los bienaventurados ni por los condenados; 2) *el estado de gracia;* el hombre en pecado está dentro del cuerpo místico de la Iglesia como un miembro muerto, que no puede recibir ninguna ayuda de los demás miembros vivos. De aquí se deduce que si aquel por el cual se ofrece la obra satisfactoria está en pecado la obra misma queda en favor del oferente; 3) *que haya sido ya remitida la culpa:* en efecto, mientras subsiste el reato de la culpa, subsiste igualmente el débito de la pena; es absurdo por lo tanto pensar que puede ser remitida la pena, subsistiendo aún la culpa por la cual se debe la pena. *De A.*

BIBL. — A. BALLERINI y D. PALMIERI, *Opus theologicum morale*, V, Prato, 1900, p. 640 ss.; G. HUARTE, *De Deo creante et elevante ac de novissimis*, Roma, 1935, p. 678; F. L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, VII, p. 360 ss.

SUGESTIÓN. — 1. CONCEPTO. - Es la influencia ejercida por una persona sobre otra y que suscita en esta última ideas, convicciones, sentimientos, propósitos, acciones.

Muchos de nuestros convencimientos — que constituyen después la guía de nuestros actos — no se derivan de una experiencia personal, sino de sugestiones ajenas, verbales o escritas; la misma educación e instrucción se fundan en su mayor parte en esta influencia sugestiva de la palabra y del ejemplo. A medida que la experiencia personal se va organizando, que las tendencias afectivas se consolidan, que el carácter se afirma, aumentan las resistencias a las sugestiones, cada

vez menos aceptadas porque han de superar el tamiz de una crítica cada vez más sutil. Por este motivo la inmadurez psíquica y la ignorancia favorecen la aceptación pasiva de las sugestiones y éstas son más fácil y prontamente asimiladas cuando están de acuerdo con la experiencia y con las ideas preconcebidas del sugestionado, cuando entonan con su modo de sentir y con su credo moral. Por este mismo motivo las sugestiones son aceptadas en su máximo nivel cuando el desencadenamiento de intensas emociones disuelve la crítica y rompe todo freno ético: lo cual explica entre otras cosas las perturbaciones de locura colectiva a la que nos referimos en la voz *Contagio psíquico*.

2. S. GENÉRICA Y ESPECÍFICA. - De esta especie de s. que llamaremos *genérica* y a la cual nos encontramos sujetos todos los días, aunque sea en medida muy exigua, conviene distinguir la s. *específica*, que se observa en los individuos —por lo general neuróticos— que ejecutan pasivamente las órdenes del sugestionador; esta última se ha de distinguir ulteriormente en s. *hipnótica* y s. *en estado de vigilia*.

La hipnosis (v. *Hipnotismo*) es efecto de maniobras sugestivas y a su vez es condición favorabilísima para la s. Estas maniobras, como en general la persona del hipnotizador, tienen sin embargo una importancia sólo secundaria; lo que sobre todo cuenta es el grado de sugestionabilidad del sujeto, que se observa en medida mayor en los individuos (casi siempre psiconeuróticos o neuropáticos), cuyo aparato psíquico no ha logrado o no sabe conservar el equilibrio característico del adulto normal. La inhibición por parte del hipnotizado de las facultades mentales superiores y el automatismo —unido a la disociación psíquica producida por la hipnosis— hacen que el sujeto ejecute inconscientemente las acciones ordenadas por el operador, experimente temporalmente estados de ánimo que le han sido sugeridos, sufra, siempre transitoriamente, modificaciones de su propia cenestesis, etc. De aquí las ventajas y daños de la s. hipnótica en sus aplicaciones terapéuticas (v. *Psicoterapia*), ya que si ella está en condiciones, p. ej., de suprimir rápidamente muchos síntomas histéricos, agrava, al favorecer la disociación, las patológicas tendencias disociativas del enfermo.

La s. en estado de vigilia se acerca más a la s. genérica y si no ofrece los resultados, pasmosos a veces, de la hipnosis, tampoco presenta sus inconvenientes.

3. AUTOSUGESTIÓN. - Una particular forma de s., determinada por el sujeto sobre sí mismo, es la *autosugestión*, en la que el individuo cree en una cosa que no existe, o cree en un determinado objeto o suceso que se presenta en forma o circunstancias que no corresponden a la realidad. A esta creencia, que es impulsiva, sin razonamiento y sin crítica, se agrega en los casos más graves la disociación de la conciencia de manera que en el individuo privado de la actividad psíquica completa, fundamento de toda acción realmente voluntaria, funcionan sólo las actividades inferiores, simples, instintivas, automáticas: de aquí los diversos automatismos y restricciones que se presentan en el campo de la conciencia.

La autosugestión, llamada también creencia inmediata, es fácil de observar en los pueblos primitivos, en los niños, en las mujeres, en muchos frenasténicos, o también, ocasionalmente, por efecto de depresiones nerviosas, de distracción, de cansancio, de emoción, etc.

4. S. Y MILAGROS. - A la etero y a la autosugestión se ha recurrido por algunos autores para explicar los milagros. Éstos, según ellos, son fruto de prácticas sugestivas ejercitadas sobre enfermos funcionales, preferentemente histéricos, por individuos que por su profunda fe y por sus insignes obras de piedad han tomado un grandísimo ascendiente sobre las masas; o dependen de un proceso de autosugestión, producido en las mismas categorías de enfermos, por la ciega creencia en los efectos taumatúrgicos de una reliquia, de una imagen sagrada y similares, y favorecida, por efecto de una s. colectiva de contagio psíquico, por la circunstancia de que los enfermos se encuentran en determinados lugares (templos, santuarios) que tienen fama de ser particularmente propicios a las curaciones milagrosas.

No negamos que en algunos casos la s. o la autosugestión puede producir efectos extraordinarios en enfermos predispuestos, afectados por trastornos funcionales. Es necesaria, por lo tanto, una crítica sagaz para discernir en estos casos los efectos de la s. de los verdaderos milagros (v.). La s., sin embargo, no puede explicar las curaciones de enfermedades orgánicas. De hecho si la s. puede hacer desaparecer un síntoma psiconeurótico o funcional no puede curar las organopatías y las afecciones anatómicas. A lo más, dada la frecuente concomitancia, sobre una base organopática, de supraestructuras funcionales que pueden agravar y complicar la enfermedad

fundamental, las prácticas sugestivas podrán atenuar o modificar o destruir aquellas supraestructuras, pero el núcleo patológico orgánico permanecerá y continuará su fatal decurso, no obstante todos los efectos de orden simplemente sugestivo.

Para la disminución de la imputabilidad moral, v. *Hipnotismo*. *Riz.*

BIBL. — C. BAUDOIN, *Suggestion et autosuggestion*, París, 1922; A. GEMELLI, *Autosuggestione*, en EI, V, 591; G. ROASENDA, *S. e persuasione nella cura delle malattie nervose*, Torino, 1927; E. BLEULER, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlín, 1937; E. BOGANELLI, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 173 ss.

SUICIDIO. — 1. NATURALEZA. - El s. es la occisión directa de sí mismo. Con la palabra *directa* distinguimos el s. de la occisión *indirecta* de sí mismo. Existe la occisión *directa* cuando el hombre realiza el acto con la intención de causarse la muerte o elige como medio para alcanzar cualquier fin un acto que de suyo e independientemente de los elementos accidentales causa la muerte. Si la propia muerte se sigue no del solo acto escogido y empleado por el agente como medio, sino de una coincidencia con otros elementos no querida ni causada por el agente, entonces tenemos una occisión indirecta, la cual propiamente no se llama s. (v. *Homicidio*).

2. MORALIDAD. - El verdadero s. (directo) por el contrario, querido y consciente, es un acto intrínsecamente malo. Por esta razón no es nunca lícito. Ninguna razón puede justificar el s.; ningún bien a obtener, ningún mal a evitar, sea propio o ajeno. No es lícito suicidarse ni para evitar el pecado, porque el pecado se puede evitar con sola la voluntad, ni para evitar dolores, sufrimientos o un trato cruel por parte de otros, porque la muerte es el mal mayor en el orden físico. No es lícito suicidarse para salvar el honor, porque continuar viviendo y soportar las consecuencias de los actos propios con valor, y, si hace falta, con arrepentimiento, no es deshonor ninguno. El s. por el contrario es una deshonra porque es desertar de la sociedad humana, en la cual Dios nos ha dado un puesto y en la cual quiere que cada uno permanezca para hacer su deber y para realizar el bien que le sea posible según sus fuerzas y circunstancias, mientras el mismo Dios no lo separe de la vida.

Son pruebas de esta doctrina: *a*) la enseñanza de la Iglesia fundada en la Sda. Escritura y la Tradición; *b*) la enseñanza de la razón. Suicidarse no es otra cosa que destruirse a sí mismo. El alma por ser inmortal permanece; pero el hombre, esto es, el ser compuesto de alma y cuerpo, cesa de existir. El s. es un acto, no del alma, sino del hombre. Es por lo tanto un acto por el cual el hombre pone fin a su propia existencia. Este acto es opuesto a la inclinación natural más fuerte de toda criatura, esto es, a la de su propia conservación. Esta inclinación indica lo que se debe hacer o evitar. El bien es lo que todos buscan por su naturaleza y su contrario es el mal, el cual para el hombre es el mal moral, el pecado. Por lo tanto, el s. es un pecado. Es un pecado mortal, porque se trata de una cosa de gran valor (la vida); más aún, es un pecado gravísimo y horrible, aunque sólo sea por el hecho de que el s. consumado no deja ya posibilidad ninguna de arrepentimiento; *c*) la conciencia moral común, que condena siempre el s.

El s. es principalmente un pecado contra sí mismo. Además es una injuria para con Dios, que es el único que tiene derecho a disponer de la vida del hombre. En tercer lugar es un daño injurioso ocasionado a la sociedad, de la cual todo hombre puede y debe ser siempre un miembro bueno y útil, realizando su deber de buen ciudadano. Solamente la ignorancia o la necedad pueden exaltar un acto de s., como a veces lo hacen libros y periódicos. El acto de un hombre que hubiera podido servir ulteriormente a la sociedad y a la patria, pero que no ha tenido valor, ni fuerza, ni grandeza de ánimo para hacerlo en condiciones difíciles o dolorosas, no merece alabanza ni exaltación ninguna. No se niega con esto que en muchos casos pueden existir causas que disminuyan o quiten la imputabilidad.

3. DERECHO PENAL. - En el derecho canónico el s. es un delito. Los que hayan intentado el s. son irregulares (can. 985, n. 5) y deben ser castigados con otras penas (canon 2350, § 2).

El Código penal español, en su art. 409, determina la pena de prisión mayor para el que prestare auxilio o induzca a otro para que se suicide, y la reclusión menor, si se lo prestare hasta el punto de ejecutar él mismo la muerte, pero no impone sanción ninguna al suicida, ni aun en el caso de que no lograra su propósito.

4. NO TODO S. ES PATOLÓGICO. - Algunos defienden que el s. es un accidente patológico, sintomático de enajenación mental. La hipótesis se basa en la consideración de que la vida es un bien tan amable que se ha de juzgar enfermo mental a quien voluntariamente

renuncia a ella. En efecto, el instinto de conservación es el que tiene más profundas y tenaces raíces en la esencia de nuestra vida; él es común a todos los animales, pero el conocimiento de la muerte lo hace en el hombre más consciente y precioso.

Existe, sin embargo, el hecho de que hay individuos que por razones económicas, filosóficas o afectivas, etc., juzgan en un punto determinado de su existencia —en perfecta lucidez mental— que no vale la pena de vivir, y acallando el instinto de conservación realizan a conciencia el gesto suicida. Estos casos son menos frecuentes que los casos de s. patológico; sin embargo, existen y justifican las disposiciones eclesiásticas que niegan la sepultura religiosa a quien se mata en estado de pleno equilibrio psíquico. Yerra, por lo tanto, el que por principio invoca para un suicida el presupuesto de enfermedad mental con el fin de eludir la ley de la Iglesia; y yerra igualmente el médico que por complacencia o por indulgente compasión quiere sostener la tesis de que todo suicida es un irresponsable, con el fin de frustrar las disposiciones eclesiásticas.

El problema está en donde comienza el carácter morboso del s. Podemos responder que en general se hablará de s. patológico cuando su motivo aparezca a los ojos de todos inadecuado o cuando el gesto suicida haya sido precedido de perturbaciones mentales.

Antes de examinar los suicidios patológicos trataremos de pasar revista a las causas, daños y profilaxia de otros casos de s.

Indudablemente ciertas causas climáticometeorológicas pueden favorecer el s., si bien en menor grado que las causas psicológicas, religiosas y sociales. No se explicaría de otra manera el dato estadístico según el cual en el cuatrimestre abril-julio el número de suicidas es el 40 % superior al de cada uno de los demás cuatrimestres: en los meses de primavera y de verano los suicidios son mucho más frecuentes que en otoño y en invierno. Sabemos además que las horas diurnas antemeridianas son las más favorables al s.; este último se verifica preferentemente en la segunda y cuarta fase lunar; que es más frecuente en los paises septentrionales, sobre todo en Escandinavia.

Los hombres son más inclinados al s. que las mujeres (en una relación que en un tiempo fué de cuatro a uno, mientras que ahora es de tres a dos, evidentemente por efecto de la creciente participación de la mujer en la actividad laboral y social, que va masculinizando sus hábitos y su mentalidad y por el moderno sistema de vida); esto depende también de que el hombre tolera menos el dolor y de su menor fe religiosa. Es cierto que la falta de fe es una de las principales causas predisponentes al s.

Considerando las diversas religiones las estadísticas dan (para 100.000 personas) unos diez suicidios en los países protestantes, unos seis en los católicos y poco menos de cinco entre los hebreos. Estas cifras confirman entre otras cosas la opinión de que el s. no es siempre ni solamente efecto de la locura; de otra manera los hebreos que en relación con las demás razas dan un elevado número de psicopáticos, no daría un porcentaje tan bajo de suicidios.

Existen además condiciones políticas, económicas y sociales especiales que influyen en el número de los suicidios. Las guerras y las pestes o epidemias los reducen, tal vez porque hacen aumentar el espíritu de conservación y porque distraen a la gente de sus problemas habituales. En cambio, las perturbaciones económicas repentinas con sus graves ruinas financieras favorecen las muertes por s. La civilización moderna en general es directamente proporcional al s. que en efecto es más frecuente en las ciudades y en los centros industriales que en los distritos rurales. Y es que la civilización no divulga sólo el progreso, sino también las angustias, los deseos inalcanzables, las intoxicaciones, la indiferencia religiosa, el hastío de la vida: factores todos que favorecen el s. La cultura y la instrucción no contribuyen gran cosa a combatir el s., más aún, favorecen involuntariamente su difusión merced al espíritu de imitación, sugerido poderosamente por las crónicas de los periódicos, por las novelas, por las representaciones teatrales o cinematográficas, etc.

Las causas más importantes que predisponen al s. se hallan sin embargo en el ánimo del mismo individuo. Se trata de causas espirituales derivadas de una sensibilidad particular que no es la locura, pero se resiente un poco de ella:

a) de una resistencia neuropsíquica aminorada frente al excesivo consumo energético impuesto por la vida social moderna, por las profesiones fatigosas, o por las graves responsabilidades (resistencia aminorada que ulteriormente es debilitada por la sífilis, el alcoholismo y otros factores tóxicoinfecciosos);

b) por una impresionabilidad acrecentada, exaltada por el trabajo intelectual orgulloso,

y que favorece las ansias, las preocupaciones, los desasosiegos.

A esto se ha de añadir la falta de ideales, de metas, de deseos, porque cuando el hombre no tiene ya ningún objetivo a la vista ni advierte en sí el benéfico impulso de imperativos, deberes, misiones a realizar, entonces la vida deja de sonreírle, el porvenir se le vuelve gris y opaco y la idea del s. va abriéndose paso en su espíritu desalentado y cansado.

Que un conjunto de causas espirituales constituye tal vez la mayor predisposición al s. parece poderse deducir de la noción —nada peregrina— de que los individuos escapados a la muerte por s. revelan, habitualmente, un apego tenacísimo y persistente a la vida, en contraste abierto con su precedente actitud. Esto es tanto más de admirar cuanto que muchos quedan ciegos, paralíticos o de alguna manera físicamente reducidos. Ahora bien, el hecho de que cuando estaban en plena eficiencia física trataron de renunciar a la existencia a la cual se muestran por el contrario apegadísimos después de su intento de s. que arruinó para siempre su salud da nueva fuerza a la sospecha de que la herida cerebral (en caso de tiro en la cabeza) o cerebrolesión (muy probable en caso de ahorcamiento, asfixia, ahogamiento en agua y semejantes), o de cualquier modo el grave shock traumático modifican algo en los procesos psíquicos del sujeto y que por lo mismo, en último análisis, en estos procesos existe una de las razones del gesto suicida.

Los motivos del s. no patológico son muy dispares. Los casos más frecuentes son los de empobrecimiento (por desastres financieros, pérdidas en el juego, etc.), desengaños amorosos, pérdida de personas queridas (ancianos cónyuges), nostalgia, etc.

5. S. DE NIÑOS. - Infinitamente triste y digno de atento y amoroso estudio es el s. de niños y adolescentes, en aumento espantoso, cuyas causas son a menudo distintas de las que mueven a los adultos a suprimirse.

Parece que un niño no debiera ni pudiera suicidarse, ya que le faltan aquellos incentivos al s. que son las pasiones, las ruinas económicas, el tedio de la vida y los incentivos de doctrinas filosóficas malsanas que son los que con más frecuencia constituyen los motivos por que se matan las personas adultas. Sin embargo, son muchas las vidas jóvenes que se abaten, agobiadas por el dolor, por efecto de una precoz y excesiva sensibilidad derivada en parte de taras hereditarias, en parte de tristes o falsas condiciones ambientales.

Entre las causas que más frecuentemente pueden arrastrar al niño al s. se han de mencionar el miedo a castigos crueles o humillantes, los castigos excesivos, dados por maestros demasiado rigurosos e injustos o, lo que es peor todavía, por padres enfermos o degenerados, los maltratos continuos físicos y morales (humillaciones, burlas, etc.), las enfermedades y los dolores físicos, los disgustos familiares habituales y —sobre todo en los adolescentes— una pasión amorosa desdeñada, desilusionada o burlada.

Gravísimo error —que en definitiva puede contribuir al s. de los niños— es aquel en que caen muchos padres y maestros que creen que las tristezas infantiles son infinitamente pequeñas o insignificantes respecto de nuestros dolores. Esto puede ser cierto en un sentido absoluto, pero debemos admitir también que si las pasiones y los sufrimientos de los niños son más pequeños que los de los adultos, también su corazón es más pequeño y más tierno y sensible que el nuestro. Considérese además que a causa de una educación equivocada o de un ambiente impropio pueden surgir y estabilizarse situaciones de injusticia y de sufrimientos realmente graves a los cuales es muy difícil que el niño pueda sustraerse.

Se ha de tener presente también que por la urgencia de las necesidades económicas nuestro vivir apresurado y febril acelera el curso normal de la existencia, por lo cual nosotros nos hacemos viejos antes de tiempo y los niños se hacen hombres antes de que les corresponda. Este prematuro ingreso del niño en la vida hace que se entregue demasiado pronto a los estudios, que abandone demasiado pronto su adorable ingenuidad participando en la irritada existencia de los adultos y sufra el contagio de emociones superiores a su edad: de aquí pueden nacer fácilmente desequilibrios que culminen en dramas irreparables.

Recuérdese, finalmente, que la humanidad, como consecuencia de múltiples taras hereditarias y —todavía más— por causa de este conjunto de insidias, perturbaciones y usuras que acompañan a la civilización moderna (v.), es cada vez más presa de las más diversas y agudas neurosis. Es, pues, fatal que nazcan niños cada vez más impresionables, hipersensibles, neuropáticos: lo cual constituye un terreno morboso particularmente propicio al desarrollo de ideas y tendencias suicidas.

6. **Profilaxis del s.** - Frente a la difusión de los suicidios se impone una activa acción que trate de obstaculizar la difusión de esta grave calamidad material y moral. Esta acción consiste casi exclusivamente en una acertada, tenaz y extensa profilaxis.

En casi todos los países civilizados se han abandonado las antiguas disposiciones legales que tratando de castigar al suicida en definitiva a quien castigaban acaso era a la familia del muerto.

Hoy por el contrario, y cada vez más en el futuro, se trata de atacar profilácticamente el s., removiendo todas las causas mortales, sociales y financieras que facilitan esta desastrosa tendencia, evitando toda presentación exhibicionista que tan triste fascinación ejerce sobre muchos espíritus débiles: lucha contra la prensa que se pierde en detalladas descripciones del s. y que indirectamente difunde su imitación; lucha igualmente contra aquellas novelas y aquellos espectáculos que ponen en escena el s., favoreciendo su contagio; vigilancia sobre lugares que por triste costumbre son escogidos por los suicidas, ya que ejercen una fascinación malsana que puede inducir a un gesto análogo a otros individuos débiles o vacilantes, y tomar las medidas convenientes que impidan la repetición de este acto en aquellos lugares determinados. Incrementar y profundizar el sentimiento religioso: bálsamo espiritual inefable que aparta al hombre del s. no sólo a la vista de las penas eternas a las que se condena quien conscientemente atenta contra su propia vida (la cual no pertenece al individuo, sino a Dios), sino también porque suaviza los dolores, infunde esperanza y resignación y fortifica por lo tanto al hombre contra toda adversidad.

Intensificar la asistencia moral y económica a los pobres, a las mujeres seducidas, a los huérfanos indigentes, valorizar el matrimonio y la familia, combatir todas las intoxicaciones voluptuarias; incrementar la sobriedad, la morigeración en las costumbres, el trabajo; favorecer los ejercicios deportivos sanos, fuente de salud y de optimismo.

Difundir, finalmente, los consultorios de profilaxis e higiene mental: instituciones ventajosísimas que estudian no sólo a los niños neurosicopáticos, sino que examina a fondo el ambiente en que viven, proporcionan remedios contra las enfermedades, incrementan la higiene material y espiritual de los núcleos familiares, y cooperan por lo tanto con eficacia reconocida a la santa cruzada antisuicida.

7. **El s. en psiquiatría.** - Si el s. no es excepcional en las personas, al menos en apariencia, sanas de mente y sólo levemente anormales, se observa con cierta frecuencia en los individuos psicósicos y psicopáticos. En éstos el s. (verdadera y propiamente patológico) puede presentarse con una de las siguientes modalidades:

a) *s. involuntario*. Se trata no tanto de un s. cuanto de un accidente involuntario ocurrido a frenasténicos o a dementes; hay quien se envenena queriendo beber un licor; quien cae en el agua y se ahoga al tratar de evitar una visión alucinatoria, terrorífica, etc.;

b) *s. por obediencia*. Lo realiza el que sufriendo alucinaciones auditivas oye voces que le obligan a suicidarse;

c) *s. liberador*. Es la variedad más importante y frecuente que comprende ante todo el s. del melancólico, puesto en obra, porque el sujeto se siente demasiado desgraciado o se cree indigno de vivir. Este s. determinado por una elaborada y lógica convicción, madurado después de largas reflexiones de una inteligencia lúcida, exasperada por el dolor o por el remordimiento, va preparándose con toda cautela, y el enfermo recurre a los más curiosos expedientes para realizar su proyecto. El s. del neurasténico hipocondríaco, de algunos psicasténicos y de muchos ansioso-obsesivos, se acerca mucho a esta misma modalidad. En algunos melancólicos el s. no es preparado, sino que se efectúa de improviso, bajo el impulso irrefrenable de un *raptus* (v. *Melancolía*). Muchos alucinados (en delirio febril, en la amencia, en el *delirium tremens*, etc.) se matan para escapar a alucinaciones terroríficas. Algún enfermo de obsesión se mata en una crisis ansiosa más intensa, lo cual puede ocurrir también cuando el enfermo está angustiado por el temor obsesivo del s.: suceso que se asemeja al de algunos combatientes psiconeuróticos que, angustiados por la preocupación de un próximo peligro mortal (por la inminencia de un asalto, etc.), se sustraen a él, matándose;

d) *s. de los desequilibrados*. Se trata de pequeños melancólicos aburridos de la vida sin motivo, o agobiados por la nostalgia del hogar lejano o (especialmente en los jóvenes) impresionados por una inmerecida reprensión. Se trata también de histeroides que ponen en escena suicidios teatrales sin conducirlos casi nunca a término; o de fatuos vanidosos que

pretenden impresionar a la gente excogitando extravagantes formas de suicidio;

e) *s. de los dementes*. Esta variedad de s. se caracteriza por el hecho de que encierra en sí los elementos de la demencia: falta de coordinación, incoherencia, absurdo, utilidad, falta de motivos;

f) *s. colectivo*. Cuando se trata de desastres familiares el autor es generalmente un melancólico cuyo delirio de ruina induce a la supresión de las personas queridas para librarlas del desastre irreparable. En el caso en cambio de parejas suicidas se trata generalmente de enamorados psicopáticos, que buscan en la muerte aquella paz y unión que la sociedad parecía negarles; cuando no se trata de un homicidio seguido de s., como en el caso de los celos patológicos que inducen al enfermo a matar a la persona amada para seguirla después inmediatamente a la tumba;

g) *s. indirecto*. Sucede cuando el sujeto (generalmente un melancólico deseoso de suprimirse) se abstiene —por falta de valor o por sus principios religiosos— de realizar él mismo el gesto fatal y busca la muerte exponiéndose a un peligro mortal (p. ej., arrojándose a lo más peligroso del combate), o en los países en que existe la pena de muerte realizando un delito con la esperanza de que la justicia lo castigue matándolo.

8. Otros aspectos éticos de esta cuestión. El testamento, redactado por el suicida poco tiempo antes de su gesto fatal, da lugar a menudo a discusiones y pleitos judiciales, argumentando unos que se ha de impugnar siempre su validez, porque el suicida se ha de juzgar siempre enfermo mental, mientras que otros —con mayor razón— niegan esta apriorística generalización. Efectivamente, un juicio sobre la validez del testamento podrá darse sólo caso por caso, después de un examen cuidadoso de los precedentes y circunstancias del s., así como de la forma y contenido del documento en discusión.

Cuando el s. haya sido inducido por fines especulativos (p. ej., a fin de que los herederos obtengan el pago de un fuerte seguro de vida) a la culpa del gesto suicida se añade el del fraude, aunque el deseo de aliviar a su familia en la miseria pueda sugerir alguna atenuante a la condena moral del acto.

También el s. del que se encuentra afectado por una enfermedad gravísima e inexorable es gravemente pecaminoso, a no ser en el caso de que el conocimiento inesperado de la enfermedad arranque el sentido al enfermo.

Si en todos los casos hasta ahora considerados el juicio moral es relativamente fácil y sencillo no puede decirse lo mismo cuando se va conscientemente a una muerte segura, movido por un impulso generoso o un propósito meditado, pero siempre con fin altruista. No es un s. sino acto heroico el del guardavías que se lanza a las ruedas de un tren para salvar a un niño que está jugando entre las vías, ignorante de su peligro, y que es arrastrado por la locomotora. En cambio, es s. el acto del comandante de una nave a punto de naufragar que, después de poner en salvo a sus hombres, queda en el puente de mando para salvar el llamado honor de su bandera. Acerca del patriota aprisionado que se mata temiendo hacerse delator involuntario de sus compañeros bajo los tormentos de la tortura de sus despiadados adversarios, v. *Sacrificio de la vida*. *Riz.*

BIBL. — Bayet, *Le suicide et la morale*, París, 1922; Levy y Valensi, *Précis de psychiatrie*, París, 1926; J. Leclercq, *Les droits et devoirs individuels*, Namur, 1937; G. Moglie, *La psicopatologia forense*, Roma, 1938; R. Sernizzi, *Il s.*, en *Trattato di medicina sociale*, I, Milano, 1938; M. Van Vyve, *La mort volontaire*, en *Rev. phil. de Louvain*, 41 (1951), 78-107; E. Ranwez, *Suicide permis?*, en *Miscellanea Janssen*, III, Lovaina, 1949, p. 449-458; C. Salicrú Puigvert, *El suicidio y la eutanasia*, Barcelona, 1956.

SUMAS DE CONFESORES (Summæ confessorum). — 1. Noción y origen. - Las s. de confesores o *Summæ Casuum et de casibus conscientiæ*, son aquellos escritos en que se exponen las reglas de derecho que se han de aplicar en el foro interno de la penitencia. Algunas están ordenadas por orden lógico, otras por orden alfabético.

Vinieron tras de los libros penitenciales (v.). El camino lo fueron preparando los manuales de índole pastoral en que se enseñaban el modo de administrar el sacramento de la penitencia, como los *Manualia Parochialium sacerdotum*, los *Parochialia curatorum*, los *Confessionalia*, y en particular el célebre *Pœnitentiale* de Roberto Flamesbury, escrito en los años 1208-1215. Tuvieron particular interés después que el Concilio Lateranense IV impuso (1215) a todos los fieles de ambos sexos la obligación de la confesión anual. Poco después de este Concilio Tomás de Chabham, inglés, escribió una *Summa de Pœnitentia*, llamada *Inocenciana*, otra el maestro Pablo Húngaro y otra Frater Conradus.

2. Siglo xiii. - En el s. xiii fueron tres las sumas más interesantes: a) la *Summa Raymundiana*, compuesta por S. Raimundo de

Peñafort (v.), O. P. (n. 1275), que es sin duda ninguna la más célebre y la más importante por su interés y su considerable influencia. Las tres primeras partes de la obra parece que fueron escritas en Barcelona entre los años 1222-1228 o en 1229. Ciertamente no terminaron antes de 1227, y fueron puestas en circulacion el año 1234; la cuarta parte *De matrimonio* se compuso hacia los años 1235-1236 y es una reconstrucción de la *Summa de matrimonio* de Tancredi. A mediados del s. XIII o XIV Adán Teutónico compuso un compendio métrico de esta *Summa*, que llevó el nombre de *Summa Pauperum* o *Summula de Summa;*

b) la *Summa monaldina* o *Summa de iure tractans*, compuesta por orden alfabético por Monaldo, O. F. M., antes de 1274;

c) la *Summa Joannina*, que amplió la de S. Raimundo de Peñafort, escrita entre los años 1280-1298 por Juan de Friburgo, O. P. (m. 1314), a la que se añadió más tarde la parte jurídica contenida en el libro IV de las Decretales.

A estas tres sumas se han de unir las tres sumas, aun inéditas, la *Summa confessorum* de Juan Erfordense o de Sajonia, O. F. M., escrita a fines del s. XIII, dividida en orden lógico, en la que se recogen muchas normas canónicas, y la *Summa de Officio sacerdotis*, que compuso a fines del s. XIII o a principios del XIV Alberto de Brescia, O. P. (n. 1314), en la que se propone la doctrina de Sto. Tomás de Aquino.

3. S. XIV. - En el s. XIV es digna de especial mención la *Summa Astesana*, que concluyó en el año 1317 *Astesano* o *Astaxasus*, O. F. M., oriundo de la ciudad de Asti (n. can. 1330).

La *Summa Rudium* para adoctrinar a los sacerdotes más sencillos o menos instruídos es obra anónima de un religioso de la orden de los Predicadores, después de la muerte del papa Juan XXII hacia los años 1334-1338; es un resumen de la *Summa Joannina*.

La *Summa Pisana*, o *Magistrutia*, o *Pisanella*, fue escrita en Pisa antes del 7 de diciembre de 1338 por Bartolomé de San Concordio, O. P. (m. 1347). Nicolás de Osimo añadió un suplemento de índole más bien jurídica.

4. S. XV. - En el s. XV y a comienzos del XVI son notables:

a) La *Summa Angelica* o *Summa Casuum conscientiæ*, compuesta hacia el año 1486 por Angel Carleto o de Chivasso (m. 1494 o 1495). Depende de la *Summa Pisana*.

b) La *Summa Baptistiniana* o *Rosella*, alfabética, tiene por su autor a Bautista de la Sale, llamado también Trovamala, O. F. M. (m. hacia fines del s. XV, después del a. 1494).

c) La *Summa Tabiena* de Juan Cagnazzo de Tabia o Tabiense, italiano (m. en Bolonia el año 1521), concluída el a. 1516.

5. S. XVI. - Finalmente, la *Summa Silvestrina* o la *Summa Summarum*, en orden alfabético, hecha al principio del s. XVI por Silvestre Prierias o Mazolino Sabaudo, O. P., nacido hacia 1456, Maestro del Sacro Palacio (muerto en Roma el a. 1523). *Pal.*

BIBL. — J. DIETTERLE, *Die Summæ confessorum*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 24 (1903), 363-374; 26 (1905), 79 ss.; N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelarte*, I, Paderborn, 1922, p. 229-230; H. WEISWEILER, *Handschriftliches zur Summa de pœnitentia des Magister Paulus von S. Nikolaus*, en *Scholastic.*, 5 (1930), 248-260; P. MANDONNET, *La Summa de pœnitentia magistri Pauli, presbyteri S. Nicolai (Magister Paulus Hungarus O. P. 1220-1221)*, Münster, 1935, p. 525-548; A. TEETAERT, *La Summa de pœnitentia de S. Raymond de Penyafort*, en *Ephem. liturg. lovan.*, 5 (1926), 49-72.

SUPERFLUO. — 1. NOCIÓN GENERAL. - Es un concepto algún tanto relativo. Significa lo que no se requiere o que no es necesario. Los bienes temporales pueden ser necesarios para satisfacer las necesidades más elementales de la vida humana y pueden ser necesarios para llevar una vida decorosa según el estado social al cual se pertenece.

2. S. EN SENTIDO ESPECÍFICO Y SU EMPLEO. Simplemente s. es lo que un hombre tiene por encima de lo que le es necesario según su propio estado (v. también *Limosna*). El término estado comprende todo lo que sirve para vivir la vida con decoro según la propia condición social. El hombre no es sólo individuo, sino miembro de una sociedad, en la cual los vínculos de solidaridad ligan a sus miembros para el bienestar mismo de la sociedad. Estos vínculos de solidaridad deben extenderse a los bienes necesarios para la vida y estar en proporción al estado de indigencia de cada uno. Así lo sugiere la misma razón y lo confirma el precepto divino varias veces repetidas (Ecli., 4, 1; Luc., 11, 41; Mat., 25, 41-42).

3. TÍTULO DE EROGACIÓN DEL S. - El motivo de la erogación del s. se basa en la justicia y precisamente en la justicia legal, cuando se trata de socorrer al prójimo en la necesidad común e incluso grave; en la justicia conmutativa cuando se trata de socorrer la necesidad extrema, ya que entonces los bienes se hacen comunes.

4. Cantidad que se ha de erogar. - En los casos de extrema necesidad a los cuales se equipara también la gravisima, se debe dar de lo s. y, si es necesario, también de lo necesario al prójimo cuanto requiera para salir de aquella necesidad; lo mismo se ha de decir en los casos de grave necesidad, pero limitándose al s., no a lo necesario. En los casos de necesidad común lo s. que se ha de erogar varía según las facultades del poseedor. Si se trata de personas con un bienestar ordinario los autores juzgan suficiente que entregue en obras de beneficencia el 2 % de lo s.; si se trata de personas más ricas la erogación se debe hacer en una proporción del 2 al 5 %. En necesidad extrema el precepto es grave, pero no en la común, ni siquiera tal vez en la necesidad grave.

Los Papas han recordado a los fieles la observancia de este precepto numerosas veces, particularmente Leon XIII en la *Rerum novarum*, 15 mayo 1891, y Pío XI en la *Quadragesimo anno*, 15 mayo 1931. *Ben.*

BIBL. — Sto. Tomás, *In IV Sent.*, d. 15, q. 2, a. 4, q. 1; id., *Sum. Theol.*, II-II, q. 32, a. 5; q. 66, a. 7; C. Antoine, *Corso d'economia sociale*, Siena, 1901, p. 619-622; A. M. Orlich, *L'uso dei beni nella morale di S. Tomas*, Monza, 1913; V. Fallon, *Principi di economia sociale*, Torino-Roma, 1926, p. 190 ss.; I. Bianchi, *Vita sociale*, Vicenza, 1932, p. 422-426; F. Tillmann, *Il Maestro chiama*, Brescia, 1945, p. 325-326; H. Bren, *De sociali ligatione superflui*, en *Antonianum*, 22 (1947), 49-64; E. Lio, *De elementis traditionalibus iustitiæ in primaeva schola franciscana*, en *Franciscan Studies*, 10 (1950), 164-185; 286-312; 441-458; id., *Determinatio «superflui» in doctrina Alesandri Halensis eiusque scholæ*, Roma, 1953; M. Zalba, *Destino natural obligatorio de lo superfluo*, en ECA (1949), 1174 ss.

SUPERIOR. — 1. Noción y fundamento natural. - La palabra s. puede y debe considerarse bajo diversos aspectos: *a)* etimológicamente procede del comparativo latino *superior*, el que está colocado encima, el que está por encima de otros en un grado más elevado en la jerarquía de las personas; y en este sentido son muchísimos los superiores en toda clase de personas; *b)* en el concepto común y ordinario se dice s. el que tiene la autoridad principal en una comunidad; y en este sentido podemos tener la idea de la comunidad religiosa *(s. religioso)* y la comunidad civil o sociedad *(s. civil)*; *c)* en sentido amplio jurídicamente se dice s. el que por oficio ejercita sobre los súbditos por lo menos una potestad dominativa. En sentido estricto se llama s. el que puede mandar en virtud del voto de obediencia; este término es exclusivamente monástico (v. *Superior religioso*) y está sancionado por el derecho canonico (cfr. can 488, n. 8; 402-517).

El fundamento natural del término jurídico de s., en lo que se refiere a la Iglesia, se encuentra en el concepto de jerarquia, que quiere decir principado sagrado, y se verifica en la diversa graduación de superiores que ejercen la autoridad en un instituto determinado legitimamente aprobado. Esta autoridad es doble: una que se llama dominativa, la otra se llama jurisdiccional. La primera se deriva del derecho natural, esto es, de la sujeción, libremente prometida a los superiores propios para que éstos dirijan a sus súbditos en la consecución del fin al cual se orienta el instituto. En cambio, la otra se deriva de la Iglesia (para las sociedades religiosas), del Poder de las Llaves que la Iglesia recibió de Jesucristo para la salvación eterna de las almas de los fieles. La una es privada, hipotética y no es necesaria; la otra es absoluta y necesaria.

Por lo que se refiere a la sociedad civil la autoridad política es de origen natural, como natural es el origen de la sociedad pública a la cual ha de presidir. La autoridad es el derecho a gobernar la sociedad civil para la consecución de su propio fin. La doctrina jurídica contemporánea se encuentra de acuerdo en defender que la soberanía debe juzgarse una facultad originaria cuyo sujeto y titular inmediato es el Estado. El cuerpo político (pueblo) la posee como dote natural; los regidores de la cosa pública la tienen por título derivado en cuanto que su posesión y ejercicio legítimo presuponen una colación por parte del pueblo. La obligación del individuo de obedecer está estrictamente proporcionada al fin.

2. Diversas especies de superiores. - Siendo dos las sociedades supremas e independientes, son dos las principales especies de superiores a las cuales debe obedecer el hombre: superiores eclesiásticos y superiores civiles.

En relación con el tiempo de duración del oficio se tienen superiores *temporales* o *perpetuos*, *internos* o *externos*, etc., y los Cabildos o Capítulos (potestad colegial).

3. Obligaciones morales. - Todo s. legítimo, cualquiera que sea y de cualquier modo que sea elegido o constituído, representa a Dios, del cual procede toda autoridad; por esta razón un s. no goza de una potestad ilimitada y absoluta, sino limitada por el derecho natural y divino y además por el humano de los Códigos o leyes particulares. El deber

primero y fundamental de todo s. es el de pretender y procurar el bien común de la comunidad o sociedad que preside y de ningún modo puede dirigir su potestad en ventaja propia o en el de sus parientes o amigos. Por esta razón debe estudiar y conocer bien en qué consiste el bien común de la comunidad, que gobierna y cuáles son los medios más oportunos para conseguirlo, ya que uno es el bien, p. ej., de una sociedad civil, y otro el de una sociedad religiosa.

Si se trata de la autoridad civil un superior debe cuidar con ánimo recto: *a*) de la administración de la justicia, conmutativa, distributiva o vindicativa, evitando la aceptación de personas o la corrupción de la justicia; *b*) de la seguridad de cada uno de sus súbditos, lo mismo que de la comunidad; *c*) de promover y tutelar las buenas costumbres, no permitiendo libertades mal entendidas o libertinajes; *d*) de tutelar a los pobres y asistir a los indigentes. Siendo además la religión el sumo bien espiritual de los pueblos debe ser tutelada y defendida y no se puede permitir la difusión de malas ideas o la práctica de libertades perniciosas. El CPE por su parte tiene no pocos artículos en que se consideran las faltas en que pueden incurrir los superiores abusando de su autoridad, cfr., p. ej., el Tít. VII del Lib. II.

Por lo que se refiere a los superiores religiosos, v. en la voz correspondiente.

El Derecho Canónico sanciona con la pena de deposición a los superiores que abusan de su poder (cfr. cans. 2404-2414). *Tar.*

BIBL. — A. DE MEESTER, *Compendium iuris canonici*, Brugis, 1921, n. 944 ss.; J. AERTNYS y C. A. DAMIEN, *Theologia moralis*, I, Torino, 1939, n. 1174 ss.; cfr. también *Summa Theol.*, II-II, q. 74, a. 11; q. 73, a. 3; S. BERNARDO, *De consideratione*, lib. II, c. 13; lib. IV, c. 6; STO. TOMÁS, *De regimine principum*; A. MESSINEO, *Monismo sociale e persona umana*, Roma, 1943.

SUPERIOR RELIGIOSO. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. - S. religioso es aquel que por legítima elección e institución tiene derecho a mandar sobre los miembros de una religión.

Entre los monjes antiguos, especialmente S. Benito, el concepto de monasterio era el de una verdadera *Dei familia;* tanto que los monjes eran guiados a la perfección cristiano-monástica por un padre espiritual *(Abbas)*, como padre del monasterio, por lo tanto de por vida, o como se decía, perpetuo. Esta perpetuidad del oficio no fué adoptada por las órdenes mendicantes por un concepto distinto de la autoridad y así se vino a desarrollar la noción moral y jurídica del que presidía a la comunidad religiosa con los términos de *Præpositus, Præfectus, Præses, Superior.*

2. DIVISIÓN. - En derecho canónico existen: superiores *mayores* y superiores *menores* o *locales;* superiores con *poderes dominativos y jurisdiccionales* y superiores con *poder solamente dominativo público.*

Son superiores *mayores:* el Abad primado de las Congregaciones benedictinas confederadas; el Abad superior de una Congregación monástica; el Abad y la Abadesa de un monasterio o casa *sui iuris,* aunque estén confederados (v. *Abad*); además el Superior mayor de una religión (Prepósito general, Maestro general, etc.), el Provincial o el Superior que, teniendo el mismo poder sobre una circunscripción autónoma de la religión, tiene otros nombres, como Inspector, Visitador, etc.; y, finalmente, todos los Vicarios de éstos cuando tienen poderes ordinarios de hecho (canon 488, n. 8).

Son superiores *menores* o *locales* los que dirigen una casa de la orden o congregación (can. 505). Tienen varios nombres: guardián, prior, presidente, etc.

3. AUTORIDAD. - En general la autoridad de los superiores debe decirse de carácter público, en cuanto proviene de la Iglesia que reconoce como persona moral pública a la misma religión (can. 501). Como tal el poder de los superiores es en su esencia igual en todas las religiones, pero tiene grados extensivos diversos, dependientes de la naturaleza distinta de las mismas religiones, en cuanto que la Iglesia reconoce a éstas una consistencia más o menos autónoma en la ordenación general eclesiástica. Así, mientras que en todas las religiones hay un poder dominativo público, en las religiones clericales exentas existe también un poder de jurisdicción, porque éstas se consideran, según un lenguaje típicamente canónico, sociedades casi perfectas, o sea, autosuficientes, como totalmente desprendidas de la diócesis, mientras que las religiones no exentas conservan con ella un vínculo mayor que no las desliga más que en las relaciones de régimen estrictamente interno de la religión (cánones 501, 618).

En el ámbito del mismo poder dominativo público tenemos grados de participación e independencia relativa de la diócesis en cuanto que otros caracteres, además de la autosuficiencia atribuída a las religiones por la Iglesia, constituyen una discriminación de los poderes de los S. religiosos. Así el carácter

sacerdotal, la calificación de religión de derecho pontificio o diocesano, la naturaleza de los votos solemnes o simples, etc. (v. *Exención*).

4. Elección. - La elección de los superiores representa uno de los derechos típicos de las religiones desde su primer origen (canon 504). El Romano Pontífice es también superior interno de toda religión y como tal tiene derecho a mandar sobre todos los religiosos y a imponer su voluntad sea por medio de las Sdas. Congregaciones Romanas, sea con el nombramiento de Visitadores especiales, sea también con la imposición de Superiores de su elección (can. 499).

El modo, las condiciones jurídicas para ser elegidos superiores dependen de las disposiciones del Código y de las Constituciones de cada religión. Como condiciones comunes para ser superiores supremos el Código exige por lo menos 40 años de edad, 10 años desde la primera profesión, la cualidad de hijos legítimos, el estar provistos de todas las cualidades requeridas para tener un oficio eclesiástico (can. 504). La duración en el cargo de los Superiores está ordenada también por las Constituciones, pero sobre la base de lo dispuesto en el Código que, después de muchas disputas y diversa jurisprudencia, decidió la temporalidad de todos los Superiores mayores o menores, a no ser que las Constituciones digan expresamente lo contrario (canon 505). Más aún, para los Superiores menores se prescribe que después de un sexenio no pueden seguir siéndolo en la misma casa sino después de obtener el consentimiento de la Sta. Sede, que se ha de solicitar cada vez (can. 505).

5. Derechos y poderes. - El ámbito de los poderes de los diversos Superiores elegidos tiene límites y extensiones dependientes de muchos elementos, como son la naturaleza de la religión, el sistema de gobierno, la división en provincias, regiones, etc. En general al Superior mayor compete todo poder sobre todas las personas, cosas y lugares de la religión (can. 502); al provincial corresponden de derecho algunos poderes que el Código le atribuye, como son la aceptación de los aspirantes, la formación de los mismos, la admisión al noviciado, la dimisión de los profesos temporales, etc.; otros poderes le pueden ser delegados por el Superior general. Cuando el instituto no está dividido en provincias o en organizaciones similares con cierta autonomía, el Superior general retiene directamente todos los poderes, que sin embargo puede delegar a los diversos Superiores de las circunscripciones personales, conocidas con el nombre de casi provincias, regiones, delegaciones, etc.

Los Superiores menores tienen poder sobre los miembros de la casa según las constituciones.

Los Superiores de casas *sui iuris* o monasterios *sui iuris* locales son también Superiores mayores y por lo tanto tienen poderes más amplios que los Superiores menores. Durante el cargo los Superiores clérigos con poderes jurisdiccionales son, según la terminología del derecho canónico, Prelados (can. 110), y si son Superiores mayores, Ordinarios religiosos (can. 198).

6. Obligaciones. - La obligación fundamental de todo Superior religioso es procurar con todos los medios a su alcance que todos los miembros consigan el fin propio de toda religión, que es la santificación personal y colectiva según las reglas de cada instituto. Otra obligación también fundamental es la de hacer conseguir a la religión el fin específico que como persona moral se señaló en su nacimiento y fué aprobado por la Iglesia, realizando aquellas actividades que son su ejercicio práctico, como las misiones, la educación, las obras de caridad, la predicación, la buena prensa, etc. En el cumplimiento de los deberes propios es preciso tener prudencia en el gobierno, piedad, caridad, dulzura unida con la fortaleza. Como deberes propios de los Superiores mayores el Código impone principalmente la obligación de la residencia (can. 508); la observancia por parte de los súbditos de las disposiciones de la Sta. Sede (can. 509); la visita a las casas y personas de la religión (can. 511); la relación quinquenal a la Sta. Sede (can. 510); la instrucción religiosa y moral a las diversas categorías de miembros del instituto (can. 509, § 2), etcétera.

Para auxiliar a los Superiores religiosos el Código impone la obligación de un Consejo, no sólo generalicio, sino también provincial y local, al cual el Superior mismo debe recurrir según las normas del Código y de las Constituciones para tener su voto consultivo o deliberativo (can. 116). Para la directa administración de las cosas temporales debe haber un Ecónomo general, provincial o local, a no ser que razones particulares aconsejen en alguna casa acumular el oficio de Ecónomo con el oficio de Superior (can. 516, § 2). Las religiones de derecho pontificio deben tener también el Procurador general, que desempeña junto a la Sta. Sede el cargo de repre-

sentante del Superior general, del cual recibirá órdenes y poderes según los casos (canon 517). *Mand.*

BIBL. — F. DEPRETER, *Le gouvernement des communautes religieuses*, Anvers, 1930; P. BASTIEN, *Directoire canonique*, Bruges, 1933, p. 198 ss.; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 41 ss.

SUPERSTICIÓN. — 1. NOCIÓN. - La voz s. tiene muchas acepciones. Puede significar la creencia que anima muchas prácticas ocultas; puede significar el conjunto de estas prácticas o también cada una de las prácticas en particular (v. *Observancia supersticiosa* y *Adivinación*) y, finalmente, casi exclusivamente en el lenguaje teológico, significa un género de vicio contrario a la virtud de la religión por exceso. Es el pecado del que peca tributando a Dios un culto inconveniente o tributando culto divino a una persona o cosa no divina. De la s. en este sentido genérico es de la que aquí nos ocupamos.

El culto no conveniente dirigido a Dios puede provenir de una falsa devoción, o de una mentalidad muy afín a la que inspira las prácticas ocultas: la idea de obligar a la divinidad mediante ciertas fórmulas o ritos a los cuales necesariamente se somete. Ejemplo de falsa devoción sería: besar el cáliz después de la consagración, ayunar el día de Navidad. Ejemplo de mentalidad mágica son ciertas oraciones en cadena; ciertas prácticas piadosas contra el uso y costumbre, y a veces contra la prohibición expresa de la Iglesia verificadas en algunas peregrinaciones populares; ciertas fórmulas de oraciones para pedir favores temporales con la promesa de un éxito infalible. Estas dos constituyen lo que los teólogos llaman culto vano o superfluo. Pero se puede rendir a Dios también un culto falso, bien porque el simbolismo de los ritos es falso (el culto del Antiguo Testamento, esencialmente prefigurativo, empleado en el Nuevo después de su abolición), bien porque se usan mentiras o cosas falsas en homenaje a Dios (propagar, como verdaderas profecías, milagros, revelaciones falsas), bien por el rito religioso se realiza por una persona no cualificada (celebración de la Sta. Misa por parte de una persona que no ha recibido el orden sacerdotal).

El culto divino dirigido a un ser no divino *(cultus falsi numinis)* es idolatría, o adivinación (v.), u observancia supersticiosa (v.).

2. MORALIDAD. - La s. en sentido general es siempre pecado, por ser siempre falta de respeto a Dios. Pero el juicio sobre la gravedad varía según las diversas especies. Generalmente el culto vano o superfluo se considera pecado venial, excepto en el caso de escándalo, desprecio o ritos deshonestos. Sería escándalo cuando una práctica vana ocasionase un descrédito notable a la religión entre los no creyentes. El culto falso ordinariamente es pecado grave, porque constituye una mentira en materia de grande importancia, fundando la religión sobre mentiras, y a menudo perjudica gravemente la religión. Un juicio menos severo se ha de dar del llamado fraude piadoso, que para edificación de los fieles finge algún hecho no verdadero (pero no milagroso o que de algún modo requiera intervención divina); pero aun esta piadosa mentira *(pia fraus)* se ha de condenar: la verdad no tiene necesidad de ser sostenida por la mentira. El culto *falsi numinis* es siempre y sin excepción pecado grave (véase *Adivinación, Idolatría, Observancia supersticiosa*).

Es evidente que ningún creyente, por el honor de su fe, debiera practicar esta falsa religiosidad, imitadora falsa de la verdadera religión, como la define el Concilio de Trento (Ses. XXII, *decretum de observandis et evitandis in celebratione Missæ*). Por lo que el CIC (can. 1261, § 1) advierte a los Ordinarios locales que vigilen, a fin de que en el culto divino lo mismo público que privado o en la vida cotidiana de los fieles no se introduzca ninguna práctica supersticiosa (cfr. también can. 1295). *Pal.*

BIBL. — F. SUÁREZ, *De virtute religionis*, tr. 3, l. 2, c. 1 y 2; *Sum. Theol.*, II-II, q. 92; A. D'ALES y L. ROURE, *Superstition*, en DAFC, IV, 1561-1569; J. GAREZZO, *De moderno occultismo*, Casali Montisferrati, 1941; O. I. DE TONQUEDEC, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Paris, 1938; C. LANGTON, *La démonologie*, Paris, 1951; G. NUTTIN, *Psicanalisi e personalità*, Alba, 1953.

SUPRARRENALES (Glándulas). — 1. DATOS DE ANATOMÍA. - Las glándulas o cápsulas suprarrenales traen su nombre del hecho de que son dos glándulas endocrinas (v. *Endocrinología*), cada una de las cuales pesa de 6 a 7 gramos y está situada como una minúscula capucha o gorro frigio sobre el polo superior de cada riñón. Tienen tres centímetros de alto, cuatro de ancho y uno de profundidad y constan lo mismo que la hipófisis de dos partes genética, morfológica y funcionalmente diversas: la sustancia cortical y la sustancia medular.

La *sustancia cortical* (o corteza suprarrenal) es de origen mesodérmico y secreta en

la sangre, por la cual es ricamente regada, hormonas andrógenas y estrógenas, hormonas glicorreguladoras y desoxicorticosterona (cortisona), que es la más importante. La sustancia medular representa la quinta parte del interior de la glándula suprarrenal y está abundantemente dotada de vasos y nervios y las células que la componen (llamadas cromafinas por ser colorables con las sales de cromo) tienen origen ectodérmica, procediendo de los primitivos esbozos del simpático. Otras acumulaciones de células cromafinas se encuentran diseminadas por todo el organismo, dondequiera que existen ganglios y nervios ortosimpáticos (v. *Sistema nervioso vegetativo*).

2. Datos de fisiología. - Las s. ejercen una acción fundamental para el desarrollo, la nutrición, el tono y la excitabilidad normal tanto del sistema nervioso de relación como del sistema nervioso de relación como del sistema nervioso vegetativo (v.). La sustancia cortical provee a la buena tonicidad de la corteza cerebral, tanto en relación con los procesos intelectivos como en la esfera psicomotriz; refuerza igualmente el parasimpático y el anabolismo. La sustancia medular provee específicamente al tono del ortosimpático.

Además las hormonas suprarrenales por medio de sus íntimas correlaciones con el hígado, con los riñones, con el sistema reticuloendotelial y con las glándulas linfáticas desarrollan funciones básicas protectivas y antitóxicas, y son absolutamente indispensables para nuestra defensa biológica contra toda clase de agresión tóxicoinfecciosa.

3. Notas clínicas. - La constitución *hipersuprarrenal* se caracteriza por brevitipia megalosplácnica hipertricosis, notable desarrollo muscular, euforia, gran resistencia a la fatiga mental y física, tendencias hipertensivas. A veces (generalmente a causa de adenomas o de otros tumores de las s.) se observan *hipersuprarrenalismos* patológicos que en los niños determinan la pubertad precoz y en los adultos hirsustimo, diabetes, fuerte hipertensión, obesidad, amenorrea y otras graves anomalías.

En la constitución *hiposuprarrenal* se tienen características opuestas a las de la constitución precedente: hábito hipopláxico-asténico, pobreza de músculos, hipotensión, tendencias depresivas, etc. En este último terreno se implantan fácilmente las infecciones, sobre todo la tuberculosis, que en cierto número de casos alteran o destruyen más o menos lentamente las mismas s., dando lugar al morbo de Addison (llamado también enfermedad del bronce por la típica coloración broncínea de piel de estos enfermos): gravísima enfermedad caracterizada, además de la melanodermia citada, por una penosa y progresiva astenia, hipotensión, violentas crisis dolorosas epigástricas (crisis solares), inapetencia, vómitos obstinados, impotencia y amenorrea.

El pronóstico del morbo de Addison, que en un tiempo era totalmente infausto *(quoad vitam)*, hoy ha mejorado mucho gracias a la adopción oportuna de curas adecuadas: suministración de hidrocortisona, injerto subcutáneo de tabletas de desoxicorticosterona, alimentación rica en carbohidratos y cloruro sódico, vitamina C, etc. En las formas hipersuprarrenales graves se recurre con éxito a la nervación de las s. o (en caso de neoplasma) a la suprarrenalectomía.

4. Corolarios morales y jurídicos. - A propósito de las s. juzgamos oportuno detenernos brevemente a considerar qué poco se necesita para modificar profundamente las condiciones biológicas, psíquicas y comportamentales del hombre. Un ligero exceso o una pequeña deficiencia en la secreción de estas glandulitas — comprobable sólo con delicadas investigaciones histológicas y bioquímicas — es suficiente, en efecto, para hacer a un individuo vigoroso, fuerte, audaz, optimista, o para hacer de él un ser débil, tímido, cansado y deprimido. Si estos diferentes tipos de la personalidad humana no presentan anomalías que influyan en los poderes volitivos del individuo, aquellas anomalías pueden también estar en condiciones de mover hacia opuestos caminos los pensamientos, las normas de vida, las aspiraciones y la conducta de los individuos. Esto se ha de tener presente incluso por los educadores, los cuales debieran recurrir con bastante más frecuencia de lo que lo hacen a los consejos y prescripciones de la medicina constitucionalista, para corregir las desviaciones caracteriológicas y comportamentales de los jóvenes más o menos esfumadas, a fin de que éstos estén mejor preparados para las vicisitudes futuras.

De otras alteraciones éticamente más graves, que se observan en algunos individuos de constitución hipersuprarrenal y que los hacen inclinados a los delitos de violencia, se habla en la voz *Tiroides*.

En punto a impotencia y nulidad matrimonial téngase presente lo que hemos señalado respecto de los hipersuprarrenalismos de ori-

gen tumoral, en los que, junto a una falaz apariencia de exuberante virilidad, suelen existir reducciones, a veces gravísimas, de la función sexual, que el perito y el magistrado deben siempre buscar y valorar adecuadamente a los fines de la justicia, aun cuando las deficiencias puramente funcionales sean difícilmente tales que lleguen a constituir causas de nulidad matrimonial. *Riz.*

BIBL. — H. CURSCHMANN, *Malattie endocrine*, Milano, 1938; N. PENDE, *Lezioni di patologia medica funzionale*, Roma, 1949; E. BOGANELLI, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 63 ss.

SUSPENSIÓN (pena eclesiástica). — 1. CONCEPTO. - La s., como pena canónica medicinal o vindicativa, se viene delineando a partir del s. III, como mitigación de penas más graves. Las decretales hablan también de la s. *ex informata conscientia*, que el Conc. de Trento extiende de los regulares a los clérigos seculares (Conc. Trid., Ses. XIV, c. 1, *De ref.*).

La s. priva a un eclesiástico del ejercicio de los derechos que le vienen de su oficio o de su beneficio o de ambos. Esta última es general, mientras las otras dos son especiales (can. 2278). La s. puede ser infligida por medio de una sentencia regular o por medio de un precepto particular (can. 1933, § 4).

Si la pena es infligida por sentencia judicial el procedimiento prescribe que se den los motivos; pero incluso cuando se irroga o declara con precepto particular, como suele ocurrir en los delitos notorios, es necesario atenerse a las reglas ordinarias de los preceptos e indicar sus causas, a no ser que se trate de s. *ex informata conscientia*, la cual no exige motivación expresa (can. 2186, § 2).

2. EFECTOS DE LA S. - Los efectos de la s. se han de considerar por separado en cada uno de los casos de aplicación de la pena. Así la s. del oficio si es general prohibe el ejercicio de cualquier acto dependiente del poder del orden, jurisdicción o simple administración, que compete por razón del oficio (canon 2279, § 1).

La s. de la jurisdicción, en general, prohibe todo acto de potestad de jurisdicción en ambos foros, lo mismo si se trata de potestad ordinaria como de delegada (can. 2279, § 2, n. 1). Así también la s. *a divinis* prohibe los actos que requieren el poder del orden, p. ej., celebrar la Sta. Misa, confesar, administrar los sacramentos, etc. (can. 2279, § 1, n. 2); pero no está prohibido confesarse, ni de suyo recibir la Sda. Comunión como un seglar.

La s. de órdenes prohibe todo acto de la potestad del orden, recibida por la ordenación; mientras que la s. de los órdenes sagrados prohibe todo acto de la potestad del orden, recibido por la ordenación *in sacris* (can. 2279, § 1, n. 3-4). Puede darse también la s. del ejercicio de cierto y determinado orden o del poder de conferir cierto o determinado orden o del ejercicio de cierto y determinado ministerio. La s. del orden pontifical prohibe todo acto de la potestad de orden episcopal; la s. de los pontificales prohibe el ejercicio de los actos pontificales (can. 2279, § 1, n. 3-9). La s. del beneficio no priva al suspendido del poder de administrar el beneficio, sino de emplear las rentas en sus propios usos; éstas habrán de ser usadas para la beneficencia o el culto, según las indicaciones de los cánones sagrados o la voluntad de quien lo ha suspendido. Puede, sin embargo, ser quitada expresamente hasta la administración. Si, no obstante la s., el beneficiado continúa percibiendo los frutos, está obligado a la restitución y puede ser obligado a ella incluso con penas (can. 2280, § 1).

Si es infligida a un cuerpo moral puede caer sobre los delincuentes en particular o sobre la comunidad como tal (can. 2285).

3. CONSECUENCIAS Y CESACIÓN DE LA S. - La violación de la s. dada como pena medicinal produce irregularidad (v. *Irregularidad* e *Impedimentos*). La contumacia en ella por seis meses autoriza al superior a providencias más graves.

Como pena medicinal la s. cesa con la absolución (v.); como pena vindicativa puede cesar con la expiación, la dispensa, la condonación, etc.

4. LA S. «EX INFORMATA CONSCIENTIA». - La s. *ex informata conscientia* es un remedio extraordinario (can. 2186, § 2), con el cual un eclesiástico queda suspendido del oficio por causa de un delito cierto (can. 2190), pero que por una imposibilidad física o moral no se puede probar en el foro externo. No comprende por lo tanto la s. del beneficio y no se da, al menos ordinariamente, sino como pena vindicativa. A la prudencia del Ordinario se deja el dar o no al suspendido razón de la providencia (can. 2193). El suspendido, sin embargo, puede recurrir por vía administrativa a las congregaciones romanas competentes (can. 2194), a las cuales el Ordinario debe manifestar los motivos de su providencia.

El delito que puede ser castigado con esta pena debe ser oculto (can. 2191, § 1, n. 3), no notorio ni, en general, público; en efecto, esta pena trata de salvaguardar juntamente

la justicia y la personalidad del delincuente. Un delito público puede ser castigado con la s. *ex informata conscientia*, sólo cuando el proceso sea imposible o impedido por el mismo clérigo (can. 2191, § 3, n. 1-3).

5. ASPECTOS MORALES. - La s. como pena en todos sus aspectos está justificada por el esfuerzo de atemperar las exigencias de la justicia estricta con las consideraciones necesarias a la personalidad individual, al bien común y a las razones éticas y sociales propias de la ley eclesiástica en interés de las almas. *Pug.*

BIBL. — F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, ed. 2.ª, I, p. II, Roma, 1940, p. 475 ss.; A. PISCETTA y A. GENNARO, *Elementa theologiæ moralis*, V, Torino, 1947; A. BRIDE, *Peines ecclésiastiques*, en DTC, XII, 624-659; E. G. RAINER, *Suspension of clerics*, Washington, 1937.

SUSPENSIÓN (de la pena). — 1. NOCIÓN. La s. de la pena es el levantamiento o cese de la aplicación de la misma. Existe cuando se pide y obtiene la gracia o cuando quien tiene que pagarla se encuentra en condiciones desfavorables por su salud o por otras consideraciones que harían inhumana la obligación de pagar la pena (can. 2223, § 3, n. 4).

2. NECESIDAD. - La s. de la pena es una necesidad ineludible de orden natural y jurídico. Responde también a la finalidad de la pena, que en el derecho canónico particularmente nace de favorecer el arrepentimiento del reo. *Pug.*

BIBL. — F. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, ed. 2.ª, I, p. II, Roma, 1940.

SYLLABUS. — 1. NOCIÓN Y DATOS HISTÓRICOS. Bajo el nombre de S. (lista, catálogo) se designa una serie de proposiciones recogidas y publicadas por Pío IX junto con la encíclica *Quanta cura* de 8 diciembre 1864 que consideraban los errores principales de su tiempo.

La idea de un acto de este género la había tenido ya el Card. Pecci, futuro León XIII, cuando era aún arzobispo de Perugia. En 1852 *La Civiltà cattolica* defendía que la bula de proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción debiera contener también la condenación explícita del racionalismo y del semirracionalismo. La idea del Card. Pecci agradó al Papa que encargó al Card. Fornari pidiera su opinión a cierto número de Obispos y seglares insignes; éstos debieran formular las proposiciones, teniendo presentes de modo particular 29 puntos determinados. Bien pronto, sin embargo, se descartó la idea de sumar la condenación de ciertas proposiciones a la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. El Obispo de Perpignan, en una Instrucción pastoral de 23 julio 1860, condenaba también en 85 proposiciones los errores principales de su tiempo; y el Papa, conocida esta publicación, juzgó que podía servir de base para los trabajos que se llevaban a cabo en Roma; por este motivo encargó a una comisión que estudiara cuáles de aquellas 85 proposiciones podían o no ser aceptadas. De éstas al principio se señalaron 70 y más tarde 61 afectadas por alguna censura teológica. Tras de diversas vicisitudes fueron sometidas a la opinión de unos 300 Obispos reunidos en Roma de las diversas partes del mundo para la canonización de los Mártires Japoneses. Pero no fueron publicadas porque una indiscreción periodística del *Mediatore* de Turín excitó públicas críticas acerca de dichas proposiciones, suscitando violentísimas polémicas contra la Sta. Sede. Por esta razón el Papa sobreseyó, más aún, abandonó la idea de una condenación por medio de bula pontificia.

Pero como los errores contenidos en las proposiciones habían sido señalados y proscritos ya por él en diversos documentos públicos (alocuciones, Encíclicas, Cartas Apostólicas) por medio de una Comisión nombrada al efecto hizo extraer y formular 80 proposiciones señalando para cada una la fuente que podía servir para indicar su valor dogmático. La promulgación se hizo en la fecha citada por medio de dos documentos simultáneos, pero distintos: la enc. *Quanta cura* y el *Syllabus*, que de modo diverso fueron enviados a los Obispos; la enc. iba encabezada como es costumbre *Venerabilibus Fratribus*, etcétera; el *Syllabus* iba acompañado de una simple carta del Card. Antonelli, Secretario de Estado. La promulgación fué seguida por el consentimiento unánime y la adhesión de todo el Episcopado Católico.

2. CONTENIDO Y VALOR JURÍDICO Y TEOLÓGICO. - Los errores condenados en el s. se refieren: al panteísmo naturalista y al racionalismo absoluto (prop. 1-7), al racionalismo moderado (8-14), al indiferentismo y habitudinarismo (15-18), a la Iglesia y sus derechos (19-37), a la sociedad civil y sus relaciones con la Iglesia (39-55), a la ética natural y cristiana (56-64), al matrimonio cristiano (65-74), al poder temporal del Papa (75-76), al liberalismo (78-80).

Acerca del valor jurídicoteológico del s. hay que notar: *a*) que es un acto de la autoridad pontificia, ya que aunque redactado por una

Comisión, el Papa lo hizo suyo y asumió toda la responsabilidad. La forma de promulgación no es obstáculo, ya que, si los demás actos del pontífice se promulgaban fijándolos *ad valvas*, esto es, a las puertas de las Basílicas Romanas, para este acto fué escogido el envío directo al Episcopado. El modo o la forma de la promulgación queda siempre al arbitrio del legislador; *b*) que tiene un valor propio, distinto del que tienen los documentos de que han sido extraídas las proposiciones. Esta fué la intención del pontífice como resulta claramente de las referencias del s. a los documentos antecedentes y del sentir común de los Obispos manifestado después de la promulgación; *c*) que es un acto doctrinal: es el Papa quien califica las proposiciones como errores y pone en guardia a los fieles contra los peligros con que tales doctrinas amenazan su fe.

Acerca del valor teológico la cosa varía. Algunas proposiciones contienen verdaderas herejías, especialmente las que se refieren al panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto; otras tocan cuestiones de política religiosa, las cuales no se oponen a la fe de modo que no se puedan realizar en absoluto en una ordenación diferente de cosas, sin daño de la fe *(salva fide)*; otras no son heréticas, sino históricamente falsas, las cuales no pueden ser objeto de un dogma, p. ej., que el voto de castidad de los ordenandos que hace nulo el matrimonio se remonta a Bonifacio VIII. Por lo tanto, los errores contenidos en el s. no reciben de él una censura nueva o distinta de la que resulta del documento de donde han sido extraídos. *M. d. G.*

BIBL. — L. BRIGNE, *Syllabus*, en DTC, XIV, 2877-2923 (con abundante bibliografía). Véase el texto en Denz., 1700-1780; A. PIOLANTI, *Sillabo*, en EC, XI, 578-580.

T

TANATOLOGÍA. — 1. Definición. - En medicina legal (v.) la t. estudia el cadáver en relacion con las modificaciones inmediatas y tardías que se verifican en el organismo después de la muerte prescindiendo de toda indagación dirigida especificamente a investigar la causa de la muerte. En este campo interesan, pues, principalmente los problemas relativos a la determinación de la realidad de la muerte y la precisión de la hora en que ocurrió la muerte. Desde un punto de vista estrictamente ético la t. tiene sobre todo importancia en relación con la determinación de la realidad de la muerte y esta importancia es notable, ya que si actualmente el peligro de la inhumación de individuos, muertos sólo en apariencia, es realmente mínimo, la preocupación de que esto ocurra con la persona propia está mucho más difundida de lo que se piensa, y crea problemas morales que debemos analizar aqui con la debida amplitud.

2. Disposiciones civiles. - El valor de estas preocupaciones ha sido reconocido por el legislador, que en todos los países civilizados ha tratado de eliminar los peligros de una prematura inhumación.

En España no se puede dar tierra hasta pasadas 24 horas de la defunción certificada por el médico y previa la licencia de enterramiento extendida por el Juez de Paz (Ley del Registro Civil, art. 75). En los casos de determinadas epidemias (cólera, peste, fiebre amarilla, tifus, etc.), los cadáveres no podrán permanecer en sus casas más de dos horas de dia y seis de noche del 1 de abril al 30 de septiembre, y cuatro y doce respectivamente del 1 de octubre al 31 de marzo, sin perjuicio de abreviar estos tiempos, si a juicio del facultativo la casa no reuniera las condiciones necesarias.

El sistema que habrán de emplear los médicos del Registro Civil, a quienes corresponde el servicio de reconocimiento de cadáveres y comprobación de defunción, cuando así lo exigiera el Juzgado, es el sistema de reacción Lecha-Marzo, basado en la reacción anfótera de los líquidos, que después de la muerte trasuda la conjuntiva, u otro que a juicio de la Real Academia de medicina se considere más perfecto.

La inhumación ilegal se halla penada en el CPE, art. 339.

3. Métodos diagnósticos para la determinación de la muerte. - En la muerte aparente, aun cuando para la conservación de la vida es preciso el concurso de las tres funciones fundamentales que son la función nerviosa, la función respiratoria y la función circulatoria, en realidad pueden quedar suprimidas las dos primeras incluso por un tiempo relativamente largo, pero la circulación ha de subsistir siempre, aunque quede reducida a un mínimo indispensable, comprobable solamente con técnicas particulares. De aquí la consecuencia de la inutilidad de recurrir para la comprobación de la muerte a pruebas en el ámbito del sistema nervioso y del aparato respiratorio, cuando los únicos métodos que tienen un valor real son los que se dirigen a la demostración de una detención cierta de la función circulatoria, única función que no puede interrumpirse de un modo durable, ni siquiera en la muerte aparente.

Entre estos métodos los verdaderamente exentos de error en la práctica consisten en la inyección intravenosa de una solución sódica de fluorescina, sustancia altamente difusible, que, si se conserva la circulación —y por lo tanto la vida—, circula con la sangre y colorea de verde la córnea y de amarillo los tegumentos (método Icard); o en la inyección subcutánea de éter que en caso de muerte solamente aparente se estabiliza bajo la piel (método Rebouillat).

Para un diagnóstico más preciso y absoluto es necesario recurrir a otros métodos que

inquieren directamente el estado funcional del corazón. Así la inyección intracardíaca de una sustancia radioopaca, seguida de una serie de radiografías, que permitirán no sólo comprobar las distintas partes del corazón, sino también revelar la presencia de coágulos en las cavidades cardíacas, con lo que se obtendrá una prueba terminante y decisiva de la muerte real. Una prueba también muy segura y que tiene la ventaja de poder ser empleada en el mismo domicilio del enfermo es la de la electrocardiografía. En efecto, el examen electrocardiográfico del cadáver (electrotanatología) continuado durante cierto período de tiempo, incluso bajo la acción de cardiocinéticos, permite afirmar la detención real y definitiva del corazón cuando el trazado es una línea horizontal continua (Frache).

Tal vez sea superfluo añadir, por tratarse de cosas muy conocidas, que, independientemente de los métodos indicados, las señales de muerte de común comprobación son por su orden: cesación de la respiración; cesación de la circulación; flaccidez muscular general (durante algún tiempo relativamente corto); enfriamiento progresivo; hipóstasis (acumulación de la sangre en las partes más declives del cuerpo donde al cabo de 2 ó 3 horas de la defunción aparecen manchas violáceas cada vez más extensas e intensas); la rigidez cadavérica que sucede a la flaccidez y se inicia en los músculos de la mandíbula y la nuca; y, finalmente, la putrefacción (que aparece con una mancha verdosa en la parte inferior derecha del abdomen 24 horas o más después de la muerte), la cual representa el signo natural de absoluta certeza de la realidad de la defunción.

4. Métodos diagnósticoterapéuticos. - En muchos casos (asfixia, electrocución, colapso cardíaco, etc.) entre el momento en que se detiene la circulación y el de la muerte real, definitiva e irreversible, existe un período intermedio, no muy breve, en que es posible obtener la reviviscencia del accidentado interviniendo solícitamente con oportunas maniobras. Éstas consisten generalmente en la respiración artificial, en la inyección de adrenalina u otros estimulantes, en el masaje directo sobre el corazón. Estos métodos se llaman diagnósticoterapéuticos de la muerte, porque además de representar una extrema tentativa terapéutica, que no rara vez consigue arrancar al individuo a la muerte, permiten, cuando fallan, establecer un diagnóstico absolutamente cierto de la irreversibilidad del fenómeno y por consiguiente de la realidad de la muerte.

Estos métodos son por otra parte muy útiles para el diagnóstico precoz de la muerte real en los casos en que haya posibilidad de hacer trasplantes de córnea —recordemos el caso del sacerdote italiano Don Carlos Gnocchi, que ofreció sus córneas para dos pequeños mutilados—, cutáneos, vasales, meningeos, etc.

5. Observaciones morales. - Recientemente (14 mayo 1956) el Sumo Pontífice expresó el pensamiento de la Iglesia sobre varios problemas de t. Nos limitaremos a recordar que reconoció la oportunidad de tomar partes del cuerpo de un cadáver a fines terapéuticos, que alabó el espíritu de caridad del donante, pero señaló la ilicitud de tales operaciones cuando se efectúan en oposición a las leyes vigentes o sin la autorización de los parientes del difunto. A este último propósito el Sto. Padre ha añadido que es preciso adoctrinar al pueblo sobre la utilidad de permitir estas operaciones en los cadáveres de los familiares en interés del prójimo que sufre. Y refiriéndose a una alocución suya de dos años antes, Pío XII concluyó repitiendo que, aun en el trasplante de órganos o partes de órganos, se han de respetar las exigencias de la moral natural, que prohibe considerar y tratar el cadáver de un hombre simplemente como una cosa o como el de un animal.

Ningún médico, por lo tanto, puede proceder, aunque sea por elevadas razones científicas, a autopsias mientras no haya pasado el plazo reglamentario, a no ser que se haya podido establecer con toda certeza el diagnóstico precoz de muerte real y siempre que estén en juego importantes motivos de estudio o cura.

Cuando a un médico le pida explícitamente el moribundo o su familia que realice una operación que asegure la realidad de la defunción puede prometer que la realizará e incluso está moralmente autorizado a realizarla, siempre que evite todo medio que eventualmente pudiera matar al paciente aun no muerto. Podrá siempre recurrir a la inyección intracardíaca de cardiocinéticos y al mismo tiempo realizar una serie de electrocardiogramas: si el corazón no diera respuesta ninguna el médico estará en condiciones de tranquilizar a los parientes acerca de la realidad de la defunción; al mismo tiempo habrá interpretado del mejor modo posible la voluntad del difunto. *Riz.*

BIBL. — S. D'Angelo, *La morte reale ed apparente e l'amministrazione dei sacramenti*, Torino, 1928; L. Scremin, *Diccionario de moral profesional para*

médicos, Barcelona, 1952; J. GLAISTER, *Medical jurisprudence and toxicology*, Edinburgh, 1950; A. CREAZZO, *Morte apparente e morte reale*, Bologna, 1952; O. GERIN, *Medicina legale e delle assicurazioni*, Roma, 1952; S. S. Pío XII, *Discurso sobre las delicadas intervenciones de la oculística moderna*, 14 mayo 1956: AAS, 48 (1956), 459-467; L. ALONSO MUÑOYERRO, *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia*, Madrid, 1941; J. GARCÍA BAYÓN, *Medicina y moral*, Madrid, 1941.

TANTUM ERGO. — 1. NOCIÓN. - Son las palabras con que comienzan las últimas dos estrofas del himno *Pange Lingua* (v.), estrofas que constituyen el canto oficial que se ha de usar cada vez que se expone el Smo. Sacramento para la Bendición Eucarística (v.).

2. CONTENIDO. - El *T. ergo* es como la conclusión de todo el himno. El autor, después de haber invitado a todos a celebrar el misterio del Cuerpo y de la sangre de Cristo derramado por la salvación del mundo, después de haber recordado la institución de la Sma. Eucaristía, después de haber citado los efectos y puntos más salientes del misterio de la presencia real, invita a todos a venerar a Jesús en el Smo. Sacramento del Altar. *Cic.*

BIBL. — G. G. BELLI, *Gli inni del breviario tradotti*, Roma, 1946, p. 146; A. MIZZA, *Gli inni del breviario romano*, Napoli, 1947, p. 109-111.

TAOÍSMO. — 1. NOCIÓN. - El t., esto es, la doctrina del Tao (= camino), toma el nombre del libro titulado *Tao Te King*, libro del camino y de la virtud, cuya doctrina fundamental se atribuye al filósofo Lao-Tse (Lao-Tzu) y a los filósofos Chuang-Tzu y Lieh-Tzu, pero cuya compilación se hizo alrededor de los siglos IV-III a. C.

2. LAO-TSE. - Lao-Tse, contemporáneo de Confucio, es bastante más misterioso que éste en la vida, pensamiento y relación que su figura puede tener con la religión que se titula de su nombre. Nació hacia el 604 a. C. De su vida no se sabe nada. La tradición lo pone en relación con los paises al Occidente de China, en los cuales buscó refugio al declinar sus días en un viaje del cual no regresó nunca.

3. DOCTRINA. - Antes de partir dejó como herencia espiritual el *Libro del Camino y de la Virtud*. En todo el libro domina un sistema moral, puesto en relación confusamente mística con la religión. El orden del universo, que el mismo Confucio había tomado como base de su sistema, es condenado por Lao-Tse en la palabra Tao, el camino, esto es, la norma, según la cual el universo está dispuesto y con la cual se coordena el gobierno del hombre, de la tierra y del cielo. «El hombre se gobierna según la medida de la tierra, la tierra según la del cielo, el cielo según la medida del Tao y el Tao según la medida propia suya.» La cosmogonía taoísta se puede trazar brevemente de esta forma: un primer principio único (Tao), inicialmente concentrado e inactivo se dió a emanar, a producir. Como fruto de esta emanación, el principio produjo el cielo, la tierra y el aire interpuesto entre los dos: trinomio de donde salieron todos los seres o más bien binomio, ya que el aire constituía simplemente la materia del cielo y de la tierra. El principio habita y opera en todo, no piensa, sino que es pensado; no quiere, sino que es la ley. De él emana el destino de todo ser: y el único deber del hombre es unirse al principio primordial, querer lo que él quiere y hacer lo que él hace (Wieger). El Tao, en una palabra, es el omnipotente, omnipresente, inconcebible principio del universo, en cuyo conocimiento está puesto el principio de la virtud. Es inútil por lo tanto la ciencia minuciosa del ritual, inútil la ocupación febril en los negocios terrenos del Estado; es preciso más bien limitarse a lo estrictamente necesario, reduciendo los deseos; mantenerse lejos de las agitaciones de los tumultos que hacen perder la calma y apartan de la meditación del Tao: éste es el precepto (Wu-Wei) del t. La virtud para Lao-Tse está no en la acción, sino en la piedad, en la economía y en la humildad, y bajo este aspecto se opone al activismo políticomoral de Confucio.

Como este sistema de racionalismo místico (en el cual muchos estudiosos quieren ver una influencia del pensamiento hindú, confirmada por la leyenda del viaje de Lao-Tse hacia Occidente) haya podido dar origen o por lo menos pueda relacionarse con el t., religión de orden inferior llena de elementos populares y mágicos, es cosa de no fácil solución. Bastará limitarse a afirmar con De Groot, que el origen del t. como religión se pierde en la noche de los tiempos y que recoge todas las creencias animistas, las prácticas mágicas, las supersticiones groseras que constituyen el fondo de la religión popular en China y en otras partes.

4. MORAL: - Su moral, que tiende sobre todo a la preservación egoísta de la vida alejando todo cuanto pueda perjudicarla, exige por lo tanto: *a*) la reducción de los deseos y de las curiosidades culturales, reduciendo la mente a la simplicidad del niño; *b*) la preparación con prácticas corporales (regulación de la respiración, gimnasia, dieta) y espirituales (vida pura, meditación, etc.) en el esfuerzo

por obtener una inmortalidad del cuerpo, inmortalidad que en un tiempo se trataba de obtener con prácticas alquimistas y talismánicas.

5. Organización. - Su organización en Iglesia con templos, jerarquía sacerdotal y monástica y hasta un jefe supremo elegido por suerte que residía en Lung-hu, en el Kiang-Si, con el título de Tien-se, Maestro celeste o Maestro divino, Augusto puro, se remonta (De Groot) al primer siglo de nuestra era; debe atribuirse a Chang-tao-ling (34-156 e. C.), famoso taumaturgo, hábil manipulador del elixir de vida, exorcista eficaz. Ciertamente éste personifica el paso de la doctrina taoísta del estado de filosofía al de religión.

La república china de Sun-Yat-Sen (1911) no reconoció ningún privilegio especial al Maestro celeste y ordenó en 1927 la confiscación de los bienes que el t. poseía en el Kiang-Si, en tanto que muchos de sus templos eran empleados en diversas ciudades como escuelas y cuarteles. El gobierno comunista ha confiscado últimamente las propiedades y fincas existentes todavía en la China continental.

6. Estadística. - Dado el proceso de ósmosis entre las grandes religiones de China (budismo, t., confucianismo) no es posible un cómputo preciso de los adeptos del t.; el abate E. d'Espierres, cuyos cálculos son aceptados por la *Guida delle missioni cattoliche* (Roma, 1934), da bajo el título conjunto de *Religiones de China* la cifra de 393.000.000. *Tur.*

7. Datos críticos. - El t. como religión recoge, como hemos dicho, creencias animistas, prácticas mágicas y formas de superstición propias de las religiones más groseras.

La moral, aunque tiene aspectos positivos, muy lejanos sin embargo de las mismas enseñanzas superiores de Confucio, está orientada hacia un egoísmo mortificante y tiene un fondo pesimista. Cuando se predica que la vida es nada, que es mejor esperar tranquilamente el descanso de ultratumba, es lógico concluir que es inútil fatigarse y agitarse. Aun bajo el aspecto social es poco educativo y progresista una moral que enseña a los gobernantes que atiendan únicamente a conservar al pueblo pacífico e ignorante. Totalmente opuesta por el contrario es no sólo la moral social cristiana, sino la misma de Confucio que se propuso mejorar el gobierno de los príncipes que dominaban el país (*Confucianismo*). *Pal.*

BIBL. — A. Castellani, *La regola celeste*, Firenze, 1927; A. Walei, *The Way and its power*, Londres, 1934; id., *Le Taoismo*, Paris, 1950; S. Lokuang, *La sapienza dei cinesi*, Roma, 1945.

TARIFA. — 1. Noción. - Tabla de precios establecidos especialmente para los servicios públicos, como los transportes ferroviarios, comunicaciones; o para las actividades profesionales, como las de notario, abogado, médico. Puede significar también la tabla de precios de algunos productos monopolizados, como, p. ej., tabacos, fósforos u otros géneros, especialmente cuando el precio es fijado por la autoridad pública, como la t. del grano, de la carne, del azúcar. A veces significa el mismo precio fijado para los servicios públicos o para las prestaciones profesionales o para las mercancías, por lo que se dice: bajar las tarifas, subir las tarifas, mantener las tarifas en el mismo nivel.

2. División. - La t. se distingue:

a) *Proporcional*, si el precio varía en proporción al servicio o a la cantidad de bien al que la t. se refiere; tales son las tarifas referentes al gas, la luz, la carne, el pan, etc.;

b) *Diferencial*, si la base de la t. disminuye al aumentar el servicio: tales, p. ej., el caso de los transportes ferroviarios cuando se fija un precio para los primeros cien kilómetros y otro menor para los siguientes, como ocurre en algunos países; esta tarifa se llama diferencial con base variable decrescente;

c) *Única*, si es de base fija, aunque varíe el servicio prestado: tal es la t. postal; las cartas, p. ej., pagan la misma tarifa cualquiera que sea la distancia a recorrer dentro de la nación o incluso fuera de ella, en algunos casos, siempre que no excedan de un peso determinado.

3. Sistemas modernos. - Todos los servicios públicos los prestan empresas públicas o semipúblicas; estas últimas son administradas por concesionarios particulares que están obligados a atenerse a determinadas condiciones; sobre todo en orden a los precios fijados por la autoridad. El criterio en que se inspiran generalmente los poderes públicos para graduar las tarifas es un criterio de justicia distributiva que es de cubrir el costo del servicio, diferenciando los precios de manera que el servicio se haga del modo mejor en ventaja del mayor número de usuarios.

4. Corolarios morales. - Por lo que se refiere a las tarifas fijadas para las prestaciones profesionales se nos presenta el problema moral de si los interesados están obligados en conciencia a atenerse a ellas. Generalmente las tarifas son establecidas en de-

fensa de los clientes. Los profesionales no pueden por lo tanto pretender un precio superior por el servicio prestado, pero pueden recibir todo lo que libremente les sea ofrecido o cuanto se les deba por servicios extraordinarios y esenciales, siempre que esté dentro de los límites de la justicia. ¿Pueden prestar el mismo servicio a un precio inferior? Parece que sí, a no ser que lo hagan por competencia desleal. *Pav.*

BIBL. — I. CREUSEN, *Droits et devoirs de l'État en matière d'impôts*, en *Actes du VI Congrès catholique de Malines*, t. III, p. 123 ss.; F. BAUDHUIN, *Déontologie des affaires*, Bruxelles, 1944, p. 147 ss.; L. EINAUDI, *Principi di scienza della finanza*, Torino, 1948; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Mechliniæ, 1950, p. 875 ss.; B. ARROYO, *Obligación de las leyes de Tasas*, en *Il. del clero* (1942), 8, 96, 71; (1943), 9 ss.

TASA. — 1. CONCEPTO. - T. (de *taxare*, determinar el precio) es una compensación pecuniaria que corresponde al Estado o a otras entidades públicas (provincias, ayuntamientos) por un servicio divisible, prestado de ordinario a petición, y del cual pueden gozar simultáneamente tanto quien lo pide como la colectividad. Parecen elementos constitutivos de la t.:

a) Su *voluntariedad* en el sentido de que el ciudadano no esta obligado a pagarla si no es cuando pide a la entidad pública el servicio correspondiente. Las tasas escolares, p. ej., están obligados a pagarlas los ciudadanos sólo cuando quieren utilizar este servicio, es decir, la enseñanza media o superior.

b) La *divisibilidad* del servicio prestado por la entidad pública (v. *Impuesto*).

2. TASAS E IMPUESTOS. - La t. por lo tanto se distingue del impuesto en primer lugar porque el *impuesto* es obligatorio mientras que la *tasa* es voluntaria en el sentido explicado, y en segundo lugar porque a la t. corresponde un servicio divisible, mientras que a los impuestos corresponde el conjunto de los servicios indivisibles. Pero este último criterio no es absoluto. Cuando se trata, p. ej., de la instrucción, el servicio prestado por el Estado es divisible, pero en el ámbito de la enseñanza primaria es alimentado por los impuestos, mientras que en el ámbito de la enseñanza media y superior es alimentado tanto por las tasas como por los impuestos. La razón es que el servicio que corresponde a la t., aunque se concreta en un beneficio en favor de quien lo pide, generalmente satisface también a una exigencia del bien común; por lo cual la entidad pública que lo presta puede también determinarse a realizarlo por iniciativa propia en cuya hipótesis le es necesario recurrir a los impuestos para procurarse los medios oportunos. Se ha de observar además que es difícil compensar con las tasas los gastos que supone la prestación de estos servicios; súplese este déficit con los impuestos, por lo que se suele decir que también en los servicios públicos divisibles donde termina la t. entran los impuestos.

3. COROLARIOS MORALES. - De todo lo expuesto aparece evidente que un aspecto moral característico de la t. es que el Estado, al decidir si debe o no determinarla, o al fijar su entidad, es preciso que tenga en cuenta no sólo la divisibilidad del servicio, sino también su mayor o menor correspondencia a las exigencias del bien común; por lo cual, si se trata de un servicio público cuya necesidad se siente ampliamente, puede ser oportuno o necesario que la t. eventual se reduzca mucho o incluso sea suplida por los impuestos. Éste es el caso de la instrucción: un progreso humano bien entendido exige que se difunda y eleve cada vez más, lo que ordinariamente no se puede obtener más que reduciendo las tasas y echando mano de los impuestos; pero a condición de que el Estado no haga de ella un monopolio declarado o disimulado, sino que distribuya en favor de todas las escuelas, incluso las no estatales, los impuestos que todos los ciudadanos pagan.

Puede en otros casos ocurrir que exista una exigencia moral para que el Estado proceda de manera inversa. Es el caso, p. ej., de las tasas judiciales, que son generalmente altas para frenar el espíritu pleitista, si bien aquí también se requiere que haya moderación para no hacer difícil a los pobres honrados la protección de la justicia.

En orden a los ciudadanos hoy comúnmente se defiende que están obligados en conciencia a pagar las tasas: si obtenido el servicio se sustrajera a esta obligación faltarían contra la justicia, siempre que el Estado haya sido justo y equitativo en imponerlas (v. también *Justicia tributaria*). *Pav.*

BIBL. — J. INGEBLEEK, *La justice dans l'impôt*, Paris, 1918; A. JANSSEN, *Le fondement philosophique du devoir fiscal*, en *Éphémérides théolog. lov.*, 2 (1925), 367-389; E. MORSELLI, *Corso di scienza delle finanze*, Padova, 1937; L. EINAUDI, *Principi di scienza della finanza*, Torino, 1948; R. BROQUILLARD, *Tribut*, en DTC, XV, 1525-1540; A. ARÍN, *El deber de ser sinceros ante la Hacienda pública*, en *Hechos y Dichos* (1954), 503-510.

TASACIÓN. — 1. CONCEPTO. - Significa este término expresar en moneda el valor de una cosa, o el precio que da mérito a un objeto, sea éste mueble o inmueble.

La t. es una ciencia, para otros una disciplina, aplicada a la determinación del valor de los bienes económicos; y en sentido práctico circunscribe su campo de estudio a los bienes inmobiliarios. La t. es de dos especies: la ordinaria, que se verifica en la compraventa, daños, etc., y la t. catastral, que tiene por objeto la determinación del valor de las propiedades inmobiliarias.

En los documentos medievales de compraventa, permutas, etc., se ven intervenir *homines boni, viri idonei, æstimatores* sobre todo en los actos relativos a menores, en institutos eclesiásticos y más todavía para comprobar con su tasación si el menor queda aventajado o no en el contrato.

Las personas encargadas de hacer una tasación de un objeto que se ha de adquirir, vender o adjudicar reciben el nombre de *peritos tasadores*, algunas veces también *árbitros*.

2. Principios. - La t. toma su origen de algunos principios fundamentales de la ciencia económica. Uno de los conceptos básicos en que se apoya el método tasativo es el siguiente: un mismo bien económico puede tener diverso destino y por consiguiente ofrecer diversa utilidad. Un segundo principio es que el juicio dado por el tasador tiene valor en aquel mercado determinado y para aquel determinado momento al que se refiere la valoración. En estos principios fundamentales se han de inspirar los tasadores y han de considerar además: *a)* si la t. (o inventario) es de liquidación; *b)* si la t. es contable o de medida; c) si la t. es patrimonial; ya que de estas diversas especies de t. surgen también diversas responsabilidades y obligaciones en conciencia (p. ej., en el caso de liquidación, si el tasador se aprovecha de la desgracia del liquidador falta más gravemente que en los casos ordinarios; cfr. CCE, art. 1459, n. 4).

3. Obligaciones. - La t. presupone en los tasadores el conocimiento técnico del bien a valorar, en sus especificaciones; y el conocimiento del mercado, entendido este término en el más amplio valor de expresión, esto es: *a)* en el valor de mercado (cantidad, cualidad, utilidad); *b)* en el valor de transformación o uso (transformación facultativa u obligatoria); c) en el valor del costo, esto es, en la suma de gastos que habría de hacer un empresario de capacidad media en condiciones morales, tanto en acto como en potencia; d) en su valor de subrogación. Faltando este conocimiento los tasadores se exponen a cometer graves errores y por lo tanto a hacerse culpables en causa de los daños ocasionados. Los tasadores deben ser hombres probos y de vida intachable y ser superiores a cualquier excepción, de modo que no sean corruptibles si se dejan llevar de simpatías o de otras pasiones. En el caso de tasación inexacta los tasadores están obligados en sólido a los daños y responden no sólo por dolo, sino también por impericia y negligencia, no siéndoles lícito recurrir (en su caso) a la oculta compensación. El Código de derecho canónico requiere la t. de personas probas y peritas cada vez que se trata de enajenar bienes eclesiásticos, sean éstos muebles o inmuebles: cfr. canon 534, 1530. *Tar.*

BIBL. — E. Marenghi, *Lezioni di estimo*, Milano, 1925; G. Medici, *Lezioni di estimo*, Bologna, 1937.

TASAS ECLESIÁSTICAS. — 1. Noción. - Son los emolumentos legítimos impuestos por la autoridad eclesiástica competente, sea en beneficio de fines particulares (p. ej., a favor del seminario), sea por los diversos actos de jurisdicción voluntaria y por la ejecución de los rescriptos de la Sta. Sede, sea con ocasión de la administración de los Sacramentos y Sacramentales.

Es un emolumento *legítimo*, por estar determinado según las normas de la ley canónica (p. ej., cans. 1507, § 1-2; 1234, § 1, etc.) y por la costumbre legítima; y por excluirse todo pacto simoníaco, esto es, toda permuta de cosas espirituales con materiales, por lo que es justamente admitido por la ley. Conviene distinguir los derechos o tasa arancelaria (que es obligatoria) de la donación (que es una oferta espontánea). El arancel, como hemos dicho en la definición, recae sobre los actos de jurisdicción voluntaria, el ejercicio del sagrado ministerio, la ejecución de los rescriptos de la Sta. Sede, la contribución al mantenimiento de algunas entidades útiles a la ordenación de la Iglesia y al bien común. El arancel es único y uniforme para todos los fieles regulado según las normas de los cánones sagrados (1507, 1506, 1234, 1909).

2. Diversas especies. - Además de las tasas y tributos impuestos a todos los fieles (para las tasas sobre la administración de los sacramentos, v. *Derechos de estola*), hay otras tasas que interesan tan sólo a los clérigos y a los bienes eclesiásticos, como son el censo, la procuración, el seminarístico, el catedrático, etc.

El censo, en sentido estricto, es una pensión anual impuesta a los bienes eclesiásticos que se ha de satisfacer al Superior o a una

persona moral eclesiástica, por un justo titulo admitido por la Iglesia o en señal de sujeción; en sentido más amplio es una exaccion extraordinaria impuesta por el Papa o por el Obispo sobre la renta eclesiástica por un justo motivo.

El Sumo Pontífice puede imponer censos temporales y perpetuos sobre los bienes eclesiásticos.

Una especie de censo era aquel que existia antiguamente en algunas regiones, llamado *dinero de S. Pedro*, que se satisfacía al Papa en señal del dominio supremo de la Sta. Sede o de su protección o de la exención de los tributos ordinarios. Son también formas de censo las exacciones extraordinarias pontificias, como el derecho de *espolio (ius spolii)* sobre algunos bienes relictos a la muerte de los clérigos; el derecho de *anatas* sobre las rentas de los beneficios en el primer año; las *tasas* con ocasión de recibir el palio, dispensa u otros beneficios.

El Obispo en la disciplina actual no puede imponer pensiones perpetuas o temporales para toda la vida del pensionario (excepto en favor del párroco o vicario que cesan en su beneficio parroquial); sólo por justo motivo, que se ha de expresar en el acto de conferir el beneficio, puede imponer una pensión temporal al beneficiado por toda su vida, salvo una justa parte reservada al mismo (can. 1429). El Obispo tiene derecho al *seminarístico*, al *catedrático (sinodático)*, al *subsidio caritativo* establecido en la erección, a la *procuración*.

El seminarístico es un tributo general y proporcional impuesto por el Ordinario a los bienes eclesiásticos (can. 1356, § 1) en favor del seminario al que falten rentas propias. La tasa no debe superar el 5 % de la renta neta y debe disminuir a medida que aumenta la renta del seminario. En muchas partes en lugar de esta contribución existen fundaciones, becas, ofertas de los fieles, etc.

Para el catedrático (sinodático), v. esta palabra. El subsidio caritativo o de necesidad, o caridad, es un tributo extraordinario y moderado impuesto por el ordinario sobre todos los beneficios (can. 1505) por razón de una necesidad especial y urgente de la diócesis. Fué permitido por el Concilio Lateranense III (a. 1179), pero se recurrió pocas veces a él. Requeríase el consentimiento del cabildo e Inocencio XI ordenó para Italia que esta contribución la pudiera imponer el Obispo al hacer su entrada en la diócesis y en la cantidad requerida en los 40 años anteriores. El Codigo ha suprimido estas restricciones y hoy para subvenir a las necesidades de la diócesis se recurre con frecuencia a este impuesto sobre la base de cierta proporcionalidad; en este sentido la Sda. Congregación del Concilio ha dado especiales facultades a los Obispos.

Puede establecerse un *censo* especial en el acto de la fundación del beneficio o consagración del instituto eclesiástico en favor de la diócesis o del patrono.

La *procuración* es la suministración al Obispo o a su delegado en visita pastoral, y a su séquito (covisitadores) de los gastos de manutención y alojamiento.

3. Determinación de las tasas eclesiásticas. - Corresponde determinar las tasas eclesiásticas según los casos al Concilio Provincial con la aprobación de la Sta. Sede (tasas por dispensas apostólicas, como las de impedimentos matrimoniales, etc.) y al Obispo. Los que aumentan las tasas eclesiásticas o exigen más de lo establecido han de ser sancionados con una grave multa pecuniaria y si reincidieran con la suspensión o remoción del oficio, firme siempre la obligación de restituir cuanto exigieron injustamente (can. 1408).

4. Corolarios morales. - Las tasas son lícitas y obligatorias aun en conciencia, cuando han sido impuestas según el espíritu de la ley eclesiástica. Los que ilegitimamente exigen las tasas pueden incurrir en el pecado de simonía y estar obligados a la restitución *sub gravi* o *sub levi*, según la materia grave o leve en que hubieran faltado. *Sir.*

BIBL. — Wernz-Vidal, *Ius canonicum*, IV, vol. II, Roma, 1935, n. 839-841; S. D'Angelo, *Tasse e pensioni nel Codice di diritto canonico*, Torino, 1937; íd., *Oneri da dedursi nel seminaristico*, en *Perfice munus*, I (1926), 471 ss.; M. Pistocchi, *De bonis ecclesiæ temporalibus*, Torino, 1932; L. Silvestre, *Le cathedratique*, Quebec, 1946.

TEATRO. — 1. Datos históricos. - El t. de origen antiquísimo lo vemos elevado a una alta perfección en los dramas y comedias clásicas, griegas y romanas. Despues de la ruina de la cultura clásica se desarrolló en la Edad Media bajo los auspicios de la Iglesia el t. popular religioso. Al principio el t. religioso no era otra cosa que una parte de las funciones religiosas verificadas en la misma iglesia. Más tarde se representó fuera de la iglesia y trataba de diversos sujetos religiosos: los misterios (Redención, Smo. Sacramento), leyendas de los santos, moralidad. La Reforma y más tarde el humanismo dieron un grave golpe al t. religioso popular. Junto a este t. religioso se desarrolló cada vez más

el t. profano en la Edad Media; se perfeccionó en el Renacimiento, convirtiéndose en una diversión especialmente para las clases más elevadas y en los siglos posteriores continuó propagándose en el arte y en la literatura.

2. T. MODERNO. - El t. religioso popular, no desaparecido totalmente (p. ej., el *Misterio* de Elche, la *Pasión* de Oberammergau, etc.), ha rebrotado con nuevo entusiasmo en los últimos decenios realizando notables progresos en el t. de masas (coros hablados) y se ha mostrado como un medio eficaz de propaganda y de educación religiosa. El t. profano, además de ser una diversión y un género literario artístico, es también un portador de ideas y de convicciones. Su influjo ha disminuido ciertamente, especialmente en los estratos populares, a causa del enorme progreso del arte cinematográfico, pero su influencia, especialmente en los círculos más elevados, sigue siendo notable.

3. MORALIDAD. - El t. en sí es una cosa moralmente indiferente (*Sum. Theol.*, II-II, q. 168, a. 3, ad 3) y puede ser empleado para un fin muy bueno; de aquí el gran interés de la Iglesia por el t. religioso. Las severísimas desaprobaciones y prohibiciones de los Padres en los primeros siglos del Cristianismo (Tertuliano, San Cipriano, San Juan Crisóstomo) se explican por la naturaleza perversa y anticristiana del t. de aquellos tiempos. También en nuestros días el t. presenta ciertamente graves peligros para la fe y buenas costumbres, tanto por el objeto de muchos dramas y comedias como por el modo indecente (acciones y vestidos) con que se representan. Para reglas más precisas, v. *Cine*, teniendo en cuenta el carácter algún tanto distinto del género teatral que lleva consigo a menudo peligros más graves para la moralidad (personas vivas), y menos graves para la salud psíquica. Ofrecen especiales peligros las ejecuciones de danzas (revistas), las cuales, exceptuando las verdaderamente artísticas, frecuentemente por la especie de danza sensual y de los vestidos demasiado sucintos de las bailarinas, se han de llamar simplemente perversas. V. también *Artista de teatro*, *Diversiones*. *Dan.*

BIBL. — *Discurso de Pío XII a los autores y actores dramáticos*, 26 agosto 1945; F. TER HAAR, *Casus conscientiæ*, I, Torino, 1939, p. 106-114; J. ERIAU, *Pourquoi les Pères de l'Église ont condamné le théâtre de leur temps*, Paris, 1914; A. REYVAL, *L'Église et le théâtre*, Paris, 1930; AN., *Segnalazioni del teatro di prosa*, Milano, 1942; H. LECLERCQ, *Théâtre religieux* (en Occident), XV, 2171-2183; N. GONZÁLEZ RUIZ, *Teatro teológico español*, 2 vols., Madrid, 1953.

TEDIO. — 1. NOCIÓN. - La palabra t. en teología significa un estado de repugnancia consentida por las obras saludables, en particular por el cumplimiento del deber a causa de las renuncias y el esfuerzo que requieren (véase *Acidia*). Conviene no confundir el t. con la tristeza por la incomodidad o trabajo unido al ejercicio de la virtud ni tampoco con los movimientos indeliberados de disgusto por aquello que nos molesta.

2. CAUSAS. - Son diversos los factores que más o menos directamente conducen al t.: sin embargo, la causa próxima de este mal es siempre el amor desordenado de sí mismo, que nos hace huir a toda costa de cualquier esfuerzo.

3. EFECTOS. - El t. lleva no solamente a obrar sin entusiasmo y hacer poco caso de las imperfecciones y de los pecados veniales, sino también a descuidar deberes graves, puede conducir hasta a desear que las cosas espirituales no existieran o no fueran conocidas, a detestar estas cosas y a desesperar de la salvación propia. El t. incita también a buscar consolaciones en cosas ilícitas.

4. MORALIDAD. - El t. es pecaminoso. Es culpa mortal: cuando hace que se falte a un deber grave y cuando constituye un peligro grave de descuidar este deber. Las transgresiones culpables causadas por el t., no son sin embargo pecados numéricamente distintos del t. mismo de que dependen, sino que forman, bajo el aspecto moral, un todo completo con él.

5. REMEDIOS. - Para evitar o desarraigar el t. es necesario: tener ante los ojos el fin de nuestra vida y los ejemplos de Jesucristo y de los santos; tener una gran estima por las cosas pequeñas; mortificarse, cada día, alguna vez, en las cosas en que el t. se hace sentir más. *Man.*

BIBL. — G. BARDY, *Acedia*, en DS, I, 166-169; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 449 ss.

TELÉFONO. — 1. NOCIÓN. - De τῆλε = lejos, y φωνος = que habla: es el aparato eléctrico cuyos hilos transportan a distancia la voz de las personas que hablan entre sí. Su uso está hoy muy extendido. En cierto sentido es uno de los medios que sirve para hermanar a los hombres acortando las distancias y haciendo posibles comunicaciones verbales de lugares muy distantes entre sí.

2. PROBLEMAS CANÓNICAMENTE ANEJOS. - Al uso del t. van anejos algunos problemas de orden moral y de orden canonista.

a) *Captar secretos* por medio de audiciones ilícitas de comunicaciones telefónicas, interferencias, etc., es ilícito cuando no exista una razón justificante (p. ej., un padre que tiene necesidad de vigilar las amistades peligrosas de su hijo, etc.). El pecado cometido es contra la virtud de la justicia y consiste en captar indebidamente un secreto ajeno (v. *Secreto, Descubrir un).*

Controlar un t. o todos los teléfonos particulares por causa de orden público (p. ej., descubrir un delincuente sospechoso, evitar espionajes, etc.) puede ser lícito por parte de la autoridad pública mientras dure el período de emergencia o la necesidad de la indagación, siempre que no se transforme en medio de tiranía por parte de los poderes públicos.

Por parte de los particulares, aunque sean partidos políticos, este método de control es ilícito e incluso en el foro civil penal puede ser considerado delito (cfr. CPE, art. 249).

b) *Servirse del t. para molestar* el descanso de familias o personas con burlas de más o menos mal gusto es moralmente ilícito (en diversos Estados este hecho se juzga delito), por lo menos en cuanto es lesivo a la virtud de la caridad.

c) *En materia de concesiones de facultades o dispensas* el uso del t. de suyo no está prohibido, siempre que no exista peligro de engaño y salvo que la ley no exija el escrito para la licitud. P. ej., está permitido conceder facultades de confesar por t., conceder licencia de bautizar a un diácono, confirmar en el propio territorio, binar, confesar. Se permite también conceder por t. la facultad de asistir a un matrimonio, aunque este sistema puede ser prohibido por el derecho particular.

El t. de todos modos se considera medio extraordinario (como el telégrafo, la radio, el automóvil) y por esta razón en caso urgente (v. *Urgencia*), aunque exista posibilidad de recurrir a la Sta. Sede o al Ordinario por medio del t., se considera imposible el recurso y se aplican los poderes extraordinarios que competen en materia de dispensa al Ordinario, párroco y confesor (cáns. 81, 1043, 1045).

Por consiguiente, las Sdas. Congregaciones no dan por teléfono dispensas o facultades; a lo más si se les pregunta por teléfono se sirven (aunque más bien son los agentes los que hacen esto) del mismo para dar noticia de la facultad o dispensa concedida. Como quiera es sólo el rescripto oportuno el que da fe de la concesión habida.

d) *En relación con la confesión.* Casi inmediatamente después de descubierto el t. surgió el problema de si era lícito y válido el uso del mismo para la administración del Sacramento de la Penitencia. Los autores responden de común acuerdo negando la licitud, excepción hecha de los casos de necesidad, es decir, cuando no hay otro modo de confesarse si no es por t., los inconvenientes, en efecto, serían muchos: peligro de fraude, de burlas de mal género con la siguiente profanación del Sacramento, peligro de violación del sigilo sacramental, etc.

Con respecto a la validez la mayoría han respondido también negativamente por diversos motivos: la voz por medio del t. es modificada y ya no es voz humana, sino artificial; falta la presencia moral requerida por el sacramento.

Las razones no son del todo convincentes y podrían ser combatidas. ¿No sería suficiente para la presencia moral la comunicación oral-auricular que existe entre el confesor y el penitente? La Sda. Penitenciaría interrogada a este propósito no ha creído oportuno tomar posiciones, declarando que no había respuesta que dar (1 julio 1884). Lo cual podría también interpretarse en el sentido de que la solución de la duda no fuera de competencia de este dicasterio, sino más bien de la Sda. Congregación del Sto. Oficio.

En la práctica se puede recurrir al t., cuando no existe otro medio de confesarse: el valor de esta confesión es dudoso. Para asegurarse convendría repetir la confesión y entretanto hacer un acto de contrición perfecta. Está admitida, sin embargo, la introducción del t. en el confesonario para poder oír mejor.

Las mismas cuestiones pudieran hacerse acerca de la radio, pero aquí las dificultades aumentan. También en este caso pudiera recurrirse a la absolución por radio sólo en caso de emergencia (p. ej., el capellán de una nave pudiera absolver así bajo condición a todos los navegantes estando en peligro de hundirse y no habiendo posibilidad de reunir a todo el personal para una absolución colectiva. Es evidente también aquí que para asegurarse convendría emitir un acto de contrición perfecta).

e) *Absolución de censuras.* En cambio, se admite sin más la absolución de censuras por t., porque en este caso no se requiere, como en la confesión, la presencia del penitente. *Pal.*

BIBL. — G. A. ESCHBACH, *La confession par téléphone*, Tournay, 1888.

TELEPATÍA. — 1. DEFINICIÓN Y MODALIDADES. Según la definición de Osty, el individuo está dotado de una facultad paranormal, por la cual percibe a cualquier distancia lo que otro individuo piensa o lo que le ocurre sin el socorro normal de los sentidos y de la inteligencia. La t. por lo tanto es una relación extrasensorial entre dos psiquismos. Este fenómeno se manifiesta a veces en el curso de las sesiones mediúmnicas, otras se verifica fuera de todo aparato metapsíquico experimental. En el primer caso se habla de t. experimental y en el segundo de t. espontánea, diferenciada también por otras características muy importantes. Así la elevación del tono emocional tiene de ordinario un valor fundamental para la verificación de hechos telepáticos espontáneos (acerca de la muerte o un peligro mortal de personas queridas), mientras que en las experiencias telepáticas los objetos o pensamientos en el orden sentimental son totalmente indiferentes. Además la comunicación telepática espontánea suele ser inconsciente (y en muchos casos ocurre durante el sueño), mientras que en la t. experimental los sujetos, habitualmente, prestan una atención muy aguda a la indagación.

2. TELEPATÍA Y CLARIVIDENCIA. - Hubo un tiempo en que la t. se distinguía claramente de la clarividencia, tratándose para esta última de un conocimiento paranormal, verificado en relación con un suceso cualquiera extrínseco al sujeto percipiente. Pero más tarde se ha visto que la distinción es puramente empírica y que la t. es sólo un caso particular de la clarividencia más comprensiva.

Los autores modernos más autorizados en metapsíquica son de esta opinión y no dan un valor fundamental a la discriminación señalada, sino que comprenden ambos fenómenos bajo el único término de criptestesia (sensibilidad oculta), sugerido por Richet.

3. INTERPRETACIONES. - Se han dado muchas hipótesis para explicar el mecanismo íntimo de la t. Muchos piensan que las comunicaciones telepáticas se desenvuelven —análogamente a las radiocomunicaciones— entre una mentalidad transmisora y una receptora, por medio de ondas cerebrales; sin embargo, la independencia del fenómeno del factor distancia y las diferencias formales, a veces clarísimas, entre los pensamientos o los sucesos afectivos y su percepción paranormal, contrastan con esta hipótesis que hasta el presente no ha recibido ninguna prueba científica. Según otros (a los cuales se acercan también H. Bergson y Freud) la t. parte de un inconsciente dinámico, independiente de las categorías espaciales y temporales, que —en ocasiones propicias, favorecidas por procesos psíquicos del subconsciente— toma ventaja momentáneamente sobre los medios de comunicación filogenéticamente más evolucionados (en lenguaje racional); pero tampoco esta hipótesis tiene suficientes bases esenciales científicas. Según los espiritistas (v. *Espiritismo*), en la t. intervienen seres desencarnados.

Podemos concluir tranquilamente con los más autorizados metapsicólogos modernos que ninguna hipótesis acerca de la naturaleza del proceso telepático ha podido levantarse hasta ahora a la dignidad de teoría científica.

Acerca del pensamiento católico sobre este asunto, v. la voz *Metapsíquica*. *Riz.*

BIBL. — E. OSTY, *La connaissance supernormale*, París, 1923; íd., *La telepatia*, Milano, 1934; W. MAC KENZIE, *Metapsichica moderna*, Roma, 1923; H. THURSTON, *La Chiesa e lo spiritismo*, Milano, 1937, p. 187 ss.

TELEVISIÓN. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - Corresponde a hombres como Hertz, Einstein, Edison y a otros muchos el mérito de haber puesto las bases teóricas de la t., y a numerosos inventores e investigadores de los últimos 20 años el que la t. sea hoy un hecho. En 1923 J. L. Baird, en Inglaterra, y C. F. Jenkins, en los Estados Unidos, perfeccionaron un tipo de t. mecánica. Sólo con los descubrimientos de Von Arden, en Alemania, se inició el período experimental de la t. mediante la lámpara de rayos catódicos hoy en uso. Después de diversas luchas de carácter comercial para acapararse marcas y monopolios, la t. se afirmó mediante emisiones normales en los Estados Unidos y en Gran Bretaña. Actualmente sólo en cuatro países se efectúa un servicio regular de t.; éstos son: los Estados Unidos, con 13.400.000 aparatos receptores; Gran Bretaña, con 1.000.000; la U.R.S.S., con 50.000, y Francia, con 30.000. Otros muchos países, entre ellos España, están iniciando sus servicios regulares o los tienen en fase experimental. Dado el rápido progreso de los perfeccionamientos técnicos es de presumir que la t. será en muy pocos años normal en casi todos los países.

2. IMPORTANCIA. - La t. resume los géneros del teatro, del cine, y de la radiofonía en un único espectáculo de gran interés para el público. De aquí su excepcional importancia desde el punto de vista social. A los aspectos psicológicos y recreativos propios del teatro y del cine se añade la difusión capilar a domi-

cilio de la radio, multiplicando los efectos y la importancia de su influencia individual y colectiva sobre la masa del público, no sólo desde el punto de vista del gusto artístico, sino también y especialmente desde el del comportamiento moral.

3. Aspecto moral. - Es evidente que la t. comienza a influir de una manera notable y en el porvenir irá influyendo cada vez más a medida que se difunda de un modo nuevo y decisivo en los hábitos recreativos, familiares, intelectuales, culturales y morales del público.

El aspecto de la t. que más preocupación ofrece consiste en el peligro que representa especialmente para los telespectadores más jóvenes. Existe sobre todo en América una difundida alarma por la desenfrenada competencia de las sociedades emisoras y la falta de un suficiente y práctico control sobre los programas que hacen de la t. un peligro permanente para la salud moral de millones de espectadores. Los católicos no se muestran en actitud pasiva frente a la t., sino en voluntad activa de obrar para reparar en cuanto sea posible la difusión de los influjos nocivos de estos programas. Dos son los aspectos más nefastos que presentan los programas televisivos: el primero relativo a la conducta erótica y criptoerótica de actores y actrices; el segundo, del abuso de asuntos de fondo emotivo (dramas policíacos, homicidios, narraciones criminales, representaciones de escenas violentas, etc.). Estos aspectos prácticamente son análogos a los del cine, pero en realidad se presentan en condiciones mucho más peligrosas tanto por la facilidad de difusión (cuantitativamente superior a la posible por medio del cinematógrafo), como por la particular receptividad de los espectadores aislados que reaccionan de manera más blanda a la sugestión de estos programas. Si la t. es el medio más fascinante y eficaz para la difusión de noticias, conocimientos, ideas, transmisiones culturales y didácticas (aspecto positivo), representa también un grave peligro (aspecto negativo). Según las encuestas, estudios y estadísticas realizadas por educadores, sacerdotes, psicólogos, artistas, médicos y sociólogos, la t. presenta los siguientes puntos negativos: *a*) lleva inconscientemente a una concepción exterior y visiva del mundo en detrimento total de la riqueza espiritual e intelectual del individuo; *b*) contribuye a distraer al público con un espectáculo continuo de la reflexión, el estudio y el trabajo; *c*) perjudica el desarrollo físico de los niños y muchachos que prefieren la pantalla televisiva no sólo al estudio, sino también a la actividad deportiva al aire libre. De este inconveniente se pueden derivar auténticos peligros para la salud de la vista y de la estructura ósea en general. Frente al gravísimo problema se impone una acción enérgica y oportuna no sólo con un control más riguroso sobre los programas de la televisión, sino también sobre los hábitos que la t. puede crear en los adultos y especialmente en los niños y en los jóvenes.

4. Datos teológicojurídicos. - No se satisface al precepto festivo oyendo la Sta. Misa por t.; en efecto, para el cumplimiento del precepto se requiere la presencia corporal (v. *Santificación de las Fiestas*). El Cardenal Arzobispo de París hizo recientemente una oportuna declaración para disipar cualquier incertidumbre sobre este punto. Para los enfermos o legítimamente impedidos puede ser un medio para excitar la devoción el asistir por t. a la celebración del Sacrificio; pero nada más.

En cambio, es válida la Bendición Papal recibida por t., como es válida si se recibe por radio (cfr. Decr. Sda. Penitenciaría, 15 junio 1939; AAS, 31 [1939], 277). *Gal.*

BIBL. — Bajo el aspecto técnico, cfr. E. Caino, *Televisione*, Napoli, 1945; *Atti del congresso di televisione*, Paris, 1948. Bajo el aspecto ético, cfr. Action Catholique des Hommes, *Cinema, radio, televisión*, Bruselas; William C. Eddy (De Carlo), *T., gli occhi di domani*; v. también *Radio*.

TEMOR. — 1. Concepto. - El t. es una pasión, una virtud y un don del Espíritu Santo.

2. El t. como pasión. - Como pasión es la turbación causada en nosotros por un mal inminente que quisiéramos evitar. En este sentido los moralistas lo toman en consideración como uno de los obstáculos del voluntario (v.).

3. Varios grados. - Para medir la eficacia de este obstáculo se distinguen diversos grados de t., que se llaman gravísimo, grave, ligero. *Gravísimo* es el que hace perder el uso de la razón; *grave*, el que, aunque deja sustancialmente el uso de la razón, lo debilita sensiblemente obnubilando la inteligencia y afectando mucho a la voluntad; *ligero* es el t. que no produce estos efectos en una medida sensible.

Así tenemos una graduación psicológica del t. que es la que dan los moralistas. Transportada al campo jurídico adquiere con las mismas palabras un sentido algún tanto distinto: porque en este caso se ha de explicar

considerando no tanto la realidad de la turbación psicológica cuanto la causa que lo produce; por donde se dice que el t. es *ligero* cuando el mal temido es improbable o de pequeña entidad; *grave*, cuando es inminente un mal capaz de turbar a un hombre serio y valeroso, como la muerte, etc.

Esta trasposición del criterio valorativo responde a las exigencias externas y sociales de la ordenación jurídica. Bajo el mismo aspecto jurídico tiene también importancia la distinción del t. según que nazca de causa *intrínseca*, como el t. de morir de enfermedad natural, o de causa *extrínseca* al sujeto (como el miedo a morir por asesinato); tiene además importancia la distinción del modo justo o injusto con que la causa extrínseca produce el t. Todas estas consideraciones y distinciones no tienen interés directo desde el punto de vista psicológico y moral, que es exclusivamente el de la voluntariedad del acto que el sujeto pone bajo la presión del t.; voluntariedad que es anulada por el temor gravísimo, disminuida por el grave, y dejada casi intacta por el ligero.

4. Corolarios morales. - Si lo que se hace por t. es un acto objetivamente pecaminoso, su imputabilidad subjetiva es nula en la primera de las hipótesis descritas, disminuída en la segunda, íntegra en la tercera. Se ha de observar, sin embargo, que en la segunda hipótesis la consideración jurídica puede interferir a la moral, y la gravedad del mal amenazado puede constituir causa excusante de la observancia de la ley (positiva), por donde el sujeto se exime del pecado no en razón a la turbación interna, sino al incómodo grave externo.

5. Como virtud y don del Espíritu Santo. Como virtud y como don del Espíritu Santo (v. *Dones del Espíritu Santo*) el t. se dice que es el principio de la sabiduría; se refiere a Dios y al pecado y tiene por objeto propio la pena con que Dios amenaza y castiga por el pecado o culpa con que se ofende a Dios: en el primer caso tenemos el t. *servil;* en el segundo, el t. *filial*. Este segundo es el mejor y se cuenta entre los dones del Espíritu Santo; el servil es bueno y virtuoso, pero inferior al primero y podría llegar a ser malo si excluyese positivamente el t. de ofender a Dios y por lo tanto conservase el afecto al pecado. Para el t. en orden al matrimonio, v. *Consentimiento matrimonial*. *Gra.*

BIBL. — C. Badii, *Il timore riverenziale come vizio del consenso al matrimonio*, Roma, 1927; P. Fedele, *Metus ab extrinseco, iniuste incussus, consulto illatus*, Roma, 1934; P. A. D'Avack, *Sul metus consultus nel Codex iuris canonici*, Milano, 1938; G. Dossetti, *La violenza nel matrimonio in diritto canonico*, Milano, 1943.

TEMPLANZA. — 1. Naturaleza. - La t. en sentido amplio consiste en observar la justa medida en cualquier cosa deleitable; en sentido estricto es la moderación respecto de los placeres que acompañan a la comida, bebida y actos sexuales. El objeto primario de la t. son los placeres del paladar y del tacto; su objeto secundario son todos los actos que tienen alguna conexión con estos placeres.

2. Medida. - Nuestras facultades y sus actos tienen un fin al cual van ordenados primariamente por su naturaleza. Esta ordenación manifiesta la voluntad de Dios y obliga a nuestra voluntad de manera que no es lícito nunca un acto que por razón del modo con que se realiza o de alguna otra circunstancia deja de ser a propósito para conseguir el fin primario de la facultad en ejercicio y del mismo acto, o sea, que impide la consecución de este fin, como no es tampoco lícito excluir, aunque sólo sea con la intención, el fin primario de la facultad en ejercicio o de su acto. El fin primario del uso de las comidas y bebidas es mantener la disposición corporal y espiritual con relación a nuestra actividad y a nuestra tendencia a Dios, fin último sobrenatural; el de los actos sexuales es la propagación de la especie humana. No es, pues, lícito nunca traspasar en la comida y en la bebida los límites dentro de los cuales se pueden conservar estas buenas disposiciones corporales y espirituales, ni poner un acto sexual que no tenga por fin la propagación de la especie humana, como no es tampoco lícito excluir este fin con la intención.

Por otra parte, todos tienen obligación de alimentarse suficientemente y los cónyuges la de no sustraerse ni negarse a satisfacer el derecho de la otra parte.

Dios mismo ha dotado de un especial goce los actos que sirven para la conservación del individuo y de la especie como subsidio destinado a facilitarlos y a hacer de este modo más segura la consecución de su fin: es, pues, lícito percibir el placer que lleva consigo el uso no excesivo de la comida y de la bebida y el acto conyugal realizado del modo debido.

Al poner estos actos, como en cualquier otra acción, el hombre mira a una cosa que ama y quiere por sí misma, o sea, que pretende como fin. A fin de que la intención sea recta no es necesario mirar formal y explícitamente al fin primario de la facultad en

ejercicio y de su acto. Se puede pretender también uno de los fines a los cuales de suyo va ordenado secundariamente el acto; así lo hace, p. ej., el que toma algún alimento o bebida para agradar a quien se la ofrece o el que participa en un convite, para favorecer las relaciones familiares o sociales, y el que pone el acto conyugal como remedio honesto contra la concupiscencia, o para favorecer el afecto mutuo, siempre que no excluya nunca ni siquiera con la sola intención el fin primario del acto.

No es lícito tomar comida o bebida aunque sea en cantidad no excesiva, o poner el acto conyugal, por sólo el placer del gusto o del tacto (Inocencio XI, Denz. n. 1158; 1159): todos admiten que es cosa desordenada el mirar al placer, excluyendo positivamente, aunque sólo sea con la intención, el fin primario del acto; pero hay teólogos que juzgan igualmente ilícito el mirar al placer, sin subordinarlo, aunque sólo sea de un modo implícito, a un fin más alto y honesto (al acto facilitado o al fin del acto), lo cual hace quien quiere conducirse de un modo conforme con las exigencias de la razón.

El uso moderado de las comidas y de las bebidas y el acto conyugal realizado del modo debido son susceptibles de ser ordenados también a fines más elevados que sus fines específicos. El pretender este fin superior aumenta el valor del acto bajo el aspecto moral, y su mérito, si el que obra está en estado de gracia: así es más perfecto tomar comida y bebida por obedecer al Señor o por dar gloria a Dios, amado sobre todas las cosas, que hacerlo sólo por satisfacer la necesidad.

3. Pecados contrarios. - Se peca por exceso contra la t. traspasando la justa medida en cuanto a los placeres del gusto y del tacto: intemperancia. Este pecado, aunque no es el más grave entre todos los pecados, sin embargo ataca de un modo particular la dignidad humana, por lo que es más vergonzoso que los demás pecados. Se peca por defecto contra la t., rechazando el placer del paladar o del tacto, cuando la razón, iluminada por la fe prohibe huir de él.

4. Medios. - Entre los medios para consolidar la t., en particular la castidad conyugal, y la continencia perfecta, que es un deber para todos los que no están unidos por los vínculos de un legítimo matrimonio, se han de enumerar: la frecuente renuncia a los placeres lícitos, la custodia de los sentidos, el pensamiento de la presencia de Dios y de la dignidad propia, el uso frecuente de los sacramentos, el amor fervoroso de Dios, el afecto filial a María Sma., la oración.

5. Cuestiones relacionadas. - Los principios de aplicación en materia de t. valen también para los demás actos deleitables, p. ej., para el uso del tabaco, de perfumes y otras cosas semejantes.

Hay teólogos que juzgan lícito el uso de estas cosas cuando no haya nada excesivo en él, aunque no se piense ni se mire más que al placer. En cambio, otros teólogos afirman con buenas razones que no siendo estos placeres, por su naturaleza, más que medios para ayudar al cuerpo y al alma, no es lícito pretenderlos en sí mismos, sino sólo como medios, o sea, antídotos, contra la debilitación del cuerpo y del espíritu, debida al trabajo o a otros factores. Esta subordinación no implica por lo demás ninguna dificultad, ni requiere esfuerzo ninguno: existe en el que quiere conducirse de un modo conforme con las exigencias de la razón. Aquí también el ordenar el acto a un fin en conexión más íntima con Dios aumenta su valor bajo el aspecto moral. *Man.*

BIBL. — E. Janvier, *Esposizione della morale cattolica*, XI, Torino, 1939; A. Sertillanges, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 445-454; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 332 ss.

TENTACIÓN DEL HOMBRE. — 1. Noción. Tentar en sentido moral es poner a prueba la virtud de alguna persona sea simplemente para constatar su existencia, p. ej., por curiosidad, por fin pedagógico, por poner en evidencia la virtud, etc. Sólo en este último sentido puede también tentar Dios (Gén., 22, 1; Deut., 13, 3; Prov., 17, 3; sobre la tentación de Dios, v. esta voz), sea para vencerla y llevar al hombre en dirección contraria. En este último sentido específico (del cual tratamos aquí) tentación es toda solicitación de la voluntad para que realice un acto contrario a la virtud. La virtud humana está llena de tentaciones (Job, 7, 1; Mat., 10, 34; Rom., 7, 19-25), las cuales por una parte ponen continuas asechanzas a nuestra virtud, y por otra contribuyen a dar una demostración práctica de ella; de esta manera aumentan su capacidad y fervor y por lo tanto los méritos (Ecle., 2, 5; 34, 9; 34, 11; II Cor., 12, 9; I Pedr., 1, 6, 7). Estas últimas razones son suficientes por parte de Dios para que las permita. Las tentaciones, sin embargo, son siempre un mal en sí; no son buenas más que accidentalmente (*Sum. Theol.*, I, q. 48, a. 5, ad 3; III, q. 41, a. 2, ad 2).

2. Fases de la tentación. - La tentación procede en tres fases: a) *la representación de una cosa agradable* por medio de la fantasía, acompañada de un placer instintivo del apetito sensitivo (v. *Movimientos*); b) *la advertencia del entendimiento*, al cual se presenta la cosa primero como apetecible, después como contraria a la ley moral; de este doble conocimiento procede la lucha interna entre el placer y el deber; c) *la decisión de la voluntad;* sólo en esta última fase se verifica el pecado o el acto virtuoso (*Sum. Theol.*, I-II, q. 74, a. 4).

3. Resistencia. - A la tentación hemos de oponer una doble resistencia: a) *preventiva* comprendida en la palabra de Jesucristo: vigilar (especialmente evitando las ocasiones) y orar (Mat., 26, 41); b) *actual*. La resistencia actual puede ser una oposición positiva, o también una actitud meramente negativa (no consentir ni rechazar). Ahora bien, en toda tentación evidentemente tenemos obligación de oponer una resistencia al menos negativa. Sin embargo, cuando la tentación es fuerte (como puede ocurrir con la tentación contra la fe y especialmente contra la pureza, una resistencia negativa no basta, ya que ésta no remueve suficientemente el peligro de pecar; en este caso es necesaria una oposición positiva y el omitirla sería pecado grave (v. los errores del *Quietismo* condenado por el Decreto de la Sda. Congr. del Sto. Oficio de 28 agosto 1687; prop. 17 y 37). Esta oposición puede ser directa (el simple no quiero) o indirecta (alejar la imagen seductora, ocuparse en otras cosas, orar, etc.). El no alejar positivamente la representación de la fantasía, constituye de suyo pecado venial (porque siempre es un desorden y constituye un peligro); sin embargo, con frecuencia una causa legítima justifica una actitud negativa para con ella, como, p. ej., cuando la representación va acompañada de una acción necesaria o útil, cuando el esfuerzo activo para apartar la representación aumentaría más bien la tentación o la perturbación de la mente, cuando las tentaciones son demasiado frecuentes. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I, q. 114; F. Hense, *Die Versuchungen und ihre Gegenmittel*, Freiburg, 1902; A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1934, n. 223-225; 902-918; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg, 1932, p. 157-164; 320-322; 534-539; G. Schryvers, *I principi della vita spirituale*, Torino, 1940, p. 257-261; E. Bruneteau, *Le tentazioni del giovane*, Torino, 1934.

TENTACIÓN DE DIOS. — 1. Noción. - Provocar a Dios a que manifieste alguna de sus perfecciones para cerciorarse por un método experimental de su existencia o de la de sus atributos es lo que se significa bajo la expresión tentar a Dios. Supone por lo tanto falta de fe o duda culpable respecto de la existencia de Dios o de sus perfecciones (de Dios en sentido propio) o toma su origen en una confianza temeraria en Él o en una vana curiosidad, en cuyo caso se refiere siempre a un atributo *relativo* de Dios, esto es, un atributo que está en relación con las criaturas, como la providencia, la misericordia (t. de Dios en sentido menos propio). Ejemplo de t. de Dios en *sentido propio* es pedir a Dios que haga un milagro o mande una catástrofe para demostrar su existencia; t. de Dios en *sentido menos propio* sería exponerse temerariamente a un peligro de vida en la confianza de que Dios nos salvará. Naturalmente estas dos t. se pueden realizar con palabras, con oraciones, con desafíos o con pactos. Si éstos se verifican con la expresa intención de explorar por vía experimental a Dios y a sus atributos se habla de t. de Dios *formal* o *expresa*, mientras que se llama t. de Dios *virtual* o *interpretativa* cuando los hechos y las palabras, sin ser proferidos con expresa voluntad provocativa no pueden tener otro sentido que el de invitar a Dios a que se manifieste.

2. Moralidad. - La t. de Dios formal es siempre y en todo caso pecado mortal. Como es evidente por la Sda. Escritura (Mat., 4, 7; Deut., 6, 16; Éx., 17, 7; Sal., 67, 18) es pecado contra la virtud de la religión (v.); es, en efecto, una gravísima irreverencia para con Dios, Supremo Señor y Padre, quererle sujetar a nuestros experimentos. Además la t. de Dios formal es expresión de una duda en la fe o de una confianza temeraria en Dios o en casos más leves de una vana curiosidad, esto es, implica un pecado de herejía (v.) o de temeridad (v. *Esperanza*), o hace a Dios la injuria de hacerle objeto de nuestra curiosidad. Ya de suyo es una grave falta de desprecio para con Él expresar semejantes sentimientos para con su Bondad, Sabiduría y dignidad por excelencia. No pocas veces, especialmente en los casos de desafío, la t. de Dios formal irá unida a la blasfemia (v.). La t. de Dios virtual o interpretativa es también pecado mortal en los casos más graves. Pero aquí por lo menos en la menos propia existe la posibilidad del pecado venial, porque excluída la voluntad directa de sujetar a Dios a nuestros experimentos, la gravedad de la injuria hecha a Dios, depende del grado más

o menos evidente en el cual contengan los hechos o palabras la expectación temeraria de una intervención divina y también de la mayor o menor importancia de la intervención que se presente. *Pal.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 97; A. PISCETTA y A. GENNARO, *Elementa theol. mor.*, II, 389-394.

TEOLOGÍA MORAL. — 1. NOCIÓN. - Es la parte de la teología que considera las costumbres, esto es, el estudio de las normas de la vida humana en cuanto que ésta debe uniformarse a los datos de la revelación. Pero la ética cristiana no anula, sino que absorbe y perfecciona la natural, por lo que los moralistas teólogos comprenden en sus tratados también las normas contenidas en la ley natural.

La materia de esta ciencia es por lo tanto muy amplia y abraza la ética natural y sobrenatural, dictando normas a toda la actividad humana en cuanto que ésta debe obedecer a los principios de la razón y a los de la revelación cristiana. Podemos presentar una idea de su riqueza dando una lista de los tratados en que suele dividirse.

2. DISTRIBUCIÓN DE LA MATERIA. - Como la actividad humana, en cuanto humana (esto es, libre) está dominada por la finalidad, la t. moral se abre con el tratado del fin del hombre. Pasa de aquí a estudiar el acto humano en su estructura psicológica o propiamente humana (voluntariedad) o envuelta en la animalidad (pasiones). Viene después el examen de los hábitos primero desde el punto de vista genético y preferentemente psicológico, después bajo el aspecto exclusivamente moral de virtud y de vicio (pecado). Sigue un estudio del concepto de ley y de las diversas especies de leyes (natural y positiva; divina y humana; eclesiástica y civil). Viene después el tratado de la gracia que es el medio ofrecido por Dios al hombre para la observancia de los deberes morales. Así se cierra la serie de tratados generales; a los cuales sigue la de los tratados especiales; en los cuales se estudia la inmensa variedad de los actos humanos, agrupándolos en siete centros o capítulos que son las tres virtudes teologales y las cuatro virtudes cardinales; de donde tenemos los tratados de la fe, de la esperanza, de la caridad, de la prudencia, de la justicia, de la fortaleza, de la templanza. Se suele añadir el tratado de la parte moral relativa al uso de los sacramentos, que son los canales de la gracia.

El cuadro que acabamos de presentar puede decirse que es el cuadro clásico tomado de la *Summa Theologica* de Sto. Tomás. Los autores modernos lo han retocado más o menos profundamente. Todos han sacado el tratado de la gracia para pasarlo a la teología dogmática o teórica. Muchos han sutilizado en los tratados generales añadiendo además uno nuevo, el de la conciencia, dedicado en gran parte a las disputas acerca de los llamados sistemas morales (v. *Sistemas morales*). En la parte especial en lugar de agrupar la materia en torno de las virtudes muchos prefieren agruparla en torno de los mandamientos de Dios y de la Iglesia.

3. MÉTODO. - Entre la escuela de Sto. Tomás y muchos modernos se notan también diferencias de método en esta parte de la t. El Angélico daba mayor desarrollo a los principios filosóficos y teológicos, a la parte positiva (virtudes) y a la sobrenatural. Entre los modernos hay quien tiende a descuidar los principios para perderse en la casuística; a dar la preponderancia a la parte negativa, hablando más del pecado que de las virtudes, a dejar en la sombra la parte sobrenatural y en general todo lo que sabe a perfección, limitándose a enseñar el camino para evitar el pecado. Si a estas tendencias negativas y minimizadoras se añade la renuncia a hacer estudios profundos y originales para limitarse a transcribir y compendiar manuales de escuela se verá que no han desaparecido todavía del todo las causas que hacían lamentarse al Card. D'Annibale y más recientemente al P. Vermeersch del decaimiento moderno de la ciencia teológica moral.

El carácter negativo y minimista ya recordado ha hecho sentir la necesidad de un complemento a la t. moral; éste se encuentra en la t. ascética, la cual enseña el camino de la perfección. No todos, sin embargo, aceptan gustosos esta distinción, al menos en cuanto implica una separación de doctrina. *Gra.*

BIBL. — A. CHOLLET, *La morale è una scienza?*, Roma, 1907; G. BONOMELLI, *La morale senza Dio*, Roma, 1912; A. VERMEERSCH, *Cinquant'anni di teologia morale catholique*, París, 1911; G. SEMERIA, *La morale e le morali*, Firenze, 1934; S. ROMANI, *Disegno di morale generale*, Roma, 1936; G. CERIANI, *La morale di Cristo*, Milano, 1946; M. PADOVANI, *Il fondamento e il contenuto della morale*, Milano, 1947; E. D'AVANZO, *La morale cattolica*, en *Enc. teologia morale*, Torino, 1950; A. LANZA y P. PALAZZINI, *Principi di teologia morale. I. Teologia morale generale*, Roma, 1953.

TEOLOGÍA MORAL PROFESIONAL. — 1. NOCIÓN. - Es la parte de la teología moral que se ocupa de las profesiones (v.) para determinar las obligaciones éticas. Moral profe-

sional o moral de las profesiones se puede definir por lo tanto la ciencia, fundada sobre la fe, la razon y la experiencia, que trata de los actos sobre todo externos del hombre en tanto que son medios para conseguir en las diversas clasificaciones del trabajo humano, directamente la glorificación temporal de Dios e indirectamente la glorificación eterna que es una sola cosa con el fin último y sobrenatural del hombre.

Entiéndense por profesiones aquí las profesiones propiamente dichas y también los empleos, servicios, oficios, esto es, los diversos caminos por medio de los cuales desenvuelve cada uno su actividad laboral. En sentido más amplio bajo el nombre de profesiones se comprenden también las condiciones inmutables de la vida por las cuales estamos obligados para con otros (estado conyugal, religioso, clerical). Pero en este segundo caso más propiamente se habla de obligaciones del propio estado en lugar de moral profesional.

Las normas morales que regulan la actividad profesional (junto con las correspondientes normas técnicas y jurídicas) no son distintas de las normas morales, que disciplinan la actividad humana completa en cualquier campo. En otras palabras no existe un codigo moral o una teología moral del profesional con artículos diversos de los de la moral común. Es siempre la ley divina la que dicta la norma a seguir en todos los casos y todos los momentos de la vida y de la acción humana, sea o no profesional.

La teología moral que estudia los actos humanos en orden al fin a que se dirigen comprende dos partes: la teología fundamental o general que trata del fin último, obligatorio, de los actos humanos, la glorificación de Dios (por medio del conocimiento y el amor) y de los medios generales para tender a este último fin; y la teología moral especial, que trata de los medios particulares para tender a este mismo fin: virtudes particulares, derechos y deberes particulares del hombre, ejercicio de estas virtudes y de estos derechos, cumplimiento de estos deberes. La moral especial puede dividirse en moral especial común y moral especial específica (profesional, etc.).

El hombre es naturalmente y al mismo tiempo persona privada y miembro de una sociedad, en la cual normalmente ejercita una ocupación: pertenece por lo menos a una familia en la cual reviste una función de padre, de madre, de hijo, de hija, de hermano, de criado, etc.

Hay, por lo tanto, derechos y deberes procedentes de estos dos capítulos: como persona particular y como ejecutor de una actividad específica o representante de una función particular en la sociedad, al menos familiar. Como persona particular debe promover la gloria de Dios en sí mismo y en los demás individuos; en cuanto ejerce una profesión debe trabajar por la glorificación de Dios en el oficio o actividad productiva que ejercita.

El primer capítulo de deberes lo estudia la teología moral especial individual; el otro forma el objeto de la moral especial profesional.

Según la naturaleza del trabajo que se desarrolla surgen diversos problemas no sólo técnicos, sino también morales, se crean particulares necesidades y exigencias peculiares.

Además de los derechos propios de todos los individuos para con Dios, para consigo mismo, para con el prójimo, la profesión, el oficio crea deberes nuevos de caridad y de justicia, de piedad, de reconocimiento, en las relaciones con los demás. Basándose en los principios comunes más generales, la moral profesional considera estos principios a la luz del interés de un arte, oficio o profesión.

No se crea sin embargo que la moral profesional sea otra cosa que casuística. Ciertamente tiene su casuística, como tiene una moral individual. Igualmente tiene una ascética y una mística propia, ya que no se puede contentar con mostrar lo que es deber estricto, sino que debe indicar también lo que es de consejo y de mayor perfección. Aquí la casuística, la ascética y la mística profesional pueden ser consideradas como partes integrantes de la moral profesional.

La misma teologia pastoral, considerada desde este punto de vista, puede considerarse como una parte de la moral profesional, ya que trata del ejercicio de los derechos y de los deberes de los pastores de almas; pero suele tratarse aparte, por cuanto tiene una importancia practica especial.

2. Datos históricos. - Aun cuando hoy especialmente se habla mucho de moral profesional y moral de las profesiones, la teología moral profesional no es una conquista de estos últimos tiempos. Ya los primeros escritores cristianos frente a la inserción de los cristianos en la sociedad de entonces se proponían el problema de qué artes y profesiones eran lícitas o no a los cristianos. Las mismas

exageraciones de Tertuliano nos dan una idea de la gravedad del problema.

Los más no estaban de acuerdo con él cuando rehusaba a los cristianos el derecho a ser soldados, comerciantes, maestros de escuelas, oficiales públicos (*De idolatria*, 24: PL, 1, 663 ss.), pero lo estaban cuando prohibía a los cristianos la fabricación de ídolos y estatuas como obra destinada directamente a la idolatría.

Más tarde se encuentra siempre algún moralista que se ocupa en particular de estos problemas y deberes específicos. La moral de San Juan Crisóstomo quiere someter a la moral cristiana todo el hombre y por esta razón trata del esclavo y del dueño (A. Puech, *Un reformateur*, París, 1891, p. 38 ss.), de las plañideras en los funerales y de los cómicos del circo (ibíd., p. 37 ss.).

Hasta en la alta Edad Media, tan pobre en escritores cristianos, existen ejemplos de moralistas que se ocupan de los problemas específicos de las diversas profesiones. Raterio de Verona (m. 974) en sus *Præloquia* (PL, 136, 145-344) traza una línea de conducta para los diversos estados de vida y las diversas misiones hasta llegar a las más altas del Obispo y del Rey.

Más tarde S. Antonino de Florencia (v.), iniciador de un tratado separado de la teología moral, será también un verdadero tratadista de moral profesional, con continuadores esparcidos un poco por todos los siglos. Entre las proposiciones condenadas por Alejandro VII e Inocencio XI hay algunas que interesan a la moral profesional.

Con el rápido desarrollo del industrialismo en el s. XIX, la acentuación de las diferencias sociales, la multiplicación de las profesiones, el progreso de la técnica y la complicación de los problemas, la moral profesional ha venido a ser de mayor actualidad aun cuando todavía hoy no se pueda decir que en los tratados de teología moral haya logrado el desarrollo que le corresponde.

Una de las dificultades que más obstaculiza el progreso en este ramo de la moral es la dificultad por parte de los moralistas de adentrarse en la técnica cada vez más perfecta de las profesiones. Esta dificultad puede ser superada eficazmente solo por una colaboración cada vez más intensa entre los cultivadores de la ciencia moral y los especialistas de las profesiones.

3. **Principios generales de la moral de las profesiones.** - Sería absurdo querer dar aunque no fuera más que un resumen de la deontología de cada profesión; pero algunos principios generales pueden ser resumidos como base de un tratado de moral profesional.

a) Las profesiones como puestos señalados a cada uno por Dios con una especie de vocación no son privilegio, sino fuentes de responsabilidad. Son los talentos de que nos habla el Evangelio (Mat., 25, 15) y de los cuales hemos de dar cuenta.

b) Toda profesión necesaria y útil al bien común es moralmente buena y conforme a la dignidad humana; en todas nos podemos salvar. Esto no excluye que exista cierta jerarquía entre ellas teniendo en cuenta el origen, la perfección, la necesidad y la dificultad de cada una de las profesiones.

c) La Divina Providencia, señalando a cada uno diversos talentos, dotes naturales y sobrenaturales, colocando a cada uno en diversas condiciones de vida, posibilidades económicas, etc., señala a cada uno, al menos de un modo genérico, un camino posible. Pero el ingreso en una profesión determinada queda a la libre elección del sujeto y el Estado no puede coartar si no es indirectamente esta libre elección. Puede, sin embargo, junto con la familia, la escuela y las asociaciones profesionales favorecer la selección (Pío XII, Radiomensaje de Navidad 1942).

De aquí surge una doble clase de deberes: una preliminar, relativa a la elección de la profesión; la otra nace de la profesión ya elegida y operante.

La elección implica, además del recurso a Dios para alcanzar la luz necesaria, una valoración realista de las dotes, capacidad y gustos del sujeto, y de las posibilidades de realizar los planes propios, teniendo en cuenta además las exigencias sociales y sobre todo las ventajas y desventajas de orden moral y espiritual. En algunos casos (sacerdotes y religiosos) la elección puede ser efecto de un llamamiento particular de Dios (v. *Vocación*).

Los consejos de los padres, superiores, directores espirituales, son un subsidio en esta elección tan comprometida. La responsabilidad de la elección será mayor o menor según las consecuencias desfavorables espiritual y materialmente que de ella se prevean para sí y para los demás. Emplear medios ilícitos para llegar a un oficio o profesión es violar las virtudes de la justicia y de la caridad.

La elección importa además la obligación de prepararse adecuadamente para desempeñar la misión propia. La falta de esta preparación puede ser imputable en causa por los

efectos que de ella se seguirán en el ejercicio de la profesión.

Además, en el ámbito de deberes que se derivan del estado abrazado se ha de tener presente que estos deberes específicos no disminuyen la obligatoriedad de los deberes generales y comunes.

Deber fundamental, común a todas las profesiones, es el de ejercitar el oficio propio con la diligencia requerida por el bien público o privado. A esta diligencia ha de acompañar la competencia o pericia teórica y práctica. Se exige una competencia común proporcionada a la posibilidad del sujeto y responsabilidad del oficio.

Las normas morales que regulan la actividad del profesional en relación con la propia posibilidad y responsabilidad constituyen la deontología del oficio propio, esto es, del magistrado, del empresario, del médico, del farmacéutico, del abogado, etc.

Quien se equivocó en la elección y se encuentra ligado irrevocablemente a una profesión se ha de arrepentir de la culpa que pudiera corresponderle y cumplir del mejor modo que pueda su oficio confiando en la ayuda divina.

Los deberes particulares de cada profesión se examinan bajo sus respectivas voces: *Abogado* (v.), *Farmacéutico* (v.), *Juez* (v.), *Médico* (v.), etc. *Pal.*

BIBL. — P. M. PASSERINI, *De hominum statibus et officiis*, Lucca, 1732; Varios autores, *Professioni e vita morale*, Napoli, 1935; A. GEMELLI, *L'operaio nell'industria moderna*, Milano, 1944; F. HUERTH, *De statibus*, Roma, 1946; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Malines, 1950, p. 492-498; Varios autores, *La spiritualità cristiana nell'esercizio delle professioni*, Roma, 1951; J. HINOJOSA, *Deber profesional, deber moral, deber religioso*, en *Rev. Cuestiones Sociales*, 25 (1914), 325-337; A. SIMARRO, *Normas para la investigación, estímulo y moralización profesionales*, en *Rev. Espiritualidad* (1946), 527; D. KURI BREÑA, *El sentido moral de las profesiones*, en *Ábside* (1953), 463-475.

TEOSOFÍA. — 1. NOCIÓN. - Teosofía (θεός = Dios, y σοφία = ciencia) es el conocimiento de Dios y en general de las cosas divinas, obtenido por intuiciones fantásticas de la realidad más que por un proceso discursivo del entendimiento.

En concreto, se indica con este nombre una filosofía profesada por la Sociedad teosófica fundada en 1873 por Elena Petrovna Blavatsky (1831-1891) y que tuvo por sus corifeos a Eliphas Levy Fabre d'Olivant, Ana Besant, Eduardo Schuré, etc. Al panteísmo (se parte de la concepción del hombre como ser espiritual; pero en cuanto a su esencia se hace de él un todo con el Espíritu universal) y a la reencarnación (la metempsicosis de los antiguos), fundamentos de la t., se agrega una oscurísima e indescifrable doctrina ocultista.

En este ocultismo hay toda una serie o escala progresiva de errores que comenzando por simples ilusiones o fantasías ascienden por engaños, fraudes e imposturas hasta supersticiones, impiedades, obscenidades veladas y hasta manifiestas.

La reencarnación o metempsicosis de los antiguos es otro fundamento de la teosofía, tal vez el único en el que, entre tantas fluctuaciones y oscilaciones, convienen todos sus adeptos. El alma humana, que no es, como nosotros decimos, un espíritu puro, sino que es también una asociación de muchos elementos, separada del cuerpo en el momento de la muerte, comienza antes o después una nueva existencia encarnándose en otro cuerpo para reparar en él los errores cometidos anteriormente y sufrir una nueva prueba; éstas se van repitiendo hasta llegar a la perfección y ser reabsorbidas por el Gran Uno.

2. CRÍTICA. - ¿Qué es, pues, la t.? ¿Es una religión? No, porque le falta aquella inspiración y aspiración del sentimiento, factor indispensable de toda religión; y porque no es un acto de fe en la revelación de un ser superior divino. ¿Es una filosofía? Tampoco, porque es dogmática y apriorística, afirmando sin pruebas una larga serie de proposiciones indemostrables.

Mucho menos es un código de moral; más bien podría decirse lo contrario, esto es, que a menudo es un pretexto para legitimar inmoralidades en inteligencias vacilantes en la variedad y contrariedad de tantas religiones, en mentes especulativas, atraídas por la promesa de doctrinas trascendentales y ocultas; en corazones seducidos por este misticismo que parece difundirse largamente en los espíritus inquietos, ávidos siempre de novedad. *Pal.*

BIBL. — L. DE GRANDMAISON, *Le lotus bleu*, París, 1910; íd. en DFC, IV, 1658-1661; E. LEVY, *Mme. A. Besant et la crise de la société théosophique*, París, 1919; G. GIOVANNOZZI, *Il mondo invisibile*, Firenze, 1914; J. BRUGUERETTE, *Theosophie*, en DTC, XV, 543-546; J. TUSQUETS, *El teosofismo*, Barcelona, 1934.

TERAPÉUTICA. — 1. PRINCIPIOS DOCTRINALES. - Es la parte de la medicina que trata de los medios que se han de emplear para prevenir y vencer las enfermedades; ella es sobre todo la que constantemente y a través de los tiempos ha ido guiando el pensamiento médico. Según los fines que se propone la

t. se ha dividido en profiláctica, etiológica y sintomática; según los medios empleados se divide en quirúrgica y médica: esta última a su vez comprende el estudio de los agentes terapéuticos de todos los órdenes: biológicos, higiénicos, fisiológicos, psicológicos, farmacológicos.

Traspuesto el concepto diagnóstico y curativo basado en el anatomismo clínico, muy en auge al fin del siglo pasado, hoy es la época de la patología y de la terapéutica *funcional*, ya que la clínica moderna, gracias al *neohipocratismo* (v. *Patología*) se funda esencialmente no ya en la valoración morfológica de cada órgano, sino en la valoración funcional conjunta del organismo enfermo. Esta valoración naturalmente no descuida la investigación y estudio de los diversos aparatos orgánicos, sino que la integra con indagaciones globales —bioquímicas, biotipológicas y neuropsíquicas— con las cuales se llega a conseguir el diagnóstico exacto y el empleo de un tratamiento que cure a cada enfermo según sus particulares exigencias individuales, según su modo particular de reaccionar a las causas morbosas, por la particular constitución de sus diversos órganos, de su cuerpo y de su espíritu, de su temperamento y de su carácter.

2. Problemas morales. - Las relaciones entre la moral y la t. son muchas y muy estrechas.

Hemos de precisar ante todo que el médico tiene siempre y sobre todo el deber de curar con la mayor diligencia a fin de obtener los mayores resultados con el empleo de los medios más innocuos y en igualdad de condiciones menos costosos. De aquí nacen diversos corolarios normativos; en los casos comunes se han de emplear remedios de conocida eficacia e innocuidad; en los casos resistentes a las curas habituales se habrá de recurrir a remedios especiales y frente a enfermedades peligrosas o particularmente graves podrán emplearse también medios curativos peligrosos, siempre que —bien entendido— se obtenga a este propósito el consentimiento del enfermo o (si éste por su edad o condiciones mentales no está en condiciones de darlo) el de sus parientes; entre dos remedios que tengan la misma composición química o igual eficacia se ha de escoger el menos costoso, aunque esta elección requiera por parte del médico algo más de tiempo para redactar la receta.

Generalmente no es lícito a un enfermo o a sus familiares, especialmente en los casos graves, esperar la curación de una intervención directa de Dios, renunciando a los auxilios terapéuticos ordinarios; de hecho esta expectación podría no ya significar una devota resignación, sino transformarse en tentación de Dios. Advierten a este propósito justamente los teólogos, siguiendo las huellas de San Alfonso, que cuando existe peligro de muerte no es nunca lícito rehusar las curas médico-quirúrgicas, mientras que si la enfermedad es tal que con frecuencia se consigue espontáneamente la curación, entonces se puede sin pecado prescindir de los remedios humanos.

En el ejercicio de la profesión propia ha de atender el médico a no prescribir aquellos remedios o dar aquellos consejos que pudieran tener nocivas repercusiones morales. Citemos a título de ejemplo el uso inoportuno o excesivo de hormonas, la incauta prescripción de estupefacientes, el practicar una intervención de cirugía estética cuando se presume fundadamente que el individuo lo requiere para fines reprobables: mucho menos aconsejar prácticas neomaltusianas y otras prácticas pecaminosas. Finalmente, el médico no ha de descuidar la importancia curativa de su palabra cuando sea prudentemente empleada para resolver los conflictos intrapsíquicos que tanta importancia tienen en la determinación y persistencia de las psiconeurosis y de otras diversas enfermedades. Recuerde el médico que estos conflictos se derivan siempre de la violación más o menos consciente de los principios de la moral católica: o sea, de la deshonestidad, de la lujuria y sobre todo de un desordenado egoísmo, fuente de preocupaciones, de ansias y en definitiva de graves perturbaciones psicoafectivas y neurovegetativas; y sepa que una palabra suya oportuna, un prudente consejo pueden ayudar muchísimo a abrir los ojos al enfermo y a mejorar no sólo sus condiciones espirituales, sino también las físicas.

3. Algunos problemas morales. - Junto al deber de curar existe también indudablemente un derecho a curar en el sentido de que el médico es libre para prescribir los medicamentos juzgados por él más oportunos para la cura de los enfermos que le son confiados: más aún, la consciente negativa por parte del enfermo a obedecer a las curas prescritas autoriza al médico a desinteresarse del enfermo según las normas y por los motivos explicados en la palabra *Abandono del enfermo*. Se entiende que el derecho a curar no consiente al médico la adopción de medios terapéuticos extraordinarios —sean de orden

farmacéutico o quirúrgico — a no ser que se trate de un caso extraordinario o particularmente grave, en el cual es siempre lícito recurrir (con la autorización del enfermo o de sus familiares) a intervenciones nuevas e incluso peligrosas: de lo cual ha de ser único árbitro ante su propia conciencia el médico. Éste, en caso de pronóstico seguramente desgraciado, puede también emplear remedios más probablemente nocivos, pero que tienen también alguna probabilidad de curar, siempre con el consentimiento del enfermo o de sus familiares. Finalmente, el médico que inventara o descubriera un nuevo género de curación (sea una nueva medicina, un nuevo acto operatorio y similares) podrá probarlo por primera vez en el hombre, siempre que éste esté en peligro de muerte y la nueva cura tenga alguna sólida probabilidad de suceso; probabilidad deducida de oportunos estudios teóricos, de experimentos sobre animales, etc. Ni la seguridad (que es tan falaz) de que se trate de casos absolutamente desesperados, ni la consideración de que el sujeto sea un demente incurable (también las demencias pueden reducirse) ni — muchos menos — el que el individuo sea incapaz para negarse y no tenga familiares que defiendan sus derechos humanos, son razones que justifican el empleo de remedios seguramente dañosos con fin puramente de estudio: semejante empleo es moralmente pésimo, tanto porque degrada la humanidad doliente al nivel de los animales de laboratorio, como porque no tiene en cuenta los derechos de la persona humana y los dictámenes de la caridad.

Otras cuestiones: ¿Tiene el médico el deber de volver a la vida al que — afectado por una enfermedad incurable y dolorosa — haya sufrido un síncope que sería mortal si el individuo no recibiera auxilio? Ciertamente sí; permanecer inactivo sería una forma de eutanasia (v.). La misión suprema del médico es luchar hasta el último momento contra la muerte para disputarle los enfermos que recurren a su ayuda; sin contar con que el ámbito de las enfermedades verdaderamente incurables se va restringiendo cada vez más y que la lucha contra el dolor se enriquece cada día con nuevas armas.

Acaso podrá ocurrir que al médico se le presente la cuestión de si debe o no salvar la vida de un enfermo incapaz de expresar la propia voluntad al precio de una intervención quirúrgica extraordinariamente mutiladora. Aun en este caso el médico está obligado a intervenir para salvar la vida aunque sea al precio de una grave mutilación.

En asuntos de cirugía es necesario además que exista una buena probabilidad de curación para someter al individuo a un riesgo operatorio. No es, en efecto, tampoco lícito hacer correr al enfermo riesgos casi inútiles ni siquiera cuando él se preste a ellos voluntariamente.

Dos palabras, finalmente, a propósito de las vacunas. No obstante sus inconvenientes, por lo general modestísimos, no obstante cualquier daño esporádico más grave (nos referimos, p. ej., a casos de encefalitis que pueden excepcionalmente ocurrir después de la vacunación antivariólica), es cosa sabida cómo las estadísticas sanitarias han demostrado claramente su utilidad. Se engañan por lo tanto los médicos que afirman que no creen en la utilidad de las vacunas y con su conducta desacreditan esta práctica facilitando las evasiones y con ello el peligro de nuevos focos epidémicos. V. *Deontología farmacéutica*. *Riz.*

BIBL. — C. MANSINO, *Deontologia farmaceutica*, Roma, 1950; N. PENDE, *Lezioni di patologia medica funzionale*, Roma, 1949; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952.

TERCERA ORDEN SECULAR. — 1. DATOS HISTÓRICOS. - El origen de las terceras órdenes seculares se considera tan antiguo como el de la misma vida monástica.

Ya antes del s. XI algunos fieles laicos se habían agregado a la orden benedictina, cuyas reglas seguían en parte, por lo que se llamaban *oblatos de S. Benito*; el emperador San Enrique (m. 1024) fué uno de los primeros oblatos.

Pero las terceras órdenes propiamente dichas aparecieron en el s. XII por obra principalmente del fundador de los Premonstratenses, S. Norberto, el cual murió en 1134 después de haber dado a Tebaldo, conde de Champagne, y a otras muchas personas un pequeño escapulario blanco y una regla para vivir religiosamente en medio del mundo. Siguió S. Francisco de Asís, el cual en 1221 dió una norma de vida a diversas personas que ya anteriormente vivían en penitencia según algunas reglas dictadas por el Santo; estas personas constituyeron la primera tercera orden franciscana, a la que siguieron otras terceras órdenes, como las de los Dominicos, Agustinos, Carmelitas, etc.

2. DEFINICIÓN Y NATURALEZA. - Los fieles que aun viviendo en el siglo se esfuerzan por lograr la perfección cristiana de un modo adecuado a su vida secular, siguiendo reglas

particulares aprobadas para ellos por la Santa Sede, bajo la dirección de una orden religiosa segun el espiritu de la misma, constituyen una tercera orden secular (can. 702, § 1). La t. orden secular, aun siendo una verdadera orden, porque tiende a la perfección cristiana, difiere de las *órdenes religiosas*, tanto porque sus miembros no admiten los votos propios de los religiosos, como porque no viven en comunidad. Se diferencia además de las *terceras órdenes regulares*, porque éstas son verdaderas órdenes religiosas con votos solemnes o simples, y difiere igualmente de las demás asociaciones de fieles tanto por su constitución interna, que imita las órdenes religiosas de algún modo, con su noviciado, profesión religiosa y hábito, como por razón del fin que es la perfección cristiana. Las terceras órdenes seculares por lo tanto no están sujetas a la jurisdicción de la Sda. Congregación del Concilio, como las demás asociaciones de fieles, sino que dependen de la Sda. Congregación de Religiosos (can. 251, § 1).

Si la tercera orden se divide en varias asociaciones, cada una de ellas legítimamente constituída, se dice *sodalicio* de terciarios (can. 712, § 2).

La constitución de estos sodalicios se ha de hacer con un decreto formal de erección, que aunque no es necesario, será conveniente que se redacte por escrito, a fin de que pueda ser leído en la ceremonia de erección y después conservado en el archivo.

3. Normas generales. - Para las terceras órdenes seculares valen las siguientes normas generales:

a) Aun cuando dependan de los superiores de la orden propia, todos los terciarios están bajo la vigilancia del Ordinario del lugar.

b) Las terceras órdenes pueden, aunque sin obligación, intervenir colegialmente en las procesiones públicas, en los funerales y demás funciones eclesiásticas: pero si intervienen han de asistir con sus propias insignias y precedidas por su propia cruz (can. 706). Parece, por lo tanto, abrogada la facultad concedida a los terciarios por el decreto de la Sda. Congregación de Ritos en 30 junio 1905, de marchar en las procesiones con la primera orden y bajo la misma cruz. Pero si llevan no el escapulario sólo, sino todo el hábito, pueden marchar bajo la cruz de la primera orden.

c) No está en vigor para los sodalicios de las terceras órdenes la ley de la distancia de que se habla en el can. 711, § 1 (AAS, 25 [1933], 506). Más aun, muchos sodalicios de la misma tercera orden pueden existir, como de hecho existen, no sólo en la misma iglesia, sino también en la misma capilla de una iglesia según la distinción del sexo, edad y lengua.

d) Las terceras órdenes están destinadas únicamente a los fieles que viven en el mundo, no a los religiosos, esto es, a los que viven en comunidad como miembros de un instituto religioso o de una congregación religiosa, aprobada por el Sumo Pontífice o por el Obispo, con votos perpetuos o temporales; por lo tanto, los religiosos no pueden ser admitidos en las terceras órdenes (can. 704, § 1).

e) El que forma parte de una tercera orden no puede pertenecer a otra tercera orden; es necesario un induito apostólico de la Sagrada Congr. de Religiosos (can. 705).

4. Normas particulares. - Acerca de las obras sociales valen las siguientes normas:

a) A los sodalicios de las terceras órdenes, en cuanto tales, está prohibido entrometerse en asuntos civiles o meramente económicos: lo mismo se ha de decir para las obras sociales llamadas mixtas, las cuales, aunque participando de las obras de religión y de las llamadas de misericordia, por los motivos económicos anejos llevan consigo el peligro de distraer del fin religioso a la t. orden. A estas obras sociales mixtas pertenecen las diversas asociaciones de obreros, agricultores, mujeres, que según sus propios estatutos, además del bien moral y religioso, miran a un honesto mejoramiento de la vida (Carta de S. Pío X, 8 septiembre 1912: AAS, 4 [1912], 585). Pero no se prohiben las obras fundadas en el seno del sodalicio para el bien temporal de los miembros, p. ej., la fundación de cajas de ahorro o de mutuo socorro a los mismos terciarios. Más aún, es oportuno que los cofrades según sus propias posibilidades pongan algo en común para poder ayudar a los enfermos, familias numerosas, etc.

b) No está prohibido a los terciarios dar su nombre en particular a sociedades católicas económicas, encaminadas a adquirir honestamente bienes temporales o acrecentar su patrimonio.

c) A todos los terciarios se recomiendan las obras que tienden a promover la religión: por lo tanto, no sólo leerán asiduamente los escritos que defienden la religión, sino que cuidarán de difundirlos entre el pueblo, a fin de que puedan también ellos emplearse en la instrucción cristiana de los niños y de los hombres incultos.

d) Todos los terciarios están obligados a la ley de visitar a los enfermos y socorrer a los indigentes: cuidarán, pues, de ejercitar todas las obras de misericordia (Carta apostólica *Prope diem* de 6 febrero 1921: AAS, 13 [1921], 33). El Sumo Pontífice Pío XI, en una carta dirigida al Prior general de los Carmelitas de la antigua observancia, de fecha 28 octubre 1922, alabó mucho la tercera orden carmelita del Brasil por haber construído con gran caridad y a sus propias expensas un gran número de hospitales para los enfermos y campos de juego para los niños (AAS, 14 [1922], 639).

5. TERCERAS ÓRDENES EXISTENTES. - Gozan el privilegio de tener su propia tercera orden las siguientes órdenes religiosas: Premonstratenses, Domínicos, Franciscanos, Carmelitas, Agustinos, Mínimos, Siervos de María, Trinitarios, Mercedarios, a los cuales se han de añadir los Benedictinos con sus Oblatos.

6. ASPECTO MORAL. - Grande fué la obra de los terciarios en la historia de la Iglesia, en el desarrollo de la piedad y en las obras de caridad. Hoy mismo, las terceras órdenes pueden ser de gran utilidad espiritual. Si el can. 684 dice que son dignos de alabanza los fieles que dan su nombre a asociaciones erigidas por la Iglesia o al menos aprobadas por ella, con mayor motivo se ha de decir esto de las terceras órdenes. En efecto, mientras que las diversas asociaciones se proponen alguna determinada obra de caridad o de culto público y en esta obra ponen todo su empeño, la tercera orden tiende a la perfección de toda la vida cristiana, lo cual comprende de algún modo el ejercicio de todas las virtudes. Por este motivo los Sumos Pontífices no han cesado jamás de exhortar a los fieles a agregarse a alguna tercera orden y prodigaron a estas asociaciones los mayores elogios enriqueciéndolas con muchos privilegios y copiosas gracias espirituales. *De A.*

BIBL. — D. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venezia, 1940 ss., v. LXXIV, p. 260 ss.; F. X. WERNZ y P. VIDAL, *Ius canonicum*, Roma, 1933, n. 484, p. 524; A. GOUGNARD, *Tractatus de indulgentiis*, Malines, 1933, p. 169; I. DE LONGNY, *A l'ombre des grands Ordres* París, 1937; V. HEYLEN, *De indulgentiis*, Mechliniæ, 1948, p. 221 ss.

TERRORISMO. — 1. GÉNESIS HISTÓRICA. Esta palabra nació después del período llamado del *Terror* de la gran Revolución francesa. La ley de los sospechosos, emanada de la Convención nacional con la intención de defender de las insidias de los enemigos del nuevo régimen la República nuevamente proclamada (1793), eliminaba las garantías más ordinarias de seguridad y de libertad individual. Bastaba una denuncia cualquiera para que el más innocuo de los ciudadanos fuese considerado como sospechoso contra el nuevo régimen y ponerlo en peligro próximo de muerte: detención inmediata y juicio sumario ante tribunales especiales dominados por el llamado Comité de salud pública. La guillotina trabajó sin descanso hasta la caída de Robespierre. Las víctimas fueron muchas y universal el terror ante la incierta amenaza que se tendía sobre todos.

2. OTRAS APLICACIONES. - En general t. se dijo después de cualquier sistema que trate de difundir una sensación de pavor general a fin de apartar la gente de cualquier actividad en defensa de sus ideas o derechos conculcados o de nuevas iniciativas. Los medios pueden ser diversos: o en forma legal, como la citada ley de los sospechosos, o con actos esporádicos de violencia y de crueldad impresionantes, acompañados por amenazas tenebrosas, o usando del poder público para hacer temer a los padres de familia la pérdida de los medios de mantenimiento, u organizando un espionaje que extinga la confianza recíproca entre los ciudadanos, o aplicando nuevos métodos de inquisición y de tortura policíaca, especialmente por medio de la llamada policía política, que trata de anular la oposición legal al gobierno, impidiendo todas o parte de las actividades políticas, etc.

3. VALORACIÓN MORAL. - Es demasiado evidente cuán execrable y contraria a toda ley divina y humana sea cualquier forma de t. *Boz.*

BIBL. — H. XALLON, *La terreur: études critiques sur l'histoire de France*, París, 1881; I. STEINBERG, *Gewalt und Terror in der Revolution*, Berlín, 1931; G. MANARINI, *Classe e stato nella rivoluzione francese*, Perugia, 1935; W. H. CHAMBERLIN, *L'età del ferro della Russia*, I, Torino, 1941; V. KRAVCHENKO, *Yo escogí la libertad*, Buenos Aires, 1950.

TESORO. — 1. NOCIÓN. - En términos de derecho se entiende por t. todo objeto mueble de valor que se encuentre oculto y soterrado y del que nadie pueda probar ser su propietario. Del mismo tenor es la definición romana: *thesaurus est vetus quædam depositio pecuniæ; cuius non exstat memoria, ut iam dominum non habeat* (D., 41, 1, § 1, n. 1).

Tres elementos concurren a formar la noción jurídica del t.: el valor del objeto, intrínseco o extrínseco; la movilidad de la cosa, unida al enterramiento u ocultamiento artificial de la misma (lo que existe enterra-

do u oculto naturalmente no es t., sino fruto de la tierra); la imposibilidad de encontrar al propietario.

No es necesario que la ocultación *(depositio)* sea antigua, siempre que conste de la imposibilidad de hallar al propietario. Es, sin embargo, suficiente que ésta resulte moralmente, esto es, que las circunstancias de la ocultación y del hallazgo sean tales que den motivo razonable para suponerlo.

Caen bajo el concepto de t. las monedas, las joyas, las obras de arte, los manuscritos y los códices raros, los vasos preciosos y en general todas las cosas preciosas por el valor intrínseco de la materia o por la estimación extrínseca, artística o histórica, por antigüedad o rareza.

2. Derecho positivo y derecho natural. La adquisición del t. está regulada por las normas del derecho positivo de cada nación en función interpretativa y aplicativa de los principios del derecho natural.

Si se considera sólo el derecho natural, tratándose de una *res nullius*, esto es, de una cosa sin propietario, el t. pertenece totalmente a quien lo descubre, por derecho de invención o de ocupación. El derecho natural, en efecto, atribuye la *res nullius* en propiedad al primer ocupante. Los códigos modernos de las diversas naciones, sin embargo, limitan algún tanto el derecho natural del descubridor, en obsequio especialmente al derecho concurrente del propietario de la finca; y como consideradas las circunstancias estas limitaciones resultan justas y conformes a la recta razón, los moralistas están de acuerdo en juzgar que las leyes relativas que las contienen no son leyes puramente penales y que obligan por lo tanto también en conciencia.

En general, la disciplina jurídica de la adquisición del t. corresponde en los códigos modernos a una distribución equitativa de los derechos del descubridor con los del propietario de la finca o de la cosa mueble en que fué descubierto el t.

Según el CCE (art. 351, 352) y según la casi totalidad de los Códigos modernos:

a) El t. oculto pertenece al dueño del terreno en que se hallare. Supone esta disposición que el descubridor es el propietario del terreno.

b) Si el t. se encuentra en propiedad ajena o del Estado, y el descubrimiento es hecho por casualidad, la mitad se aplicará al descubridor. Si los efectos descubiertos fueren interesantes para las Ciencias o las Artes, podrá el Estado adquirirlos por su justo precio, que se distribuirá en conformidad a lo declarado.

c) El enfiteuta tiene los mismos derechos que corresponderían al propietario en los tesoros y minas que se descubran en la finca enfitéutica (art. 1632). En cambio, el usufructuario respecto de los tesoros que se hallaren en la finca será considerado como extraño (art. 471).

A los efectos señalados, descubridor del t. es el que saca la cosa del estado de ocultamiento mediante el hecho de la invención o el hallazgo, el cual es por sí mismo un título originario de adquisición de propiedad igual al de la ocupación. Para que se efectúe la adquisión por parte del descubridor no se requiere la efectiva toma de posesión de la cosa, sino que basta el solo hecho del hallazgo. *Zac.-Tr.*

BIBL. — A. Vermeersch, *Theologiæ moralis principia*, II, Roma, 1924, p. 330 ss., n. 395-397; R. De Ruggiero, *Istituzioni di diritto civile*, II, Messina-Milano, 1935, p. 414 ss.; D. Pruemmer, *Manuale theologiæ moralis*, II, Roma, s. a., p. 45 ss., n. 45-46; E. Jone, *Compendio di teologia morale*, Torino-Roma, 1950, p. 227 ss.

TESTAMENTO. — 1. Noción general. - Es el acto de última voluntad *(mortis causa)* esencialmente unilateral y revocable, por el cual la persona dispone de su patrimonio o de una parte del mismo para después de su muerte (cfr. CCE, art. 667).

En este tratado nos referimos al derecho español salvo aviso en contrario.

La sucesión en los bienes de un difunto tiene dos formas: la legítima y la testamentaria. La sucesión *legítima* tiene lugar cuando falta en todo o en parte el t. Entre ambas encontramos una tercera forma intermedia: la *sucesión necesaria*, establecida para asegurar de derecho una cuota determinada (legítima) a los parientes más cercanos del testador.

El t. es el negocio típico jurídico *mortis causa*, y el prototipo de los negocios jurídicos unilaterales. La unilateralidad excluye el vínculo a título oneroso con el heredero (t. contractual) y la posibilidad (art. 669) de que varias personas puedan hacer t. por el mismo acto, ya lo hagan en provecho recíproco, ya en beneficio de un tercero. Es acto estrictamente personal que no admite representación (art. 670); esencialmente revocable, aunque el testador exprese en el t. su voluntad o resolución de no revocarlo (art. 737). Es una disposición de carácter patrimonial; pero puede contener disposiciones de otro género (cfr. art. 741).

La disposición testamentaria se dice a título universal y atribuye la cualidad de heredero cuando comprende la universalidad o una porción (p. ej., la mitad, un tercio, dos tercios), de los bienes del testador. Las demás atribuciones de cosas en particular se dicen disposiciones a título particular, y atribuyen la cualidad de legatario.

Para que el t. sea válido y eficaz se requiere: *a*) que tanto el testador como el heredero instituído tengan respectivamente la capacidad de disponer y de recibir; *b*) que la disposición testamentaria resulte de una declaración válida de voluntad del testador; c) que la misma disposición sea formulada con las formas y solemnidades señaladas por la ley; *d*) que sea limitada en cuanto al objeto al contenido legal dentro de los límites de la porción disponible.

2. Capacidad de disponer y recibir por t. La capacidad de disponer por t. *(capacidad activa)* es propia de todos los que, teniendo uso de razón (derecho natural), pueden disponer de sus bienes y no han sido declarados incapaces por la ley (derecho positivo).

Por ley positiva son incapaces de testar:

1) los menores de 14 años de uno y otro sexo;

2) el que habitual o accidentalmente no se hallare en su cabal juicio (art. 663).

El testamento hecho antes de la enajenación mental es válido. Para apreciar la capacidad del testador se atenderá únicamente al estado en que se halle al tiempo de otorgar el testamento (arts. 664, 666).

La capacidad de recibir por t. *(capacidad pasiva)* es propia por derecho natural de toda persona física y jurídica, salvas las limitaciones e incapacidades establecidas por la ley positiva, como especificación necesaria de la natural. La incapacidad para recibir se llama *absoluta* si es tal respecto de todos; *relativa* si considera sólo determinadas categorías de personas.

Se dan limitaciones en la capacidad para recibir en los casos de hijos naturales (artículos 840 ss.).

Son en cambio totalmente incapaces de recibir por t.:

a) los abortivos, es decir, aquellas criaturas que no llegaron a vivir 24 horas después de su nacimiento;

b) las asociaciones o corporaciones no permitidas por la ley (art. 745);

c) el sacerdote que hubiese confesado al enfermo en su última enfermedad para el testamento hecho durante ella, y los parientes de este sacerdote dentro del cuarto grado civil, así como su iglesia, cabildo, comunidad o instituto (al menos respecto de las obras pías esta disposición no obliga en conciencia);

d) el tutor en cuanto a la disposición testamentaria de su pupilo hecha en su favor antes de haberse aprobado la cuenta definitiva, aunque el testador muera después de su aprobación. Serán válidas, sin embargo, cuando el tutor fuere ascendiente, descendiente, hermano, hermana o cónyuge del testador (artículo 753);

e) el notario que autorice el testamento, o la esposa, parientes o afines del mismo dentro del cuarto grado civil;

f) los testigos del testamento abierto, otorgado con notario o sin él;

g) los que contrajeren matrimonio contra lo dispuesto en el art. 45, es decir, el menor de edad sin licencia y el mayor sin consejo de las personas a quienes corresponde otorgar una y otro en los casos determinados por la ley; la viuda durante los 301 días siguientes a la muerte de su marido, o antes de su alumbramiento si hubiese quedado encinta, y la mujer cuyo matrimonio hubiera sido declarado nulo en los mismos casos y términos, a contar desde su separación legal; el tutor y sus descendientes con las personas que tenga o haya tenido en guarda hasta que, fenecida la tutela, se aprueben las cuentas de su cargo, salvo el caso de que el padre de la persona sujeta a tutela hubiese autorizado el matrimonio en testamento o escritura pública. En estos casos ninguno de los cónyuges podrá recibir del otro cosa alguna por donación ni testamento (art. 50);

h) por causa de indignidad los que cometen ciertos delitos muy graves contra el testador, a saber: 1) los padres que abandonan a sus hijos y prostituyen a sus hijas o atentan a su pudor; 2) el que fuere condenado en juicio por haber atentado contra la vida del testador, de su cónyuge, descendientes o ascendientes; si el ofensor fuera heredero forzoso perderá su derecho a la legítima; 3) el que hubiese acusado al testador de delito al que la ley señale pena aflictiva, cuando la acusación sea declarada calumniosa; 4) el heredero mayor de edad que sabedor de la muerte violenta del testador, no la hubiese denunciado dentro de un mes a la justicia, cuando ésta no hubiera procedido ya de oficio; cesará esta prohibición en los casos que según la ley no hay la obligación de acusar; 5) el condenado en juicio por adulterio con la mujer del testador; 6) el que con amenaza,

fraude o violencia obligare al testador a hacer testamento o cambiarlo; 7) el que por iguales medios indujere a otro a hacer testamento, o revocar el que tuviere hecho o suplantare, ocultare o alterare otro posterior.

Las causas de indignidad dejan de sufrir efectos si el testador las conocía al tiempo de hacer testamento o si habiéndolas sabido después las remitiere en documento público (arts. 756, 757).

3. La voluntad testamentaria. - Toda disposición testamentaria es una declaración de voluntad del testador y debe mantenerse y manifestarse genuinamente en la interpretación y ejecución práctica del t. En este sentido las últimas voluntades se dicen santas, porque en ningún caso es lícito apartarse lo más mínimo del contenido de ellas. Basado en este principio, que es de derecho natural, el legislador se preocupa de tutelar lo más posible la voluntad del testador y exige a este objeto que toda disposición testamentaria:

a) resulte de *declaración de voluntad válida*, esto es, exenta de vicios (violencia, error, dolo) en sujeto legalmente capaz. Será nulo el testamento otorgado con violencia, dolo, fraude (art. 673);

b) que sea *determinada*, a fin de excluir toda incertidumbre acerca de la persona del beneficiado, sea heredero o legatario, y acerca del objeto de la disposición. De otra forma la disposición en favor de persona incierta será nula, al menos que por algún evento pueda resultar cierta (art. 750);

c) que sea *personal* del testador, para evitar que por medio de indebidas interpretaciones y manipulaciones sea sustituída por la voluntad de terceros. En materia de disposiciones testamentarias no se admite representación. Por este motivo se declara nula la disposición testamentaria que deja al arbitrio de un tercero el nombramiento de herederos o legatarios, y la designación de las porciones en que hayan de suceder cuando sean instituídos nominalmente (art. 670). Sin embargo, el testador podrá encomendar a un tercero la distribución de las cantidades que deje en general a clases determinadas, como a los parientes, a los pobres o a los establecimientos de Beneficencia, así como la elección de las personas y establecimientos a quienes aquéllas deban aplicarse (art. 671).

La disposición testamentaria, como cualquier otros negocio jurídico, puede ser simple o puede igualmente ser modificada por condiciones, términos y modalidades especiales (arts. 790 ss.). Valen a este propósito las normas comunes a todos los negocios jurídicos (v. *Condición*).

Pero las condiciones imposibles o ilícitas se tienen por no puestas; éstas hacen nula la disposición, en el caso de que resulten su único motivo determinante. Son ilícitas las condiciones de reciprocidad (cuando el testador subordina su voluntad a la condición de que el heredero o legatario haga en su testamento alguna disposición en favor del testador o de otra persona) (art. 794); la condición absoluta de no contraer ulterior matrimonio se tendrá por no puesta, a no ser que lo haya sido al viudo o viuda por su difunto consorte o por los ascendientes o descendientes de éste (art. 793).

Se tendrán por no puestas las condiciones imposibles y las contrarias a las leyes o a las buenas costumbres y en nada perjudicarán al heredero o legatario, aun cuando el testador disponga otra cosa (art. 792).

La condición suspensiva no impide al heredero o legatario adquirir sus respectivos derechos y transmitirlos a sus herederos, aun antes de que se verifique su cumplimiento (art. 799). Si el heredero fuere instituído bajo condición suspensiva, se pondrán los bienes de la herencia en administración hasta que la condición se realice o haya certeza de que no podrá cumplirse (art. 801).

4. Formas del t. - Para el t., acto solemne, la ley exige, bajo pena de nulidad, formas particulares determinadas, a fin de controlar el delicado mecanismo de las sucesiones y garantizar al máximo la fiel ejecución de las últimas voluntades. En esto la ley positiva debe juzgarse intérprete auténtica del derecho natural, el cual no determina forma alguna, sino que exige el absoluto respeto de los supuestos que han inducido al legislador humano a imponer aquellas formas determinadas.

Se distinguen formas ordinarias y formas especiales.

Las *formas ordinarias* del t. son tres: el t. ológrafo, el t. abierto (otorgado ante Notario) y el t. cerrado.

a) El t. *ológrafo* es el que va escrito todo él y firmado por el testador, con expresión del año, mes y día en que se otorga (art. 688). Es característica, pues, del t. ológrafo la autografía y la cualidad totalmente privada del acto. De aquí se sigue que el que no sabe o no puede escribir no puede valerse de esta forma de t.; así como que la escritura debe ser totalmente de puño y letra del

testador y que no puede ser sustituída por la escritura a máquina.

La persona en cuyo poder se haye depositado este documento deberá presentarlo al Juzgado luego que tenga noticia de la muerte del testador, y no verificándolo dentro de los diez dias siguientes será responsable de los daños y perjuicios que se causen por la dilación. También podrá presentarlo cualquiera que tenga interés en el testamento como heredero, legatario, albacea o en cualquier otro concepto (art. 690). Presentado el testamento ológrafo, el juez lo abrirá y comprobará su identidad, justificada la cual, acordará que se protocolice en los registros del notario correspondiente (arts. 691-693). Sin este requisito de la protocolización el testamento no será válido (art. 689).

b) El t. *abierto* es el otorgado ante notario hábil para actuar en el lugar del otorgamiento y tres testigos idóneos que vean y entiendan al testador, y de los cuales, uno a lo menos, sepa y pueda escribir. El testador expresará su última voluntad al notario y a los testigos. Redactado el testamento con arreglo a ella y con expresión del lugar, año, mes, día y hora de su otorgamiento, se leerá en alta voz, para que el testador manifieste si está conforme con su voluntad. Si lo estuviere será firmado en el acto por el testador y los testigos que puedan hacerlo (arts. 694, 695).

c) El t. *cerrado* podrá ser escrito por el testador o por otra persona a su ruego, en papel común, con expresión del lugar, día, mes y año en que se escribe. Si lo escribiere por sí mismo el testador, rubricará todas las hojas y pondrá al final su firma, después de salvar las palabras enmendadas, tachadas o escritas entre renglones. Si lo escribiere otra persona a su ruego, el testador pondrá su firma entera en todas las hojas y al pie del testamento. Cuando el testador no sepa o no pueda firmar lo hará a su ruego y rubricará las hojas otra persona expresando la causa de la imposibilidad.

En el otorgamiento del testamento cerrado se observarán las solemnidades siguientes: 1) el papel que contenga el testamento se pondrá dentro de una cubierta cerrada y sellada, de suerte que no pueda extraerse aquél sin romper ésta; 2) el testador comparecerá con el testamento cerrado y sellado o lo cerrará y sellará en el acto, ante el notario que haya de autorizarlo y cinco testigos idóneos, de los cuales tres, al menos, han de poder firmar; 3) en presencia del notario y los testigos manifestará el testador que el pliego que presenta contiene su testamento, expresando si se halla escrito, firmado y rubricado por él, o si está escrito de mano ajena y firmado por él al final y en todas sus hojas, o si por no saber o no poder firmar, lo ha hecho a su ruego otra persona; 4) sobre la cubierta del testamento extenderá el notario la correspondiente acta de su otorgamiento, expresando el número y la marca de los sellos con que esté cerrado y dando fe de haberse observado las solemnidades mencionadas, del conocimiento del testador o de haberse identificado su persona y de hallarse a su juicio el testador con la capacidad legal necesaria para otorgar testamento; 5) extendida y leída el acta, la firmarán el testador y los testigos que sepan firmar, y la autorizará el notario con signo y firma. Si el testador no sabe o no puede firmar deberá hacerlo en su nombre uno de los testigos instrumentales u otra persona designada por aquél; 6) también se expresará en el acta esta circunstancia, además del lugar, hora, día, mes y año del otorgamiento.

No pueden hacer testamento cerrado los ciegos y los que no sepan o no puedan leer. Los sordomudos y los que no puedan hablar, pero si escribir, podrán otorgar testamento cerrado en ciertas condiciones (arts. 707-709).

5. Formas especiales del t. - La ley permite en determinados casos formas especiales de t., más simples, más expeditas y menos costosas, cuando determinadas circunstancias especiales hacen difícil o imposible el uso de las formas ordinarias. Se prevén cuatro clases de testamentos especiales:

a) T. *en peligro de muerte* o por enfermedad epidémica. Si el testador se hallare en peligro inminente de muerte, puede otorgarse el testamento ante cinco testigos idóneos, sin necesidad de notario. En caso de epidemia puede igualmente otorgarse el testamento sin intervención de notario ante tres testigos mayores de 16 años, varones o mujeres. En los casos de los dos artículos anteriores se escribirá el testamento, siendo posible; no siéndolo, el testamento valdrá aunque los testigos no sepan escribir.

El testamento otorgado con arreglo a estas disposiciones quedará ineficaz si pasan dos meses desde que el testador haya salido del peligro de muerte o cesado la epidemia. Cuando el testador falleciere en dicho plazo quedará también ineficaz el testamento si dentro de los tres meses siguientes al fallecimiento no se acude al Tribunal competente para que

se eleve a escritura pública, ya se haya otorgado por escrito, ya verbalmente (artículos 700 ss.).

b) T. *marítimo* puede hacerse por todos los que van a bordo de un barco en la forma siguiente: si el buque es de guerra, ante el Contador o el que ejerza sus funciones, en presencia de dos testigos idóneos, que vean y entiendan al testador. El Comandante del buque o el que haga sus veces pondrá además su visto bueno. En los buques mercantes autorizará el testamento el Capitán o el que haga sus veces, con asistencia de dos testigos idóneos. En uno y otro caso los testigos se elegirán entre los pasajeros, si los hubiere; pero uno de ellos por lo menos ha de poder firmar, el cual lo hará por sí y por el testador, si éste no sabe o no puede hacerlo. El Contador del buque de guerra y el Capitán del mercante otorgarán su testamento ante quien deba sustituirlos en el cargo (artículos 722-731).

c) T. *de militares*. En tiempo de guerra los militares en campaña, voluntarios, rehenes, prisioneros y demás individuos empleados en el Ejército, o que sigan a éste, podrán otorgar su testamento ante un Oficial que tenga, por lo menos, la categoría de Capitán. Si el testador estuviere enfermo o herido, podrá otorgarlo ante el Capellán o el facultativo que le asista. Si estuviere en destacamento, ante el que lo mande, aunque sea subalterno. En todos los casos de este artículo será siempre necesaria la presencia de dos testigos idóneos. Los testamentos mencionados caducarán cuatro meses después que el testador haya dejado de estar en campaña.

Durante una batalla, asalto, combate, y generalmente en todo peligro próximo de acción de guerra, podrá otorgarse testamento militar de palabra ante dos testigos. Pero este testamento quedará ineficaz si el testador se salva del peligro en cuya consideración testó. Aunque no se salvare, será ineficaz el testamento si no se formaliza por los testigos ante el Auditor de guerra o funcionario de justicia que siga al Ejército (arts. 716-721).

d) T. *en país extranjero*. Los españoles podrán testar fuera del territorio nacional, sujetándose a las formas establecidas por las leyes del país en que se hallen. También podrán testar en alta mar, durante su navegación en un buque extranjero, con sujeción a las leyes de la nación a que el buque pertenezca (arts. 732-736).

6. Testamentos informes. - Dícense informes los testamentos en los que falta la forma constitutiva prescrita u otras solemnidades civiles requeridas por la ley de un modo absoluto *(ad validitatem)*, por las que resulten legalmente nulos o impugnables. Supuesta por parte del testador una declaración de voluntad naturalmente válida y manifiesta, se preguntan los teólogos si en conciencia estos testamentos, civilmente inválidos, se han de juzgar válidos y obligantes. Existe a este propósito una doble sentencia, afirmativa la una, negativa la otra: ambas sólidamente probables.

Según la sentencia más común hasta nuestros días, los testamentos informes, inválidos por ley civil, mantienen su valor en conciencia, en tanto que el juez no los declare tales, esto es, inválidos. Al heredero testamentario y al legatario es lícito por lo tanto recibir y conservar lo que les provenga de un t. informe, mientras que la sentencia del juez no disponga de otra manera.

Según la sentencia negativa, por el contrario, atendidas las justas finalidades de orden público en que se inspira la ley civil al exigir y disponer las formalidades del t. con sólida probabilidad y tranquilidad de conciencia, es lícito estar por la nulidad del acto, cuando ciertamente le falten las formalidades sustanciales requeridas por la ley. Al heredero legítimo le es lícito por lo tanto, aun en conciencia, ejercitar el derecho de impugnación contra el heredero testamentario o el legatario, cuando el t. esté falto de las citadas formalidades, que interesen su valor. Igualmente al heredero testamentario le es lícito impugnar las disposiciones consideradas nulas por la ley.

Siendo sólida la probabilidad de ambas opiniones hay que concluir que en la práctica es lícito a ambas partes usar de la sentencia que la favorezca: el heredero testamentario podrá lícitamente hacer suyos los bienes de una herencia no impugnada, en tanto que el heredero legítimo podrá por su parte usar lícitamente de su derecho de impugnación y provocar por medio del juez la declaración de nulidad o negarse a ejecutar el t. mientras el juez no se lo ordene.

La segunda opinión sin embargo está sujeta a dos excepciones; no se considera aplicable en dos casos:

a) Cuando se trata de disposiciones para causas pías. El derecho canónico, que en este delicado sector calcula la capacidad de los sujetos, basado solamente en el derecho natural y eclesiástico exige que se observen las solemnidades queridas por la ley civil, pe-

ro, a falta de éstas, considera válida en conciencia la liberalidad a fines piadosos y quiere igualmente que se advierta a los herederos que cumplan la voluntad piadosa del testador (can. 1513; v. también la Glosa «nudis verbis» al c. 4, X, 3, 26). Esto supone la validez en conciencia del t. *ad causas pias*, aunque sea informe.

b) Cuando preventivamente haya intervenido promesa explícita por parte del heredero, de cumplir la última voluntad, expresada de cualquier modo, del testador. En este caso sobre el defecto de forma prevalece la obligación de fidelidad derivada del compromiso: obligación de fidelidad que se convierte en obligación de justicia cuando la promesa del heredero hubiera determinado al testador a omitir las formalidades legales, o el objeto de la promesa fuese el cumplimiento de graves obligaciones de justicia por parte del mismo testador.

7. Contenido del t. - En su esquema general el t. puede contener y normalmente contiene: *a*) la institución de heredero, o sea, una disposición de título universal que atribuye al designado la cualidad de heredero; *b*) eventuales instituciones legatarias, o sea, disposiciones de título particular (mandas y legados) que atribuyen a los designados la cualidad de mandatarios o legatarios; c) eventuales disposiciones no patrimoniales; d) eventuales sustituciones de heredero o de legatario.

a) *Institución de heredero.* La cualidad de heredero es por sí misma comprensiva de la totalidad de los bienes o de una parte o fracción (un tercio, una mitad, etc.) de los mismos. En cambio, el legado corresponde a uno o más bienes en singular, determinados o determinables.

Para distinguir en un t., entre disposiciones de título universal y disposiciones de título particular, o sea, entre heredero y legatario, más que a la terminología usada, tal vez, impropiamente, por el testador, hay que atender al contenido de la disposición, por donde se puede conocer mejor la voluntad del mismo testador. Así la indicación de bienes determinados o de un conjunto de bienes no excluye que la disposición sea de título universal, cuando resulta que el testador ha tratado de señalar aquellos bienes como parte del patrimonio.

El t. será válido aunque no contenga institución de heredero, o ésta no comprenda la totalidad de los bienes, y aunque el nombrado no acepte la herencia o sea incapaz de heredar. En estos casos se cumplirán las disposiciones testamentarias hechas con arreglo a las leyes y el remanente de los bienes pasará a los herederos legítimos.

b) *Disposiciones a título particular.* El t. puede contener también mandas y legados; más aún, como hemos visto ya, puede estar constituido solamente por legados. Legado es todo lo que es dejado por t. y no es institución de heredero. El legatario por lo tanto no puede decirse sucesor en el patrimonio en cuanto tal, o sea, en el *universum ius* del testador.

El sector tan delicado y neurálgico de los legados está regulado en el Código civil (artículos 858-891) por numerosas disposiciones, minuciosas y detalladas, que habrá que confrontar en cada caso.

c) *Disposiciones no patrimoniales.* El t. puede contener también disposiciones no patrimoniales (designación del tutor, revocación del t. precedente, reconocimiento del hijo natural, disposiciones acerca de la educación de los hijos, acerca de los funerales, del lugar y modo de sepultura, etc.), más aún, es válido aunque esté total y exclusivamente formado por éstas, siempre que el acto tenga la forma de t. y se trate de cosas que la ley permite se contengan en un t.

d) *Sustituciones. Sustitución fideicomisaria.* Puede el testador sustituir una o más personas al heredero o herederos instituídos para el caso en que mueran antes que él o no quieran o no puedan aceptar la herencia (art. 774).

Distínguese la sustitución ordinaria o simple de la sustitución fideicomisaria, que es la disposición mediante la cual el testador impone al heredero o al legatario conservar los bienes dejados a él y transmitirlos a su muerte a un segundo llamado, que el testador mismo le sustituye. Las sustituciones fideicomisarias en cuya virtud se encarga al heredero que conserve y transmita a un tercero el todo o parte de la herencia, serán válidas y surtirán efecto siempre que no pasen del segundo grado, o que se hagan en favor de personas que vivan al tiempo del fallecimiento del testador (art. 781).

8. Límites a la disponibilidad. *La porción legítima.* - La ley limita la libertad de los que tienen hijos o parientes próximos para disponer por t., de modo que puedan asegurar a determinadas categorías de los mismos una cuota determinada de bienes sobre la masa hereditaria, la cual, por consiguiente, les corresponde necesariamente incluso contra la voluntad del testador, expresada en el t.

Esta cuota se llama *legítima* y de ella no puede disponer el testador por haberla reservado la ley a determinados herederos, llamados por esto herederos forzosos (art. 806).

Este instituto tiene su fundamento en el derecho natural, en cuanto que es deber de piedad natural que los bienes del padre se reserven a los hijos y se conserven para la continuidad de la familia. La ley civil que en garantía de este deber especifica el mínimo de la porción que se ha de reservar, debe ser respetada como intérprete del derecho natural. Sin embargo, no parece que se pueda hablar en principio de derecho estricto, de modo que cometa pecado grave el testador que no respete la porción legítima. Así observan al menos los más autorizados moralistas.

La porción legítima la fija la ley según el grado de parentesco de los herederos forzosos. El derecho español considera herederos necesarios o forzosos: 1) los hijos y descendientes legítimos respecto de sus padres y ascendientes legítimos; 2) a falta de los anteriores los padres y ascendientes legítimos respecto de sus hijos y descendientes legítimos; 3) el viudo o la viuda, los hijos naturales legalmente reconocidos y el padre o madre de éstos (art. 807).

El testador no podrá privar a los herederos de su legítima sino en los casos expresamente determinados por la ley (art. 813).

Para fijar la legítima se atenderá al valor de los bienes que quedaren a la muerte del testador, con deducción de las deudas y cargas, sin comprender entre ellas las impuestas en el testamento. Al valor líquido que los bienes hereditarios tuvieren se agregará el que tenían todas las donaciones colacionables del mismo testador en el tiempo en que las hubiera hecho (art. 818).

Las disposiciones testamentarias que menguaren la legítima de los herederos forzosos se reducirán a petición de éstos en lo que fueren inoficiosas o excesivas (art. 817).

Constituyen la legítima de los hijos y descendientes legítimos las dos terceras partes del haber hereditario del padre y de la madre. Sin embargo, podrán éstos disponer de una parte de las dos que forman la legítima para aplicarla como mejora a sus hijos y descendientes legítimos. La tercera parte restante será de libre disposición (art. 808).

El padre o la madre podrán disponer a favor de alguno o algunos de sus hijos o descendientes de una de las terceras partes destinadas a legítima. Esta porción se llama *mejora* (art. 823).

Constituye la legítima de los padres o ascendientes la mitad del haber hereditario de los hijos y descendientes. De la otra mitad podrán éstos disponer libremente, salvo el derecho del cónyuge sobreviviente al usufructo de la tercera parte de la herencia. Este tercio se sacará de la mitad libre, pudiendo el testador disponer de la propiedad del mismo (arts. 809, 836).

La legítima reservada a los padres se dividirá entre los dos por partes iguales: si uno de ellos hubiere muerto, recaerá toda en el sobreviviente. Cuando el testador no deje padre ni madre, pero sí ascendientes, en igual grado, de las líneas paterna y materna, se dividirá la herencia por mitad entre ambas líneas. Si los ascendientes fueren de grado diferente, corresponderá por entero a los más próximos de una u otra línea (art. 810).

El ascendiente que heredare de descendiente bienes que éste hubiese adquirido por título lucrativo de otro ascendiente o de un hermano, se halla obligado a reservar los que hubiere adquirido por ministerio de la ley en favor de los parientes que estén dentro del tercer grado y pertenezcan a la línea de donde los bienes proceden (art. 811).

El viudo o viuda que al morir su consorte no se hallare divorciado o lo estuviere por culpa del cónyuge difunto, tendrá derecho a una cuota, en usufructo, igual a la que por legítima corresponda a cada uno de sus hijos o descendientes legítimos no mejorados. Si no quedare más que un solo hijo o descendiente el viudo o viuda tendrá el usufructo del tercio destinado a mejora, conservando aquél la nuda propiedad, hasta que por fallecimiento del cónyuge supérstite se consolide en él el dominio. Si estuvieren los cónyuges separados por demanda de divorcio se esperará al resultado del pleito. Si entre los cónyuges divorciados hubiera mediado perdón o reconciliación, el sobreviviente conservará sus derechos (art. 834).

La porción hereditaria designada en usufructo al cónyuge viudo deberá sacarse de la tercera parte de los bienes destinados a la mejora de los hijos (art. 835).

Si el testador no dejare descendientes, pero sí ascendientes, su cónyuge tendrá derecho a la tercera parte de la herencia en usufructo; si no dejare descendientes ni ascendientes legítimos, a la mitad de la herencia, también en usufructo (arts. 836, 837).

En el caso de concurrir hijos de dos o más matrimonios, el usufructo correspondiente al cónyuge viudo de segundas nupcias se sacará de la tercera parte de libre disposición de los padres (art. 839).

Cuando el testador deje hijos o descendientes legítimos e hijos naturales legalmente reconocidos, tendrá cada uno de éstos derecho a la mitad de la cuota que corresponda a cada uno de los legítimos no mejorados, siempre que quepa dentro del tercio de libre disposición del cual habrá de sacarse deduciendo antes los gastos de entierro y funeral (art. 840).

Si no dejare hijos o descendientes, pero sí ascendientes legítimos, los hijos naturales reconocidos tendrán derecho a la mitad de la parte de herencia de libre disposición, sin perjuicio de la legítima del viudo, que en este caso tendría derecho al usufructo de los bienes adjudicándose a los hijos naturales sólo en nuda propiedad mientras viviere el viudo lo que les falte para completar su legítima (art. 841).

Cuando el testador no dejare descendientes ni ascendientes legítimos, los hijos naturales reconocidos tendrán derecho a la tercera parte de la herencia (art. 842).

La porción hereditaria de los legitimados por concesión real será la misma establecida por la ley en favor de los hijos naturales reconocidos (art. 844).

Los hijos ilegítimos que no tengan la calidad de naturales sólo tendrán derecho a los alimentos. La obligación del que haya de prestarlo se transmitirá a sus herederos y subsistirá hasta que los hijos lleguen a la mayor edad; y en el caso de estar incapacitados mientras dure la incapacidad (art. 845).

El derecho de sucesión que la ley da a los hijos naturales pertenece por reciprocidad en los mismos casos al padre o madre naturales (art. 846).

9. Derecho de reducción. - De la parte disponible puede el testador disponer a su voluntad en favor de sus legítimos o de otros sujetos capaces. Pero si la cuota de que dispusiere en el t. excediese los límites de la cuota disponible, la disposición queda sujeta a reducción dentro de los límites de la misma cuota (art. 815-817).

Fijada la legítima se hará la reducción como sigue: 1) se respetarán las donaciones mientras pueda cubrirse en la legítima, reduciendo o anulando, si necesario fuere, las mandas hechas en testamento; 2) la reducción de éstas se hará a prorrata, sin distinción alguna; si el testador hubiere dispuesto que se pague cierto legado con preferencia a otros no sufrirá aquél reducción sino después de haberse aplicado éstos por entero al pago de la legítima; 3) si la manda consiste en un usufructo o renta vitalicia, cuyo valor se tenga por superior a la parte disponible, los herederos forzosos podrán escoger entre cumplir la disposición testamentaria o entregar al legatario la parte de la herencia de que podía disponer libremente el testador (art. 820).

Para la aceptación, renuncia, beneficio de inventario, v. *Herencia*.

Firme el principio de que la herencia se adquiere de derecho *(ipso iure)*, con la apertura de la sucesión (no con la aceptación) el llamado a ella debe sucesivamente confirmar su cualidad de heredero con el acto de aceptación o servirse del derecho de renuncia.

La aceptación de la herencia es un acto facultativo, siendo libre el heredero o legatario de renunciar a ella. La aceptación puede ser pura o simple, o con beneficio de inventario. Puede ser también expresa o tácita (arts. 998, 999).

La aceptación de la herencia a beneficio de inventario podrá hacerse ante notario o por escrito ante cualquiera de los jueces que sean competentes para prevenir el juicio de testamentaría o abintestato (art. 1011).

El beneficio de inventario produce en favor del heredero los efectos siguientes: 1) el heredero no queda obligado a pagar las deudas y demás cargas de la herencia sino hasta donde alcancen los bienes de la misma; 2) conserva contra el caudal hereditario todos los derechos y acciones que tuviera contra el difunto; 3) no se confunden para ningún efecto en daño del heredero sus bienes particulares con los que pertenezcan a la herencia (art. 1023).

La aceptación o la repudiación de la herencia no podrá hacerse en parte, a plazo, ni condicionalmente (art. 990).

La herencia dejada a los menores o incapacitados podrá ser aceptada por el tutor con autorización del consejo de familia sin beneficio de inventario; si la aceptare por sí el tutor, la aceptación se entenderá hecha a beneficio de inventario (arts. 992; 269, n. 10).

La renuncia a la herencia implica la anulación de la llamada a la sucesión y debe hacerse en los mismos términos que la aceptación (arts. 988 ss.).

La repudiación de la herencia deberá hacerse en instrumento público o auténtico, o por escrito presentado ante el juez competente para conocer de la testamentaría o del abintestato; no puede ser por lo tanto tácita ni presunta (art. 1008).

No podrá hacerse tampoco en parte, a plazo, ni condicionalmente (art. 990); se retrotrae siempre al momento de la muerte de la persona a quien se hereda (art. 989); no puede ser impugnada más que cuando adoleciese de alguno de los vicios que anulan el consentimiento, o apareciese un testamento desconocido (art. 996).

El que es llamado a una misma herencia por testamento y abintestato y la repudia por el primer título, se entiende haberla repudiado por los dos. Repudiándola como heredero abintestato, y sin noticia de su título testamentario, podrá todavía aceptarla por éste (art. 1009).

En las sucesiones testamentarias si el testador no ha dispuesto una sustitución del heredero y si no hay lugar al derecho de representación, la parte del renunciante acrece a los coherederos (art. 981). Pero si el heredero repudia la herencia en perjuicio de sus propios acreedores, podrán éstos pedir al juez que los autorice para aceptarla en nombre de aquél. La aceptación sólo aprovechará a los acreedores en cuanto baste a cubrir el importe de sus créditos. El exceso, si lo hubiere, no pertenecerá en ningún caso al renunciante, sino que se adjudicará a las personas a quienes corresponde según las reglas establecidas en el CCE (art. 1001).

El pariente más próximo del *decuius* o directamente llamado (en el t.) a la herencia sucede por razón propia: en cambio, el que por ser descendiente legítimo (hijo legítimo, legitimado, o adoptivo, o natural, hermano, hermana del *decuius*) del sucesor por razón propia sustituye a éste en la herencia en los casos en que éste no puede (por haber premuerto o estando vivo en los casos de desheredación o incapacidad), y se dice que sucede por representación (arts. 924 ss.).

10. Ineficacia del t. *Nulidad, anulabilidad, caducidad.* - El t. puede ser ineficaz por nulidad, por anulabilidad, por caducidad y por revocación de parte del testador.

Hay que distinguir entre *nulidad, anulabilidad* y *caducidad*. En el primer caso existe una inexistencia radical del acto. En el segundo caso, en cambio, existe el acto, pero está viciado por la inobservancia de normas establecidas, lo cual no determina nulidad, pero confiere al interesado en ello el derecho a promover una acción impugnativa. En el tercer caso el t. es por sí mismo válido, pero es ineficiente por causa agregada al acto ya perfeccionado.

A) Hay nulidad del t. o de la disposición testamentaria:

a) *por defecto sustancial de la forma constitutiva* querida por la ley: 1) cuando falta la autografía o la firma si se trata del t. ológrafo; 2) o falta la redacción por escrito por parte del notario de las declaraciones del testador o la firma del uno o del otro, si se trata de t. ante notario; 3) o falta la redacción por escrito y la firma del recipiente o del testador si se trata de testamentos especiales;

b) *por inobservancia de normas absolutamente inderogables por la ley:* 1) si ha sido hecho en favor de incapaz para recibir (artículo 755); 2) si se hizo en favor de persona incierta (art. 760); 3) si la indicación del heredero o del legatario, o la determinación de las porciones en que hayan de suceder se hacen depender del arbitrio de un tercero (art. 670); 4) si a la disposición se agrega la condición de la reciprocidad o la condición de prohibición de matrimonio (art. 793).

B) En cambio, existe simple *anulabilidad o rescindibilidad por medio de impugnación:*

a) por defecto de capacidad para disponer (arts. 662 ss.); *b)* por vicio de voluntad cuando el t. o la disposición particular fuesen efecto de violencia, dolo o fraude (artículo 673); *c)* por defecto no sustancial de forma (art. 687).

C) *La caducidad del t.* es la simple ineficacia (falta de efecto) por una causa extrínseca a la validez del mismo, la cual se verifica:

a) por premuerte del heredero instituido o del legatario (art. 759); *b)* por indignidad del llamado a la herencia cuando no ocurra el caso de sucesión por representación (artículos 756, 761); *c)* por renuncia del beneficiario, heredero o legatario cuando no se dé lugar a sucesión por representación (artículos 988 ss., 774); *a)* por no verificación de la condición suspensiva (arts. 791, 1122).

11. Revocación del t. - Es el acto por el cual el testador anula en todo o en parte la disposición testamentaria. Por derecho natural y positivo el t. es un acto esencialmente revocable. «*Ambulatoria est voluntas hominis super terram defuncti usque ad vitæ supremum exitum*» (D. 34, 4, 4). La ley prohi-

be al testador la renuncia o la autolimitación acerca de la facultad de revocar su propio t. (art. 737).

La revocación puede ser total o parcial, expresa o tácita. Se tiene revocación expresa cuando se hace con un nuevo t. posterior o por acto ante notario con las solemnidades necesarias para testar (art. 783). Con las mismas formalidades puede revocarse hoy la misma revocación, derogando el antiguo adagio: *revocatio revocationis non datur* (artículo 739).

. Existe revocación tácita cuando disposiciones posteriores resultan contrarias o incompatibles con las del t. anterior, o cuando el testador pone actos que implican revocación, como son, p. ej., destruir, o cancelar en todo o en parte el documento testamentario, enajenar en todo o en parte la cosa legada o transformarla en otra con forma y denominación diversa.

La revocación es un acto libre del testador. Se da, sin embargo, una revocación de derecho, de las disposiciones ya hechas, en el caso de existencia, ignorada al tiempo del t., o de superveniencia de un hijo o descendiente, legítimo o legitimado o adoptivo, o en el caso de reconocimiento de un hijo natural.

12. VALOR ÉTICO DE LAS LEYES CIVILES. Para un criterio general acerca de las obligaciones que puedan interesar, la conciencia de todos los interesados en la sucesión testamentaria, como sujetos activos o pasivos (testador, heredero instituido, legatarios, herederos o legatarios sustitutos, albacea, etc.) hay que tener presente ante todo como base el valor moral de las leyes civiles respectivas.

En materia de sucesiones, las leyes civiles deben juzgarse en principio justas interpretaciones y especificaciones necesarias del derecho natural, el cual se limita a unos pocos principios, fundamentales pero muy genéricos. Estas leyes, por lo tanto, obligan ciertamente en conciencia, a no ser que resulten contrarias en algún punto al derecho divino o a disposiciones precisas del derecho canónico (can. 1529).

El único sector en que es posible señalar alguna contradicción con las leyes canónicas es el relativo a las disposiciones testamentarias *ad causas pias*. En esta materia tan delicada, que interesa las mismas relaciones del alma con Dios, el legislador canónico interviene: *a*) para declarar válida la disposición sobre la base del derecho natural y eclesiástico (capacidad natural, canónicamente no entredicha), y exige por consiguiente que los herederos sean advertidos de la obligación que les incumbe de cumplir la piadosa voluntad, aunque civilmente sea inválida por defecto de forma (can. 1513); *b*) para declarar que los ejecutores natos de las pías voluntades son por su mismo oficio los Ordinarios del lugar y que debe considerarse como no puesta en el t. ninguna cláusula que resulte contraria a este derecho (can. 1515).

De todo esto se sigue que las leyes civiles relativas en particular a la nulidad e invalidez de los testamentos informes (CCE, artículo 687), de las disposiciones fiduciarias y de las sustituciones fideicomisarias, no vincula en conciencia cuando se trata de causas pías, quedando por lo tanto la obligación en conciencia de dar ejecución a la disposición testamentaria aunque no se presente bajo las solemnidades legales.

13. OBLIGACIONES DEL TESTADOR. - Las principales obligaciones del testador se pueden resumir en los siguientes párrafos:

a) Al disponer de sus bienes, el testador debe ante todo preocuparse de asegurar la satisfacción de las eventuales obligaciones de justicia conmutativa que hubiese contraído (p. ej., la obligación de una restitución), cuando no le fuese dado satisfacerla durante la vida con disposiciones *inter vivos*. Está obligado igualmente en lo que se refiere a las obligaciones graves de piedad y caridad que lo vinculen a alguna persona, p. ej., a un hijo legítimo de matrimonio sólo religioso, civilmente no reconocido. Debe disponer la satisfacción de estas obligaciones de justicia y de piedad incluso con agravio de la misma porción legítima debida a los herederos necesarios, cuando la porción disponible no bastase. Es evidente que la ley natural y divina prevalece sobre la humana.

b) Excepción hecha del caso citado, el testador está obligado a respetar la cuota legítima que la ley reserva a los herederos necesarios, y a evitar también durante su vida, aquellas disposiciones indebidas (inoficiosas) que pudieran disminuirla. Se trata de una obligación legal que se refleja, sin embargo, en una obligación de conciencia, basada en el derecho natural. Sin embargo, según la mejor y más apreciable doctrina la obligación es de sola piedad natural, no de justicia conmutativa, y no implica por lo tanto la carga de la restitución, antes de la sentencia del juez, en quien hubiese recibido indebidamente parte de la cuota de reserva debida a los legítimos. La obligación de jus-

ticia conmutativa subsistiría en cambio en aquellas terceras personas, p. ej., en los legatarios, que con fraude y astucia hubieran impedido a los herederos necesarios hacer valer sus derechos, pidiendo la reducción.

La obligación de respetar la legítima cesa también en conciencia en los casos en que la ley misma excluye al heredero de la sucesión. Además de los incapaces en general, la ley excluye expresamente al indigno; el testador puede, si quiere rehabilitarlo, aunque no está obligado a hacerlo (CCE, art. 757).

c) Al asignar la parte disponible, el testador está obligado por ley natural a socorrer ante todo a los parientes más próximos que se encontraran en verdadera necesidad. La obligación, de sola piedad, se juzga grave en relación con los hermanos y hermanas o el cónyuge que se encontrara en necesidad grave. La obligación no existe si la necesidad es ligera o si se trata de parientes en grado más remoto.

14. Obligaciones de los herederos. - Los herederos tanto instituídos como sustitutos, una vez aceptada la herencia suceden de derecho *(ipso iure)* al testador en todas las razones y obligaciones reales del difunto y de la herencia misma. Por lo tanto:

a) Si no aceptaron con beneficio de inventario, están obligados en conciencia a pagar las deudas y satisfacer las cargas con que está gravada la herencia.

b) Deben cumplir exacta y religiosamente cuanto el testador haya establecido y entre dentro de los límites de la ley: satisfacer las obligaciones, los legados y las cargas, y dar cumplimiento a todas las demás disposiciones, especialmente a las en favor del alma y de los pobres e incluso a las no patrimoniales.

c) Cuando el t. contiene voluntades pías, la obligación de los herederos de cumplirlas subsiste igualmente, aun en el caso de que el t. fuese nulo por informe, o se tratase de disposiciones fiduciarias o de sustituciones fideicomisarias que resultaran nulas por la ley.

En los tres casos citados el faltar a la obligación contraída implica una apropiación indebida y obliga al heredero a la restitución.

15. Obligaciones del ejecutor testamentario o albacea. - El albacea es la persona nombrada expresamente por el testador con el encargo de cumplir las disposiciones testamentarias. En el caso de que el testador no hubiera nombrado explícitamente su albacea corresponde a los herederos la ejecución de la voluntad del testador. El cargo es personal y de suyo gratuito y reviste la naturaleza del mandato confiriendo el derecho de representación, y una vez aceptado, obliga en conciencia con obligación de justicia conmutativa.

El albacea: *a)* debe cuidar de que se cumplan exactamente las disposiciones de última voluntad del testador; *b)* a este fin, salvo la voluntad contraria del testador, debe administrar la masa hereditaria durante el tiempo requerido para la ejecución; *c)* debe administrarla como buen padre de familia; *d)* respondiendo de los daños ocasionados por su culpa, daños que está obligado a resarcir en conciencia; *e)* está obligado a rendir cuentas, al fin de su gestión; *f)* no podrá delegar el cargo si no tuviese expresa autorización del testador; *g)* no habiendo el testador determinado especialmente sus facultades tendrá las siguientes: disponer y pagar los sufragios y el funeral del testador, satisfacer los legados que consistan en metálico, vigilar la ejecución de todo lo ordenado en el testamento, tomar las precauciones necesarias para la conservación y custodia de los bienes, con intervención de los herederos presentes (CCE, arts. 892-911).

16. Obligación de hacer t. - La ley positiva no considera la obligación de hacer t. Una obligación directa no existe tampoco por ley natural. Sobre la base de esta ley, sin embargo, hay ciertamente una obligación, aunque sea sólo indirectamente, de otorgarlo: *a)* cuando el t. resulte el único medio para satisfacer graves obligaciones de justicia o de piedad que incumben al testador; *b)* o cuando se prevé que la sucesión legítima *ab intestato* provocará a su tiempo injusticias o graves lesiones de la caridad o pleitos.

La hipótesis no es ni infundada ni infrecuente. La casuística de la convivencia humana es tal a este propósito que la ley, aun cuando minuciosa, no puede prever todas las posibles eventualidades. Piénsese, p. ej., en el caso de un hijo que haya sacrificado largos años y su propia independencia para salvar y llevar adelante la empresa familiar, mientras que sus hermanos se han entregado a otras profesiones independientes y lucrativas. A falta de equitativas disposiciones testamentarias por parte del padre es fácil adivinar a qué situación de injusticia se llegaría con la sucesión legítima.

En estas situaciones, en cuanto previstas, existe una verdadera obligación en conciencia de hacer t., siendo de suyo esta obligación grave. En todo caso el disponer a tiempo de los bienes propios, además de ser una norma

de sabia administración. es siempre un acto de piedad y de caridad cristiana. *Zac.-Tr.*

BIBL. — F. DEGNI, *La successione testamentaria*, Padova, 1935; A. VERMEERSCH, *Theologiæ moralis principia*, Roma, 1937, p. 512-525; G. A VARCENO y S. A LOIANO, *Institutiones theologiæ moralis*, Torino, 1937, p. 570-614; R. DE RUGGIERO y F. MAROI, *Istituzione di diritto privato*, Milano, 1940, p. 744-784; P. ALLARA, *Il testamento*, Padova, 1941; L. BARASSI, *Le successioni per causa di morte*, Milano, 1947; V. HEYLEN, *Tractatus de iure et iustitia*, Malines, 1950, p. 292-319; E. HONE, *Compendio di teologia morale*, Torino, 1955, p. 320 ss.; M. ARMERO, *Testamentos y particiones*, Madrid, 1951; J. OSSORIO MORALES, *Manual de sucesión testada*, Madrid, 1957.

TESTIGO. — 1. NOCIÓN. - El t. es la persona llamada a juicio para dar fe de alguna cosa. La prueba por medio de testigos se admite en todos los ordenamientos judiciales, sin embargo bajo la guía del juez y según las normas establecidas por los códigos (para el derecho canónico, cfr. cáns. 1754 ss.). Fuera de la confesión en juicio y de la inspección corporal se juzga el medio más común de prueba.

2. TESTIGOS EN EL DERECHO CANÓNICO. - Los testigos están obligados a responder de modo conforme a la verdad al juez que los pregunta según la ley, por justicia legal y por deber de caridad, y también por justicia conmutativa, si alguno es llamado a dar testimonio por oficio.

De esta ley están exentos además de los sacerdotes respecto de las cosas que conocieren en confesión o con ocasión de la confesión, aunque hayan sido liberados de la ley del sigilo sacramental (v.), todos los que no pueden decir más que cosas conocidas por secreto de oficio o por razón del consejo prestado, o que no pueden testimoniar sin ocasionarse a sí mismos o a sus parientes grave daño (infamia, vejaciones, etc.).

La obligación de responder en juicio está sancionada con graves penas, a las cuales quedan sujetos aun aquellos que inducen a los testigos a decir mentiras o callar la verdad (can. 1755).

Pueden ser testigos todos, si no son excluídos expresamente, en todo o en parte por el derecho, por defecto de dotes necesarios, como la ciencia, la prudencia y la voluntad de decir la verdad, etc. (can. 1756).

Se juzgan no idóneos los impúberes y los débiles de mente. Se consideran sospechosos los excomulgados, los perjuros, los infames después de la sentencia declaratoria o condenatoria, los que son de costumbres tan abyectas que no merecen fe, los enemigos públicos de las partes. Se consideran incapaces las partes en la causa o los que hacen las veces de las partes; por motivo del bien público los sacerdotes en aquellas cosas que han conocido en confesión o con ocasión de ella; el cónyuge en la causa de su comparte, el consanguíneo o afín en la causa de un consanguíneo o afín en cualquier grado de línea recta y en el primer grado de la línea colateral, a no ser que se trate de causas que se refieran al estado civil o religioso, si estas noticias no se pueden obtener de otro modo y el bien público exige que se tengan (canon 1757).

Los incapaces son totalmente excluídos; los no idóneos y los sospechosos pueden ser interrogados por decreto del juez, si lo juzga oportuno (generalmente sin juramento); pero su testimonio vale sólo como indicio y adminículo de prueba (can. 1758).

3. CÓMO DEBE OBRAR EL T. - En general, los testigos son presentados por las partes; pueden, sin embargo, ser presentados también por el promotor de justicia, por el defensor del vínculo así como por el juez *ex officio* en las causas de los menores y cada vez que lo exija el bien común. La parte que presentó los testigos puede renunciar a su examen; pero el adversario puede pedir que no obstante esta renuncia se someta a examen al testigo (can. 1759).

El juez debe excluir de oficio los testigos a quienes les esté prohibido presentarse como tales, o que se presenten espontáneamente (esto es, sin ser citados o llamados), con el fin evidente de retardar o falsear la verdad, o cuando sean excesivos en número, inútiles o nocivos al juicio; de otra suerte el juez, podrá escucharles o no, según que lo juzgue oportuno (cáns. 1760; 1762; 1764, § 1). Los testigos pueden ser también excluídos a demanda de la parte adversaria, cuando exista una justa causa para excluirlos. Pero la parte que ha llamado o presentado al t., no puede hacerle excluir, aunque pueda rechazar sus deposiciones (can. 1764, § 2-3). Los testigos deben ser citados conforme a las prescripciones de la ley. El t. citado legalmente debe presentarse en juicio; si es contumaz en presentarse o en responder se le ha de castigar y puede incluso ser condenado a reparar el daño ocasionado a la parte (cánones 1065-1766).

Los testigos antes de dar su testimonio han de emitir el juramento (v.) de decir toda la verdad y sólo la verdad; concluída su deposición pueden a discreción del juez ser requeridos a prestar juramento de verdad de dichos

(de veritate dictorum) y de observar el secreto temporal, hasta que lo hecho y alegado se haga del dominio público, o perpetuo (cánones 1767-1769).

Los testigos deben ser examinados en la misma sede del tribunal, exceptuadas las personas constituídas en las más altas autoridades o afectadas por impedimento físico o muy distantes de la sede del tribunal (can. 1770).

Deben ser examinados sobre determinadas interrogaciones por el juez o por su delegado, y uno por uno, ausentes las partes. El testimonio debe hacerse de viva voz, e inmediatamente debe ser puesto por escrito (cánones 1770-1777).

La anotación de las respuestas debe ser redactada por el notario, el cual debe asistir a todo el examen de los testigos. Esta anotación debe ser después leída al t. mismo con facultad de añadir, corregir, quitar y cambiar, y debe ser firmada por el t., por el juez y por el notario (cáns. 1778-1781).

La publicación de los testimonios consiste en su comunicación a la parte adversaria, para que ésta pueda defenderse. Debe hacerse por decreto del juez cada vez que las partes o los procuradores de las mismas no estuvieren presentes al testimonio. Esto se ha de hacer en tiempo oportuno, cuando haya concluído la presentación de los testigos, a no ser que el juez juzgue necesario diferirlo hasta haber examinado todos los medios de prueba (can. 1782).

Con esta comunicación cesa la facultad de rechazar los testigos, pero pueden ser impugnados tanto el modo de examen como el mismo testimonio. Cesa también la posibilidad de interrogar nuevamente a los testigos sobre los mismos artículos y admitir nuevos testimonios, si no es con mucha cautela y por graves motivos, en las causas que no pasan nunca a cosa juzgada y por gravísimos motivos en las demás causas, evitando todo fraude o peligro de soborno (cáns. 1783-1786).

Los testigos tienen derecho a pedir una compensación por los gastos y una justa indemnización que ha de ser fijada por el juez (cáns. 1787-1788).

4. Valoración de los testimonios. - Los testimonios deben ser examinados y ponderados por el juez, teniendo en cuenta la condición de la persona, la fuente inmediata o mediata, la constancia en la afirmación y el número de los testigos (cáns. 1789-1790).

La deposición de un t. solo no da plena garantía a no ser que sea un t. cualificado, que deponga de cosas conocidas por oficio. Si dos o tres personas, superiores de toda excepción, después de haber dado juramento, afirman con coherencia la misma cosa, por ciencia propia, hacen fe de juicio, a no ser que el juez, en cosa gravísima y por algún indicio, que origine dudas sobre todo lo que ha sido manifestado, juzgue oportuno reforzar la prueba (can. 1791).

5. Los testimonios «septimæ manus». - Los testigos *septimæ manus* (*manus* significa aquí el símbolo de la fe que ha de prestarse en las deposiciones de los testigos, como en el gesto de quien pone la mano sobre el Evangelio) son aquellos que cada parte ha de presentar, esto es, siete una parte y siete otra, elegidos entre parientes, afines, vecinos, conocidos, en las causas de impotencia (v.) o de inconsumación (v. *Matrimonio rato*). Son distintos de los testigos llamados de *scientia* (cáns. 1974-1975).

6. Testigos en las causas de los santos. Para probar la fama de santidad o de martirio (v.) de un Siervo de Dios se puede y se debe recurrir también a la prueba testimonial. En estos casos todos los fieles, excepto el confesor, están obligados, aunque no llamados, a rendir testimonio de todo lo que parezca en contra de una virtud, un milagro o el martirio de los Siervos de Dios (can. 2023). Se han de llamar ante todo como testigos por el promotor de la fe (v.), aunque no sean citados por el postulador de la causa, todos aquellos que tuvieron familiaridad y trato con el Siervo de Dios (can. 2024). Pueden ser también oídos como testigos los consanguíneos, los afines, los familiares y hasta los herejes e infieles (can. 2027, § 1).

7. Testigos en los procesos sumarios. Aun en estos procesos la prueba testimonial no se excluye del todo, aun cuando se reduce. En este caso los testigos deben ser llamados por oficio *(ex officio)* si, a juicio del Ordinario, son necesarios para probar el hecho. Pueden ser presentados también por la parte y pueden ser escuchados por la defensa. Deben ser, sin embargo, alejados cuando el Ordinario, después de pedir consejo a los párrocos consultores o a los examinadores, venga a convencerse de que las partes los han presentado para retardar la causa (can. 2145).

8. Testigos en la ordenación judicial española. - En la misma ordenación judicial española la prueba testimonial tiene gran importancia (cfr. CCE, arts. 1244 ss.; LECE, arts. 637 ss.; LECrE, arts. 410 ss.). En el procedimiento penal ninguno puede sustraerse a la obligación de deponer, salvo las excep-

ciones legales para los parientes próximos, los que están obligados por secreto de oficio, etc. A los testigos se les pide un juramento que es un verdadero juramento religioso y moral. Está sancionado el testimonio falso y el soborno de los testigos, esto es, la inducción al falso testimonio (CPE, artículos 326-333). *Tr.*

9. Pecados de los testigos. - El pecado específico del t. enunciado de una manera general es la reticencia o la alteración de la verdad, a la cual se añade el perjurio, en virtud del juramento prestado. Pueden darse por lo tanto lesiones de las virtudes de la justicia, de la caridad y de la religión y obligaciones de reparación. Para detalles más precisos, v. las voces que se refieren a cada uno de estos pecados: *Mentira, Difamación, Perjurio.* El falso testimonio está condenado expresamente en el Octavo Mandamiento (véase *Decálogo*).

Para los testigos en el matrimonio, v. *Matrimonio (Forma del). Pal.*

BIBL. — G. Leccisi, *La prova testimoniale nel Codice di diritto canonico*, Roma, 1926; P. Vito, *I testimoni nei giudizi*, en *Palestra del clero*, 9 (1930), 466-468; F. Roberti, *De positionibus seu articulis argumentorum*, en *Apollinaris*, 3 (1930), 50-52; D. Whealen, *The value of testimonial evidence in matrimonial procedure*, Washington, 1935; T. J. Mc Nicholas, *The septimæ manus witness*, Washington, 1949.

TIBIEZA. — 1. Naturaleza. - La t. consiste en una falta consentida de fervor en el amor de Dios y consiguientemente de ardor y de solicitud en hacer aquello a que mueve el amor de Dios. No conviene confundir la t. con cierta torpeza en el obrar, debida a un estado de salud débil, ni tampoco con la aridez que puede ser un castigo por culpas precedentes, pero que puede también ser consecuencia de cansancio o una prueba muy saludable mandada por Dios.

Los elementos que integran el estado de t. son: prontitud e intensidad cada vez menor de la voluntad en el cumplimiento de los propios deberes y en hacer el bien, e incuria cada vez mayor en evitar las imperfecciones y los pecados veniales. El tibio no siente ninguna solicitud por las llamadas cosas pequeñas, aunque tengan tanta importancia en nuestra vida y no se esfuerza por conocer y hacer lo que a Dios le es más agradable. En particular el tibio no está atento a las inspiraciones de la gracia, a las cuales se resiste fácilmente; a menudo se deja llevar por pensamientos inútiles, experimenta placer en ellos y no hace casi ningún esfuerzo por alejarlos; fácilmente descuida los ejercicios piadosos; busca las comodidades y la satisfacción propia, y rehuye la mortificación, tanto la interna como la externa; ante la cruz se lamenta o murmura; omite el examen de conciencia y la lucha contra los defectos propios que muy pronto toman ventaja sobre él, no tiene ningún celo por ganar almas para Dios.

2. Efectos. - La t., aun la inicial, es un estado muy funesto (Apoc., 3, 15 ss.). En efecto, la t. es semejante a una enfermedad de consunción, que poco a poco va corroyendo alguno de los órganos vitales, y que insensiblemente conduce a la muerte; a fuerza de concesiones hechas al amor propio, al orgullo y a la sensualidad, en cosas pequeñas, la voluntad enflaquecida llega a ceder aun en cosas más importantes, porque todo va ligado en la vida espiritual; y si no se sale pronto de este estado peligroso se termina pecando gravemente, y es tanto más difícil de reparar la caída, cuanto que se ha ido descendiendo en el abismo sin graves conmociones, casi insensiblemente. La t. además disminuye el valor y el mérito de las acciones aun buenas, porque hechas sin entusiasmo, lleva a descuidar muchas obras meritorias que se habrían podido realizar. La falta de gran prontitud e intensidad en querer y realizar las cosas buenas, aunque no sean obligatorias, es también fácilmente pecaminosa por causa de la pereza o del desprecio. La t., finalmente, llena el alma de amargura.

3. Remedios. - Los medios para vencer la t. son: el tener ante los ojos el fin para el cual hemos sido creados y la brevedad de la vida; avivar la fe y el amor de Dios; estimar grandemente los deberes pequeños y las pequeñas cosas; seguir con generosidad las inspiraciones de la gracia; mortificarse alguna vez todos los días especialmente en lo que deja más que desear; abrir sinceramente el alma al confesor y seguir con energía y constancia sus consejos. *Man.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1934, n. 1270-1280; G. Faber, *Proggresi dell'anima nella vita spirituale*, II, Torino, 1932, p. 408-417; R. Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, págs. 449 ss.; L. Beaudenom, *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección espiritual*, Barcelona, 1945; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg Br., 1932, p. 191-194.

TIEMPO (Cómputo del). — 1. Cómputo. El cómputo del t. tiene gran importancia para el valor y eficacia de los negocios jurídicos.

En el derecho canónico se regula esta materia en los cáns. 32-35.

2. Aplicaciones del CIC. - Presupuesto: *a*) que el t. *natural* es el que transcurre de un momento a otro; el *t. civil*, el que transcurre de un día a otro día; el t. *continuo*, el que no sufre interrupción alguna; el t. *útil* es aquel del que puede uno realmente disponer para el ejercicio o prosecución de un derecho suyo; *b*) que si no se declara expresamente que el t. se ha de tomar como está en el calendario, el año consta de 365 días, el mes de 30, la semana de siete y el día de 24 horas; *c*) que las horas se han de computar según el uso del lugar (se deja además cierta libertad en el cómputo por lo que se refiere a la celebración privada de la Santa Misa, el rezo privado del breviario, la Sagrada Comunión y la ley de la abstinencia y del ayuno); *d*) que en la estipulación de los contratos es preciso atenerse a las prescripciones de la ley civil; el código de derecho canónico establece: 1) si el t. se individualiza (p. ej., en el mes de marzo, el año próximo), es necesario atenerse al calendario; 2) si el tiempo no se individualiza conviene distinguir: *a*) si el término *a quo* no es determinado de algún modo, hay que distinguir varios casos; si dicho término coincide con el comienzo del día se ha de computar el primer día y el t. concluirá al comienzo del último día; en cambio, si no coincide con el comienzo del día no se computa el primer día, pero se computa el último; *b*) si en ese mes falta el día de ese número determinado (p. ej., febrero, donde no hay día 30 ni 31), el t. según los diversos casos concluye al principio o al fin del último día del mes; *c*) si, finalmente, se trata de actos que se han de renovar en un período determinado, el t. concluye al retornar el día en que tuvo comienzo, pero el nuevo acto puede ser puesto durante todo el día. *Fel.*

BIBL. — J. Lacau, *De tempore: dissertatio philosophico-scientifica, juridica*, Torino, 1921; A. Van Hove, *De consuetudine et temporis supputatione*, Mechliniæ-Roma, 1933; G. Bassiello, *T. legale e temporale*, en *Perf. munus*, 16 (1941), 402-404; J. Brys, *De supputatione temporis*, en *Coll brugenses*, 42 (1946), 33-38.

TIEMPO (Uso del). — 1. Naturaleza. - El buen uso del t. requiere ante todo el estado de gracia, ya que las acciones hechas en pecado mortal no tienen ningún valor para la vida eterna; exige además que fuera del t. que se ha de conceder al descanso o al reposo necesarios al cuerpo no se esté ocioso ni ocupado en cosas fútiles.

2. Necesidad. - Nuestra vida aquí abajo es muy breve y no disponemos más que de ella para preparar nuestra eternidad: es por lo tanto de suma importancia hacer un buen uso del tiempo de manera que cada momento de nuestra vida quede escrito en el libro de la vida y produzca ricos frutos para la eternidad. Desperdiciar el t. es siempre cosa muy dañosa y es difícil que no sea pecado por lo menos venial.

3. Medios. - Para usar del mejor modo posible el t. es de grandísima utilidad un reglamento de vida, o sea, una norma fija según la cual se dispone del t.: este reglamento, en efecto, preserva de muchas vacilaciones que hacen perder el tiempo y aleja el peligro de ceder al gusto propio y a los caprichos o a la pereza. La fidelidad a un reglamento de vida fortifica además la voluntad.

El reglamento de vida para servir verdaderamente a su fin debe estar compuesto con gran discreción teniendo en cuenta las fuerzas propias, el ambiente en que se vive y la importancia de las diversas acciones a verificar. Este reglamento debe fijar la hora de levantarse y el tiempo destinado al descanso, el t. y el modo de hacer los ejercicios de piedad y de realizar las acciones requeridas por el estado propio, la hora y duración de las comidas y de las distracciones, dejando sin embargo cierta holgura para poder sustituir una práctica por otra equivalente, que mejor convenga en aquellas circunstancias determinadas e incluso para diferir o abreviar algún punto, cuando la caridad u otra razón sería lo exija, con tal que en otro momento se realice. Los primeros y los últimos momentos del día deben ser consagrados a la oración y a un pequeño examen acerca del día que acaba de pasar. Es también útil fijar durante la jornada ciertos momentos para la oración, p. ej., para el rezo de una parte del rosario. La prudencia sugiere que este reglamento se haga bajo la dirección o consejo del propio director espiritual.

El reglamento de vida debe ser observado sin escrúpulos, pero también con puntualidad y con la intención de agradar a Dios. *Man.*

BIBL. — A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1934, n. 558-572.

TIERRA SANTA. — 1. Palestina. - Palestina tiene en la Sda. Escritura diversos nombres (cfr. I Rey., 13, 19; Ezeq., 7, 2; Gén., 40, 15; Os., 9, 3; Rut, 1, 1; Mat., 2, 20). Pero el nombre más comúnmente usado en la tradición posterior y que ha llegado a nosotros

es el de T. Santa (cfr. Zac., 2, 12; Sab., 12, 3; II Macb., 1, 7). Palestina en sentido bíblico se extiende desde Dan hasta Bersabee (Judit, 20, 1, etc.), desde la entrada de Hamath hasta el torrente de Egipto (I Rey., 8, 65, etc.), esto es, de Tiro a Negueb y entre la costa mediterránea y el Jordán. Su largura es de 230 km.; su anchura desde un mínimo de 37 km. (al Norte) a un máximo de cerca de 150, con una superficie total de unos 25.124 km.².

En el Antiguo Testamento se describe como la tierra donde fluye la miel y la leche, rica en todos los productos (cfr. Deut., 8, 7); mientras que en la mente y en el corazón de los cristianos esta tierra fué llamada Santa porque allí nació Jesucristo, allí vivió y consumó su holocausto por la Redención del mundo. La perífrasis *Stos. Lugares* designa aquellas localidades de Palestina que fueron ilustradas por un dicho, un hecho o un milagro obrado allí por Jesucristo. Este espacio de tierra fué objeto de veneración y al mismo tiempo de grandes luchas en el correr de los siglos: recuérdense tan sólo las Cruzadas. Pero mientras que las potencias cristianas se sentían cada vez más incapaces de liberar Palestina del yugo de los infieles hubo religiosos que con generoso entusiasmo tomaron sobre sus hombros el protectorado de los Santos Lugares. Con audacia impulsada de caridad S. Francisco de Asís en 1219 iniciaba aquellas misiones entre los infieles que habían de producir una de las glorias más luminosas de la orden franciscana y de Italia. Cuando en 1291 con la caída de Acre se cerró la última guerra santa y los cristianos partieron de Palestina, un puñado de Padres franciscanos quedaron junto al Sto. Sepulcro encargándose del protectorado de los Lugares Santos en nombre de toda la cristiandad. La obra de los Franciscanos hizo posible la sucesión ininterrumpida de peregrinaciones durante la Edad Media, abriendo hospitales y refugios para recoger a los peregrinos, ofreciendo religiosos para guiarlos, defenderlos, confortarlos, y ejercer sobre ellos un verdadero protectorado.

2. Custodia del Sto. Sepulcro. - La Custodia del Sto. Sepulcro y la de T. Santa después de 1291 se convirtió en una verdadera potencia representando a un Estado dentro del Estado. Ella creó los Caballeros del Sto. Sepulcro, dió licencia a los capitanes de las naves mercantes para enarbolar en sus mástiles el estandarte de T. Santa (cinco cruces rojas en campo blanco), tuvo en las principales ciudades de Europa comisarios propios, los cuales no sólo promovían y controlaban la recogida de limosnas destinadas a los Lugares Santos, sino que representaban ante las potencias la orden de los Menores y tutelaban los intereses y derechos de los religiosos y fieles latinos en las tierras de ultramar.

Las naciones católicas compitieron en secundarse y proteger la obra de la Custodia, interviniendo por medio de sus embajadores y a veces incluso por medio de enviados especiales ante el Sultán. En esta obra de protección corresponde el primer puesto, además de la Sta. Sede, a los Estados italianos, a los reyes de Nápoles, Roberto y Sancha (siglo XIV), los cuales después de difíciles negociaciones y con muchos gastos obtuvieron para los Frailes menores el Cenáculo, el derecho a oficiar en el Sto. Sepulcro y a tener un apreciable espacio dentro del recinto del Santuario.

3. Gobierno de la custodia de T. Santa. La Custodia de los Lugares Santos fué puesta por Clemente VI bajo la dependencia del Guardián de Monte Sión, nombrado más tarde Provincial de toda la Siria. Desde 1434 el nombramiento de este Provincial lo hace el Capítulo general o el Ministro general asistido por su Definitorio o Consejo y la elección ha de ser aprobada también por la Sta. Sede, ya que el mismo Provincial es también Prefecto de las Misiones Franciscanas en Oriente. El gobierno de la Custodia es ejercido por un Consejo o Discretorio, cuyo jefe o Custodio tiene derecho a las insignias episcopales, lleva el título de Custodio de T. Santa y es siempre un italiano; el Vicario y el Procurador son siempre, respectivamente, un francés y un español; los demás, cinco miembros pertenecen a diversas nacionalidades europeas.

La obra de T. Santa convertida así en una institución de la cristiandad particularmente en los Estados, especialmente europeos, organizó los medios de ayuda patrimonial por medio de los llamados Comisarios de T. Santa, esto es, de religiosos Franciscanos encargados de recoger las limosnas necesarias a los fines de la custodia de los Stos. Lugares, como son los hospitales y refugios para peregrinos, las escuelas, el mantenimiento de los santuarios, etc.

4. Custodia de T. Santa y Sta. Sede. - La Sta. Sede ha tenido siempre gran interés por la Custodia de los Lugares Santos y en todos los siglos ha cuidado de que esta obra fuese conocida y asistida por el pueblo fiel.

Sin remontarnos muy atrás en la historia recordemos: 1) Inocencio X por el Breve de 19 septiembre 1645 ordenó que al menos dos veces al año (Adviento y Cuaresma), se hiciese en todas partes la colecta para las necesidades de los monumentos de T. Santa; 2) Benedicto XIV, por el Breve de 20 agosto 1743, ordenaba que esta colecta se hiciese en todas las iglesias y parroquias cuatro veces al año; 3) Pío VI, el 31 de julio de 1778, recordaba nuevamente la obligación de esta colecta en favor de las grandes necesidades de los Santos Lugares. Lo mismo hicieron los Sumos Pontífices posteriores, como Pío IX, León XIII, S. Pío X. Finalmente, Benedicto XV, el 4 octubre 1919, en el centenario de la Custodia de T. Santa, prescribía a los Obispos, Arzobispos y Ordinarios de todo el mundo que en virtud de santa obediencia hicieran que en toda iglesia parroquial, por lo menos una vez al año, el Viernes Santo, o en otro día que juzgaren más oportuno, se presentasen a la caridad de los fieles las necesidades de los Lugares Santos.

El S. P. Pío XII, en su Encíclica *Redemptoris nostri* de 15 abril 1949, hizo un nuevo y emocionado llamamiento al corazón de todos los fieles.

Para que la obra de T. Santa fuese más acepta al corazón de todos los fieles, el Sumo Pontífice León XIII, por Decr. de 26 junio 1894, concedió a los piadosos bienhechores de esta obra, además de la participación de todos los beneficios espirituales de los PP. Franciscanos y de los fieles que visitan los Stos. Lugares, las siguientes indulgencias plenarias aplicables a los difuntos: *a*) el 25 de diciembre; el día de Pascua de Resurrección; *b*) *in articulo mortis*; *c*) y para los celadores también el 1 de enero y 15 de agosto.

5. Obra Pía de Jerusalén en España. - En 1772 Carlos III se declaró patrono de los Santos Lugares como heredero de los derechos de los reyes de Nápoles, D.ª Sancha de Aragón y Roberto de Anjou, en quienes recayó en el s. XIV el reino de Jerusalén. A este fin estableció la Obra Pía que ha subsistido sin interrupción hasta nuestros días, incluso en los períodos calamitosos para la Iglesia de las dos repúblicas. Además de la iglesia de S. Francisco el Grande de Madrid, construída a expensas de la Obra Pía, y de atender a las necesidades de los seminarios para misioneros franciscanos de T. Santa en Santiago y Chipiona, subvenciona las misiones de Marruecos, los establecimientos misionales españoles en T. Santa y algunas otras obras benéficas en Argel, Constantinopla y Chipre. La Obra Pía en la actualidad es una institución autónoma con personalidad jurídica y patrimonio propio, dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores.

6. Concepción jurídica actual de los Santos Lugares. - Una resolución de la asamblea de la ONU de 29 noviembre 1947 dividió la Palestina entre árabes y judíos y creó la ciudad internacional de Jerusalén, disponiendo la internacionalización de los Lugares Santos, además de Jerusalén. El 29 diciembre 1949 la ONU reafirmaba su intención y el 4 abril 1950 era aprobado por el Consejo para la administración fiduciaria de las Naciones Unidas el Nuevo Estatuto para la ciudad de Jerusalén. El proyecto ha encontrado hasta el presente la hostilidad tanto de Israel como de Jordania.

Por lo que se refiere a los Santos Lugares en particular, los santuarios participados con otros ritos no católicos son tres: el Sto. Sepulcro, la Natividad de Belén y la tumba de la Virgen en el Valle de Josafat. A éstos se ha de agregar el Cenáculo, en que tienen parte los hebreos. *Tar.*

BIBL. — F. Lampertico, *Il protettorato in Oriente*, Torino, 1913; P. Baldi, *La custodia di T. Santa*, 1918; íd., *Nei Luoghi Santi*, Firenze, 1912; A. Giannini, *La questione dei Luoghi Santi*, Napoli, 1925; Unione cattolica italiana, *La custodia francescana di T. Santa*, Roma, 1925; P. A. Grassi, *Contributo a la soluzione della questione dei Luoghi Santi*, Jerusalén, 1935; F. G. C. Guzzo, *Il libro d'oro dei francescani di T. Santa*, Venezia, 1939; G. Zanella, *Memoriale sui Luoghi Santi presentato dell'Ordine dei Frati Minori*, Roma, 1945; S. Eiján, *Documentos relativos a la Obra Pía española de los Santos Lugares de Palestina*, Santiago, 1939; íd., *Hispanidad en Tierra Santa*, Madrid, 1943.

TIMIDEZ. — 1. Naturaleza. - La t. consiste en temer lo que no se debe temer o en temer más de lo que se debe, donde y cuando no se debe. Si por excesivo temor se deja de cumplir con un deber la t. toma el nombre de ignavia.

2. Moralidad. - La t. es un pecado por defecto contra la fortaleza. Es culpa mortal cuando hace que se descuide un deber grave y cuando crea un peligro grave de faltar a tal deber.

3. Consejos prácticos. - El temor a los juicios desfavorables o a las burlas, o sea, el respeto humano, no debe hacernos descuidar nunca nuestros deberes, como tampoco el temor de disgustar a los amigos o ser víctima de alguna injuria u otra injusticia. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, vol. III, Torino, 1911, p. 273-289; vol. X, Torino, 1938, p. 161-171; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 415-417.

TIPÓGRAFO. — 1. NOCIÓN. - La profesión del t. ha sido objeto frecuentemente de discusiones en la moral casuística en cuanto que en su ejercicio puede ofrecer fácilmente casos complejos de cooperación al mal ajeno, esto es, en la confección de libros e impresos malos y peligrosos para la fe y las buenas costumbres (v. también *Lecturas*).

2. MORALIDAD DEL T. - En general, en esta materia se han de aplicar las reglas de la cooperación al mal (v. *Cooperación*) según que el trabajo del t. sea una participación formal o material, remota o próxima al acto ilícito. En especial sería cooperación formal y por lo tanto en ningún caso lícito, trabajar como t. en un establecimiento erigido o destinado exclusiva o casi exclusivamente a la impresión de libros nocivos (p. ej., prensa pornográfica), siendo la misma institución esencialmente inmoral. En cambio, trabajar en un establecimiento donde entre libros buenos e indiferentes se imprimen también libros malos, significa cooperación formal solamente si se toma parte de una manera integrante en la confección de un libro objetiva y absolutamente nocivo. El trabajo accesorio (p. ej., limpiar las máquinas, ordenar los folios, etc.) es siempre cooperación material y puede ser lícito por razones proporcionadas (v. también *Prensa*). *Dam.*

BIBL. — A. VERMEERSCH, *Theol. moralis principia*, II, Roma, 1937, n. 136.

TIRANÍA. — 1. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL TÉRMINO. - Los griegos llamaban *tirano* al que, aprovechando el desorden de una ciudad, tomaba en sus manos el poder, sustituyendo en su gobierno a las asambleas populares; estos tiranos tenían también una función benéfica en cuanto que restauraban el orden y detenían la acción de los partidos que con una ciega lucha fratricida terminaban causando la destrucción de la ciudad. Pero aquella función benéfica inicial iba seguida a menudo del abuso del poder al cual difícilmente se sustrae el que tiene en sus manos un poder sin control. Así la palabra tirano fué tomando gradualmente un mal sentido, esto es, el de déspota, que ejercita el gobierno no en ventaja de los gobernados, sino sólo por saciar sus ansias de reino y de prepotencia.

2. ACEPCIÓN ACTUAL Y VALORACIÓN MORAL. Se dice t. toda forma de abuso cometido por el que tiene en sus manos el poder legal, y que se sirve precisamente de él para conculcar los derechos naturales y civiles de los ciudadanos. El acto tiránico implica por lo tanto dos elementos: la posesión del poder legal y el uso del mismo dirigido contra el fin propio de todo poder que es el bien común del pueblo.

3. RESISTENCIA A LA T. - Muchos teólogos, en especial los medievales, juzgaron que era lícita, más aún, meritoria la acción del que para liberar a su patria mata a un usurpador cuando no hay ningún poder más alto que esté en condiciones de pronunciar su condenación. Hoy mismo se juzga comúnmente que puede oponerse resistencia pasiva a las leyes injustas de un tirano; más aún, que en tal caso se puede rechazar su ejecución incluso por medio de la fuerza suponiendo que exista fundada esperanza de tener éxito y que el bien común no sufra mayor daño a causa de esta resistencia activa que por la opresión del tirano. Hay también autores modernos que sostienen que en necesidad pública extrema, agotados todos los medios legales, es lícita la deposición del tirano y el cambio de gobierno (v. también *Revolución*). *Boz.*

BIBL. — V. CATHREIN, *Filosofia morale*, II, Firenze, 1920, p. 736-744; E. EMERTON, *Humanismus and tyranny*, Cambridge, 1925; F. ERCOLE, *Da Bartolo all'Althusio*, Firenze, 1932; A. PASA, *Un grande teorico della politica nella Spagna del sec. XVI: il gesuita Giov. Mariana*, Napoli, 1939; G. GIACON, *La seconda scolastica*, vol. III, *I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, Milano, 1950.

TIROIDES. — 1. DATOS DE ANATOMÍA Y DE FISIOLOGÍA. - El t. es una voluminosa glándula endocrina (v. *Endocrinología*) que tiene la forma de una media luna, cóncava por encima, constituída por dos lóbulos unidos por medio de un istmo transversal. Está situada en el cuello ante la tráquea y tiene un peso medio de unos veinte grs., pero está sujeto a fuertes variaciones individuales. Tiene constitución lobular y cada lóbulo muestra al examen microscópico numerosísimos espacios cerrados — o folículos — que contienen una sustancia homogénea, rica en yodo, denominada coloide tiroideo, secretada por las células epiteliales que forman la pared de los folículos. De las hormonas tiroideas, mezcladas en parte al coloide, y que en mayor parte descargan directamente en la riquísima red vasal que riega la glándula, la más importante es la tiroidina.

El t. ejercita principalmente una fuerte acción estimuladora en la morfogénesis del organismo, esto es, en su evolución morfológica, en el desarrollo de la vida de relación, de la afectividad y de la inteligencia.

En el desarrollo de estas numerosas actividades el t. obra estimulando el ortosimpático (v. *Sistema nervioso vegetativo*), y funciona en relación con la glándula medular, la suprarrenal, la prehipófisis, el testículo y las paratiroides; ejercita una acción antagonística frente al páncreas endocrino, la posthipófisis, el timo, la corteza suprarrenal y en parte el ovario.

2. Síndromes tiroideos. - Suelen dividirse en dos grandes categorías: hipertiroidismo e hipotiroidismo según que la enfermedad dependa de un exceso o de un defecto de secreción del t. En realidad convendría hablar para ciertos síndromes hipertiroideos también de distiroidismo, ya que además del aumento de secreción de las hormonas tiroideas, se verifica también a veces una alteración cualitativa de las mismas, a la cual se han de atribuir en su mayor parte los casos más graves de hipertiroidismo que toman el nombre de morbo o enfermedad de Basedow.

a) *Hipertiroidismo.* - En el *hipertiroidismo simple* se observa aumento de la respiración interna de todos los tejidos, de las oxidaciones, del metabolismo basal: de aquí el aumento en el apetito y a pesar de él enflaquecimiento; fáciles elevaciones de la temperatura; piel húmeda, fácil a la sudoración; intolerancia del calor; aumento de la diuresis; excitación aumentada del ortosimpático con taquicardia sobre todo emotiva. Además: hipocalcemia con hiperexcitabilidad neuromuscular; elevación de la presión sistólica y reducción de la diastólica, de donde aumento de la presión diferencial; taquicinesia con agilidad motoria, pero también con fácil agotabilidad. Morfológicamente: esbeltez elegante con trazos faciales atrayentes, ojos grandes, cabellos abundantes y lúcidos, buena dentadura, etc. Psíquicamente velocidad de los procesos del pensamiento con tendencia a la creatividad imaginativa, con hiperemotividad y con gran labilidad del humor.

El *morbo de Basedow* o enfermedad de *Flajani-Graves-Basedow* (llamada así por el nombre de los tres médicos que en diversas épocas la señalaron y describieron con mayor exactitud) es un hipertiroidismo atípico, tóxico o metaplástico —el llamado *distiroidismo*— causado principalmente por la entrada en circulación y demasiada secreción tiroidea, insuficientemente elaborada. El morbo de Basedow suele nacer en un terreno de constitucional hipertiroidismo, por efecto de traumas emotivos intensos o repetidos, o después de infecciones que obran sobre el t., determinando su hipersecreción metaplástica antes señalada. Los principales fenómenos que caracterizan clínicamente esta grave enfermedad son exoftalmía, paperas, tremor, taquicardia intensa, ansia y enflaquecimiento progresivo con una labilidad timopsíquica acentuadísima y fáciles descargas emotivoimpulsivas.

Mucho más frecuentes son los casos del llamado hipertiroidismo oligosintomático, en el que pueden verificarse aisladamente disfunciones cardíacas (cardioeretismo emotivo, extrasístoles, crisis seudoanginosas, etc.), o también gastrointestinales (dispepsia caprichosa, crisis de vómitos, de diarrea, etc.), o nerviosas (hiperexcitabilidad, alternativas inmotivadas del humor, emotividad anormal, etcétera), o metabólicas (enflaquecimiento progresivo).

b) *Hipotiroidismo.* La sintomatología clínica derivada de insuficiencia tiroidea se describe en la voz *Cretinismo*, donde se insiste sobre todo, dada la importancia de sus reflejos morales, en los síntomas psicodeficitarios que caracterizan esta insuficiencia. Queremos añadir aquí que estos hipotiroidismos —cuando se manifiestan en la edad adulta— suelen tener una base constitucional, sobre la cual más fácilmente se implanta un manifiesto cuadro mixedematoso a causa de diversas enfermedades infecciosas, de grave hiponutrición, o también durante o después de la menopausia de mujeres pluríparas (lo cual autoriza a señalar una patogénesis de insuficiencia pluriglandular, tiroidea e hipofisaria, dadas las correlaciones entre estas dos glándulas endocrinas y que los repetidos embarazos pueden ocasionar un agotamiento, un consumo excesivo de hormonas tiroideas y sobre todo prehipofisarias).

3. Datos de terapia. - En las formas hipertiroideas —probablemente favorecidas por la vida agitada y psicotraumatizante de nuestra época— se indican según la mayor o menor gravedad del síndrome: la parcial reserción quirúrgica de la glándula, su radioterapia inhibidora y —en los casos más ligeros— la cura con la diyododotirosina, con los tiouracílicos, con tártaro de ergotamina y en la mujer con preparados ováricos. Los sedativos, el reposo en altura y la alimentación rica en grasas y en hidratos de carbono y pobre en

proteinas animales integran eficazmente el tratamiento.

En los síndromes hipotiroideos se recurrirá con gran ventaja a la tiroidina, al yodo y a una dieta rica en proteínas.

4. Notas morales. - La experiencia clinica enseña que muchos individuos caprichosos, inestables, intranquilos, inclinados con singular facilidad a la excitación y a la depresión no son tales por mal carácter o por inadecuada educación, sino enfermos de hipertiroidismo, de la variedad de hipertiroidismo oligosintomática que interesa principalmente el sistema nervioso. El fenómeno se manifiesta sobre todo en el sexo femenino y se le ha de tener en cuenta tanto para justificar las pequeñas, aunque no siempre innocuas, faltas de estos sujetos, como para curarlos eficazmente mediante un tratamiento antitiroideo.

Conviene conocer además que como resulta de las estadísticas de la antropología criminal (Landogna, Vidoni, Di Tullio, etc.), en tanto que en los delincuentes contra la persona (violencias, homicidios y similares) prevalecen los individuos megalosplácnicos con notas hiperpituitarias y sobre todo hipersuprarrenálicas (v. *Suprarrenales*), en los ladrones y estafadores prevalece la constitución microsplácnicahipertiroidea. Esta constitución prevalece igualmente en los delincuentes ocasionales impulsivos: evidentemente por las características psicopatológicas —citadas anteriormente— de ligereza, volubilidad, fácil emotividad, impulsividad reactiva, etc., que distinguen a los hipertiroideos. A lo cual se ha de agregar —para el sexo femenino— que tanto la belleza de la línea como el hipoovarismo concomitante al hipertiroidismo pueden concurrir a alejar a la mujer de la maternidad y por lo tanto de las honestas fatigas del hogar doméstico.

Debemos precisar de todos modos —a propósito de estas relaciones entre constitución y criminalidad— que, como nota oportunamente Fambri, «la constitución no representa una fatalidad ineluctable, sino más bien una condición potencial favorable a la insurgencia del fenómeno criminalidad»; condición que De Sanctis definía *delinquibilidad* (véase *Delincuencia*). Para los aspectos ético-jurídicos concernientes a los síndromes hipotiroideos, v. la voz *Cretinismo*. *Riz.*

BIBL. — E. Fambri, *La criminalità*, en el vol. II del *Trattato di medicina sociale* de C. Coruzzi y F. Travagli, Milano, 1938; N. Pende, *Lezioni di patologia medica funzionale*, Roma, 1949; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 55, 60 ss.; S. De Candia, *L'ipertiroidismo oligosintomatico*, en *Gazzeta sanitaria*, febrero (1951).

TÍTULO DE CRÉDITO. — 1. Diversas acepciones. - En su más amplia acepción indica todo documento o letra representativa de un derecho de crédito. En su origen estos documentos podían servir solamente a aquellos a los cuales eran destinados. Después (s. xv) se pensó en hacerlos negociables con una breve declaración puesta en el dorso. Más tarde se dió un nuevo paso suprimiendo la firma y creando títulos de crédito que pueden ser transmitidos de mano en mano como moneda (títulos y billetes al portador). De este modo el acreedor, si quiere recuperar su capital tiene a la mano un medio muy sencillo, el de vender o negociar el titulo correspondiente a su crédito.

2. Noción. - Independientemente del papel moneda (emitido por los Bancos de Emisión), de las letras representativas de créditos particulares o de entidades que ejercen el comercio en general, de los cheques bancarios, representativos de créditos de particulares o de entidades para con instituciones de crédito, por los fondos depositados en ellos, la acepción común de t. de crédito se aplica a las láminas emitidas por el Estado por las deudas del mismo para con los ciudadanos (deuda pública) y a las acciones u obligaciones emitidas por sociedades por los débitos contraidos para con sus socios o terceros (para la constitución de los capitales y de las finanzas necesarias para el ejercicio de las actividades sociales).

3. Las acciones. - Las acciones son una parte alícuota del capital social de una sociedad anónima o por acciones. La palabra acciones indica además de la fracción del capital social el documento que comprueba la cualidad de accionista y los derechos que de aquí se derivan. Las acciones pueden ser nominales o al portador. Tienen un valor nominal y un valor representado por el precio corriente de adquisición o venta, determinado por la demanda y la oferta en relación con el valor intrínseco (consistencia patrimonial de la empresa, reservas, dividendos) o por motivos de especulación. Las acciones pueden ser ordinarias o privilegiadas (que confieren al poseedor un privilegio sobre la distribución de las utilidades o el reembolso del capital con absoluta prioridad sobre los accionistas ordinarios).

4. Las obligaciones. - Son una parte alícuota de un préstamo contraído por una sociedad y representan también el documento que comprueba los derechos de su poseedor.

La sociedad emisora se compromete a entregar un interés anual determinado y a reembolsar el valor de las obligaciones en un determinado período de tiempo. Muchas veces las obligaciones están garantizadas por la hipoteca sobre el patrimonio de la sociedad emisora.

6. Valor de los títulos. - En la compraventa de los títulos de crédito el valor de los mismos lo determinan diversos factores. En primer lugar un factor intrínseco, inherente a la naturaleza jurídica misma del título, esto es, el grado de probabilidad que ofrece de ser transformado en el futuro en riqueza real y efectiva, teniendo en cuenta las circunstancias económicosociales del momento en que sucede el contrato.

Este valor, que puede decirse normal, oscila por causas extrínsecas, debidas a la demanda y oferta, las cuales determinan el valor corriente. La buena y prudente gestión financiera del Estado determina el valor normal de los títulos de la deuda pública, pero en el mismo influyen otros motivos que determinan su mayor o menor demanda. El mercado de valores es sensibilísimo y se basa en la confianza que puede ser removida o alimentada frecuentemente de una manera artificiosa por maniobras más o menos lícitas con objeto de lucro o de acaparamiento de títulos por parte de particulares o de grupos financieros para apoderarse de determinadas empresas.

El CPE castiga a los que falsifican títulos al portador o sus cupones, cuya emisión hubiere sido autorizada por la ley, a los que los introducen en el territorio nacional, a los que los ponen en circulación, a los que falsifican títulos al portador extranjeros, etc. (arts. 291 ss.). Sanciona igualmente a los que esparciendo falsos rumores o usando de cualquier otro artificio consiguieren alterar los precios naturales que resultarían de la libre concurrencia de mercancías, acciones, rentas públicas o privadas, o cualesquiera otras cosas que fueren objeto de contratación (artículo 540). *Tr.*

Existe toda una legislación especial sobre las bolsas que tiende a eliminar la especulación artificiosa sobre los títulos de crédito y a disciplinar la profesión de los agentes de cambio. *Bau.*

BIBL. — G. Toniolo, *Economia sociale, La circolazione*, Firenze, 1921, p. 251-52; A. de Pietri-Tonelli, *La borsa, l'ambiente, le operazioni, la teoria, la regolamentazione*, Milano, 1928; Ch. Gide, *Cours d'économie politique*, París, 1930; G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia, 1935, p. 263-64.

TÍTULO DE LA ORDENACIÓN SAGRADA.

1. Noción. - Con el nombre de t. de la ordenación sagrada se entiende en el derecho canónico una garantía económica prestada para el mantenimiento del clérigo, a fin de que no se vea obligado a ejercer oficios indecorosos o a darse a la mendicidad. Por esta razón el título debe ser seguro para toda la vida del ordenando y suficiente para un mantenimiento decoroso (cán. 979). El título es necesario para los órdenes sagrados o mayores (no para los menores), de manera que sin este título ninguno puede ser lícitamente promovido a los órdenes sagrados (can. 974, § 1, n. 7) y el Obispo que sin indulto apostólico procediese conscientemente en semejante ordenación quedaría suspenso por un año de la facultad de conferir los órdenes (can. 2373, n. 3), además de quedar obligado él y sus sucesores a proveer al mantenimiento del ordenado mientras éste no haya encontrado otra forma de mantenimiento (can. 980, § 2-3). El que pierde el título debe proveerse de otro, excepto en el caso de que a juicio del Ordinario su mantenimiento quede asegurado de otra manera (can. 980, § 1).

2. Historia. - Las normas del CIC sobre el título son el resultado de una larga evolución histórica. En los primeros siglos se ordenaban solamente los clérigos que eran necesarios para el servicio de cada iglesia. La iglesia en que el ordenado prestaba su servicio proveía al mantenimiento del mismo de su propio patrimonio. Como las iglesias se llamaban entonces títulos *(titulus)*, se decía que el clérigo se ordenaba para este o el otro título, *ad titulum Clementis*, esto es, para la iglesia (título) de San Clemente. Esto explica cómo con el tiempo la palabra *titulus* se usó, al menos en materia de ordenación, más propiamente para un determinado oficio de la iglesia, para desempeñar el cual se ordenaba el clérigo, y servía de mantenimiento aquella parte del patrimonio eclesiástico que se destinaba a este oficio, la parte que se llamó más tarde *beneficium*, esto es, beneficio (v.). Así el *beneficium* se convirtió en título de ordenación ordinario y necesario. Solamente el que tenía un título, esto es, un beneficio eclesiástico, podía ser ordenado, mientras que las ordenaciones sin título (llamadas ordenaciones absolutas) eran severamente prohibidas (Conc. Calcedonense, a. 451; cfr. c. 1, D. 70). Pero la prohibición dejó de observarse con frecuencia y en el s. x los clérigos vagos y acéfalos fueron nu-

merosos con graves inconvenientes en la Iglesia. Por esta razón el tercer Concilio Lateranense (a. 1179) renovó la prohibición y además ordenó que ningún diácono o sacerdote (a partir de Inocencio III se extendió esta disposición también a los subdiáconos; cfr. X, 3, 5, 16) pudiese ser ordenado sin título, esto es, sin beneficio, y que el Obispo que hubiese ordenado a alguno contra esta prohibición debiera proveer con su propio patrimonio al sostén del ordenado, excepto en el caso de que el ordenado pudiese vivir con su propio patrimonio y con la herencia paterna (X, 3, 5, 4). Esta excepción sin embargo fué, se puede decir, el origen de un nuevo título, esto es, del llamado *titulus patrimonii*, esto es, del título de patrimonio (X, 3, 5, 23), al cual se añadió después el *titulus pensionis*, esto es, el título de pensión, ambos aprobados, con ciertas restricciones, por el Concilio de Trento (sesión XXI, *De ref.*, cap. 2). Después del Concilio de Trento se introdujeron el *titulus missionis*, esto es, el título de misión, y recientemente el *titulus servitii diœcesis*, el título de servicio a la diócesis. Los regulares se ordenaban ya desde el tiempo del Concilio Calcedonense (451) *ad titulum monasterii, professionis, paupertatis*, esto es, a título del monasterio, de la profesión religiosa, de la pobreza, mientras que para los demás religiosos valían, según la Const. de Pío V *Romanus Pontifex* (14 octubre 1568), las mismas normas que para el clero secular.

3. DERECHO VIGENTE. - El CIC reconoce los siguientes títulos de ordenación:

A) Para el clero secular:

a) El título ordinario sigue siendo el título beneficial *(titulus beneficii)*; pero prácticamente se aplica rara vez, ya que el número de beneficios eclesiásticos adecuados no es suficiente.

b) Faltando el título beneficial fué admitido el título patrimonial *(titulus patrimonii)*, constituído por el propio patrimonio privado y el título de pensión *(titulus pensionis)*, consistente en el derecho a créditos contra terceros (persona física o jurídica, eclesiástica o civil). Al Ordinario corresponde establecer, según las exigencias de los tiempos y de los lugares la cantidad del patrimonio de la pensión y las garantías necesarias, a fin de que el título asegure una renta segura para toda la vida y suficiente para un decoroso mantenimiento del ordenado (can. 979, § 2).

c) Si el ordenando no tiene ni el título beneficial, ni el título de patrimonio o pensión el CIC admite como títulos subsidiarios (suplementarios) el título de servicio diocesano *(titulus servitii diœcesis)* y en los territorios sujetos a la Sda. Congr. de Propaganda Fide, el título de misión *(titulus missionis)*. El primero consiste en el servicio en una diócesis, el otro en el servicio en las misiones. El ordenando se ha de obligar bajo juramento a dedicarse perpetuamente a este servicio bajo la autoridad del Competente Ordinario, y el Ordinario está obligado a proveer al sostenimiento del sacerdote ordenado, confiriéndole un beneficio o un oficio o un subsidio (can. 981).

d) En Alemania está admitido por derecho particular el título de la mesa *(titulus mensæ)*, en uso ya en el s. XV, que consiste en la obligación jurídica de una persona (física o jurídica, frecuentemente el príncipe o el Estado) de cuidar del mantenimiento del ordenado, si éste no puede proveerse por sí mismo.

Para suplir las deficiencias de este título (y también de los otros títulos) en algunos países se han constituído recientemente instituciones especiales mutualistas a las cuales deben pertenecer los sacerdotes, pagando una tarifa determinada y de las cuales reciben un subsidio en caso de necesidad. En España fundó D. Vicente Mayor la Mutual del Clero en 1942 como ampliación de la Congregación de S. Pedro de los Naturales, fundada para los sacerdotes de Madrid en 1619 por el Lic. Jerónimo de Quintana, que hoy se extiende a todas las diócesis españolas y ha servido de modelo para otras similares en el extranjero. Los servicios que presta a sus miembros son: pensiones de vejez, enfermedad, operaciones quirúrgicas, estancia en su Hospital de Madrid y en los Sanatorios de provincias concertados, seguros de accidentes a los propietarios de autos o motos, ayudas a familiares de sacerdotes, cooperativa, etc. Publica la revista *Resurrexit*.

B) Para el clero regular:

a) para los religiosos con votos perpetuos la comunidad religiosa debe proveer a su mantenimiento, y el título se llama para los regulares de votos solemnes de pobreza o de profesión religiosa *(titulus paupertatis seu professionis religiosæ)*, para los religiosos con votos simples, título de la mesa común, de la Congregación *(titulus mensæ communis, Congregationis)* o similares;

b) para los demás religiosos valen las normas del clero secular. *Led.*

BIBL. — B. SANTACHIARA, *Il «titulus patrimonii» nella storia e nel diritto*, Alatri, 1909; H. NEUFELD, *Der Tischtitel*, Erlangen, 1929; V. FUCHS, *Der Ordina-*

tionstitel von seiner Entstehung bis auf Innocenz III, Bonn, 1930; BUONOCUORE, *Il titulus canonicus. Storia e teoria*, Napoli, 1933; J. WEIER, *Der Kanonische Weihetitel*, Köln, 1936; E. MIRANDA, *De titulo missionis*, Betsuadere, 1948.

TÍTULOS Y HONORIFICENCIAS. — 1. NOCIONES GENERALES Y NOTICIAS HISTÓRICAS. El título *(titulus honorarius, dignitas)* es un término genérico, significativo de dignidad, grado, oficio. La honorificencia es un signo eterno de distinción, como título de benemerencia, al cual generalmente corresponde la condecoración, como signo material representativo de distinción personal por el mérito, valor, virtud o en recuerdo histórico de un hecho realizado o sucedido.

La pasión de los t. y honorificencias es tan antigua como la humanidad y los gobiernos se ven ayudados con frecuencia en gran manera por este medio para ganarse adeptos. En la Grecia antigua ciertos conceptos honoríficos derivados de alguna virtud física o moral fueron unidos a los nombres propios; mientras que en Roma donde el nombre de familia se transmitía cuidadosamente, los t. y honorificencias fueron dados a los grandes ciudadanos como premio por acciones heroicas o utilísimas a la patria. Así existieron las diversas especies de coronas como la *triumphalis*, la *civica*, la *muralis*, la *navalis*, etc., unidas también a títulos específicos, como Escipión el Africano, etc.

El bajo Imperio, y sobre todo el feudalismo, se mostró pródigo en títulos de todas clases y nacieron las denominaciones de duque, marqués, conde, barón, etc. Después, y a medida que el poder de los vasallos disminuía al acentuarse el absolutismo regio, la sed de títulos honoríficos por parte de la nobleza o de los aspirantes a la nobleza fué aumentando constantemente.

Todos los t. y honorificencias se consideran como ornamento social que implica el derecho a exhibir externamente collares, placas, cruces, fajas, cintas y otros distintivos que tienen el carácter de sociabilidad y seriedad. Este carácter de seriedad lo reclama la naturaleza misma del título y de la honorificencia.

2. T. Y HONORIFICENCIAS CIVILES. — Tantos y tan diversos son en la historia los t. y honorificencias que sería excesivo para nuestro fin numerarlos o clasificarlos a todos y cada uno. Los mismos autores de heráldica se pierden en esta materia y no siempre están de acuerdo en la clasificación histórica y específica. Los títulos en general nacieron de hechos de armas, surgiendo así en la Edad Media la *caballería*, que se dividía después en caballería *natural* (hereditaria, familiar, o determinada a un lugar); en caballería *adquirida* por actos extraordinarios; en caballería *honoraria* concedida por el príncipe por méritos particulares. La honoraria fué dividida después en *civil* o *cristiana*, según el fin por el cual se concedía o ejercitaba. Así se tuvo una caballería regular o religiosa que comprendía las órdenes ecuestres militares, en las cuales los caballeros formaban como una sociedad, una comunidad, una asociación con profesión particular de votos.

Como las órdenes militares que gradualmente terminaron por venir a parar a manos de las dinastías reinantes requerían la prueba de la nobleza de sus miembros, surgió la distinción entre órdenes *militares*, órdenes *cortesanas* y órdenes de *mérito*, accesibles estas últimas a todos.

Hoy civilmente tenemos las órdenes *civiles*, de *mérito* y *ecuestres*. Por lo cual las condecoraciones modernas (o insignias exteriores) se suelen sistematizar por los escritores en dos grandes categorías, caracterizadas por la fuente de origen: condecoraciones de orden político y condecoraciones de orden privado, llamadas también autónomas o independientes.

Ordinariamente la prerrogativa de concesión de las honorificencias compete al Jefe del Estado. Sólo las condecoraciones de las órdenes caballerescas suponen la concesión de un título o grado ecuestre en una de las órdenes reconocidas por el Estado; entonces junto con la insignia el titular podrá hacer uso de los títulos correspondientes personales, p. ej., de caballero, caballero oficial, comendador, etc. Las demás condecoraciones concedidas como testimonio de valor o de mérito, tienen la naturaleza de premio o de recompensa honorífica (medalla, cruz al mérito) y no implican ningún título particular ni formal, atributo o apelativo de honor.

Las condecoraciones de orden privado, aunque tienen una resonancia pública, son los títulos académicos concedidos por las universidades, como el título de bachiller, licenciado, doctor; o los diplomas profesionales, como de perito industrial, obrero cualificado, etc. Estos títulos conquistados con el trabajo personal, implican en el sujeto cierto derecho, p. ej., a oposiciones a cátedras, o a trabajos o profesiones particulares; y muchas veces son un requisito necesario.

Los títulos, las honorificencias y sus correspondientes condecoraciones tienen la presunción de ser testimonio de distinciones de mé-

rito por benemerencias de carácter social o más bien público; por lo cual una vez legítimamente adquiridos estos títulos, la persona podrá disfrutar de la condecoración correspondiente al título y nadie podrá limitárselo o contradecírselo como no sea el mismo poder que lo concedió.

3. Honorificencias y títulos pontificios. Las honorificencias pontificias comprenden, además de las órdenes ecuestres verdaderas y propias, otras distinciones y calificaciones honoríficas especiales. Las primeras, a excepción de la Orden del Sto. Sepulcro, pueden ser conferidas exclusivamente a los laicos; entre las segundas, algunas a sólo los clérigos, con la exclusión de los laicos, y viceversa; otras a ambos. Las distinciones honoríficas de la segunda especie no interesan el derecho heráldico del Estado, de suerte que el derecho de la Iglesia se desarrolla en este punto en absoluta independencia del derecho del Estado.

Las órdenes ecuestres pontificias son actualmente: 1) la Orden Suprema de Cristo; 2) la Espuela de Oro; 3) la Orden Piana; 4) la Orden de S. Gregorio; 5) la Orden de S. Silvestre. Estos t. y honorificencias de hecho la Iglesia no suele concederlos a los acatólicos ni tampoco a los miembros de las Iglesias cristianas disidentes.

Las distinciones honoríficas concedidas a los laicos fuera de las honorificencias propiamente dichas (órdenes ecuestres), están constituídas por los cargos laicos de la corte pontificia, por la numerosa categoría de Camareros secretos o de honor, de capa y espada; de numerarios y supranumerarios, cargos honoríficos a los que van anejos especiales títulos y tratamientos, como la precedencia, etc.

En cuanto a los eclesiásticos no pueden recibir órdenes ecuestres pontificias; las distinciones honoríficas pueden corresponder al cargo o a la persona y consistir en la atribución de insignias (hábitos prelaticios, anillos, escudos de armas, etc.) o en títulos específicos. Estos últimos a su vez son meramente eclesiásticos (título de eminencia para los cardenales), y mixtos como los títulos de Excelencia, Monseñor). V. *Cardenal, Prelado, Obispo*.

La medalla *pro Ecclesia et Pontifice* instituída por el S. P. León XIII el 17 julio 1888 por méritos especiales en favor de la Iglesia, no es colativa de título ecuestre y se concede igualmente a las señoras y a los clérigos.

4. Disposiciones del derecho canónico. Las dignidades entre el clero fueron instituídas para favorecer más la disciplina; y la reserva general de la colación de las dignidades se impuso por vez primera como ley común en el derecho canónico (can. 396, § 1). Se reservó el nombramiento de Cardenales (can. 232); de Legados Pontificios (can. 265); de Abades y prelados *nullius* (can. 320); de Obispos (can. 329) y de sus coadjutores (canon 350).

El derecho canónico reconoce los títulos académicos con efectos canónicos (cáns. 1377 y 1378). Los efectos canónicos que tienen los grados académicos en la Iglesia son: *a*) la preferencia para aquellos que han obtenido el doctorado o licenciatura en alguna ciencia sagrada en relación a la colación de algunos beneficios: como para el Obispo (can. 331, § 1, n. 5), para el Vicario general (canon 367, § 1), para el canónigo teólogo o penitenciario (can. 339, § 1), profesores de seminario (can. 1366, § 1), promotor de justicia y defensor del vínculo (can. 1589, § 1), etcétera (cfr. también cáns. 1508, 2017-2018); *b*) el derecho a llevar las insignias, fuera de las funciones sagradas, como anillo con piedra preciosa y birreta doctoral (can. 1378).

Los títulos honoríficos por derecho canónico están prohibidos a los religiosos, como quienes profesan una vida de humildad y de desprendimiento de todo lo que sabe a humano y vanidoso. Se toleran los títulos de los oficios mayores que uno ha desempeñado en religión si lo permiten las constituciones correspondientes (can. 515). No son títulos de dignidad los de doctor, maestro, lector.

5. Disposiciones del derecho penal español. - El CPE castiga la usurpación de títulos oficiales de los que atribuyéndose la cualidad de profesor ejercen públicamente actos propios de una facultad que no se puede ejercer sin título oficial. Castiga igualmente al funcionario público que en los actos propios de su cargo atribuyere a cualquier persona en connivencia con ella títulos o nombres que no le pertenecen y a los que indebidamente usaran uniformes o trajes propios de un cargo que no ejercen o de una profesión a que no pertenecen, o de un estado que no tienen, o insignias o condecoraciones que no están autorizados para llevar (arts. 321, 323, 324). No hace mención, sin embargo, del uso indebido de títulos nobiliarios, delito suprimido en el código de 1932, por lo que la ley de 18 mayo 1948 sobre Grandezas y Títulos, en su art. IV, en que se expresa que podrá ser sancionado regla-

mentariamente el uso indebido de grandezas y títulos, no parece tener razón de ser.

6. CONSIDERACIONES MORALES. - Los t. y honorificencias, como signo de distinción o de recompensa a personas beneméritas deben ser llevados dignamente por los condecorados. Si éstos se hiciesen indignos por sus malas acciones o por una conducta que les haga perder su prestigio, de suyo no debieran ostentarlos. Porque la concesión caduca por defecto de su presupuesto, que es la dignidad personal del premiado o condecorado. Pero éste podrá continuar usándolo mientras externamente permanezca su buena fama, porque nadie está obligado a infamarse a sí mismo. Las condecoraciones y los títulos son un motivo para que sus titulares den buen ejemplo a los demás, especialmente con el espíritu de humildad para conquistar la verdadera estima ante ellos. No son los títulos los que dan lustre a los hombres, sino los hombres los que han de darlo a los títulos. *Tar.*

BIBL. — O. ONORATO DA S. MARIA, *Disscratazzioni storiche e critiche sovra la cavalleria antica e moderna*, Brescia, 1761; S. BERNARDO, *De consideratione*, Brescia, 1932, lib. III, c. 3 *et passim;* A. C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Città di Castello, 1933; G. PENSO, *Sul diritto di fregiarsi dei titoli cavallereschi e di ordini non riconosciuti e autonomi*, Pescia, 1935; C. ARNONE, *Diritto nobiliare italiano*, Milano, 1935; S. FELIU, *Órdenes de Caballería Pontificias*, Mallorca, 1950.

TOLERANCIA. — 1. NOCIÓN GENERAL. - T. (del lat. *tolerare*, esto es, soportar, sufrir, sostener, etc.) dice siempre relación a un mal que se ha de permitir por cualquier razón proporcionada.

En el orden práctico el mal es el *vicio*, mientras que en el orden del pensamiento el mal de la inteligencia es el *error* (v.), que se deja subsistir, aunque sin aprobarlo.

Como de ordinario la t. se ejerce frente a determinados principios morales y religiosos, es esta especie de t. de la que aquí tratamos.

2. T. DOGMÁTICA Y PRÁCTICA. - Llámase t. *dogmática* al hecho de abstenerse de atacar ninguna doctrina, por estimar que todas son igualmente buenas. Se llama t. *práctica* la permisión negativa de la opinión errónea, aunque sin aprobar en lo más mínimo el error.

La t. dogmática no puede admitirse, por ser una actitud derivada del relativismo dogmático y moral. En cambio, puede admitirse por causas proporcionadas la t. práctica.

3. T. DOGMÁTICA Y RELATIVISMO. - En presencia de un hecho real o de una verdad evidente no se puede ser tolerante hasta el punto de aprobar la actitud del que los considera inexistentes o falsos. Esto significaría que o no creemos o no estamos plenamente convencidos de la verdad de nuestra posición o que nos encontramos en presencia de una materia absolutamente indiferente o trivial, o también que juzgamos la verdad y el error como posiciones meramente relativas.

Sólo el que acepta el relativismo moral y religioso puede predicar, aun en materias de ideas religiosas y morales, la t. absoluta dogmática. La historia así lo confirma.

Imaginando al hombre como un ser dotado de autonomía total y relegando la divinidad al reino de lo suprasensible y de lo incognoscible, los racionalistas (liberales en el campo político) proclaman a la razón humana como criterio absoluto de verdad y a la voluntad individual como fuente autónoma de la moralidad.

De aquí la t. de las ideas morales y religiosas, que debe ser absoluta.

En la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 3 septiembre 1791 fueron aceptados estos principios de la ideología liberal y por medio de esta declaración pasaron a formar parte de la legislación de muchos países. El error pudo ser no sólo defendido públicamente, sino también propagado y enseñado. El precioso patrimonio de la humanidad civilizada, aun pagana, durante varios milenios, fué considerado oscurantismo o intolerancia dogmática.

En la práctica se llegó a concluir que ninguna idea moral debe considerarse como regla a la que tengan obligación de conformarse los individuos y la sociedad.

Así muchos Estados, convencidos de la necesidad de la t. absoluta, permitieron que se defendiese y propagase cualquier ideología religiosa, moral y filosófica, cualquier motivo aunque fuera inspirado en ideas políticas en contradicción con los postulados liberales de libertad e igualdad.

Así nació el Estado laico, esto es, que no tiene en cuenta a Dios, a la religión revelada, a la Iglesia ni a las leyes divinas y eclesiásticas, sino que hace completa abstracción de todo esto y no ve ni reconoce otra autoridad como fuente de derecho que a sí mismo. El motivo que se aduce para justificarlo se toma del hecho de que los ánimos están demasiado divididos en materia religiosa; el Estado no puede erigirse en juez y contentar a los unos más bien que a los

otros: a todos los ha de respetar sin rechazar a ninguno.

4. CRÍTICA. - Todo esto es una serie de errores. Los hombres están divididos, más o menos, en cualquier campo. Y el Estado, sin dirimir las cuestiones teóricas ha de adoptar una línea práctica. El Estado no puede ignorar, con la excusa de la libertad, la religión de los ciudadanos; más aún, debe vigilar, en su legislación y gobierno, para que no se haga nada que pueda violar su conciencia religiosa.

La misma libertad de cultos tiene sus límites, en cuanto que el Estado no puede tolerar ritos contrarios a la moral natural (cfr. Pío IX, *Quanta cura* y el Sílabo, 8 diciembre 1864; León XIII, *Immortale Dei* [1 noviembre 1885], *Libertas* [20 junio 1888]; Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, I, Friburgi i. B., 1885, n. 88-89-91, 645, 653-60, 681).

Pero por otra parte la afirmación: el extravío religioso y moral debe ser siempre impedido, cuando es posible, porque su t. es en sí misma inmoral, no puede valer en un absoluto incondicionado. El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser por lo tanto una norma última de acción. Éste debe estar subordinado a normas más elevadas y más generales, las cuales en algunas circunstancias permiten y hasta hacen tal vez que parezca el partido mejor el de no impedir el error, para promover un bien mayor.

Con esto quedan aclarados los dos principios, de los cuales se ha de deducir en cada caso la respuesta a la gravísima cuestión acerca de la actitud del jurista, del hombre político y del estado soberano católico respecto a una fórmula de t. religiosa y moral.

1.° Lo que no responde a la verdad y a la norma moral, no tiene objetivamente ningún derecho ni a la existencia, ni a la propaganda, ni a la acción (intolerancia dogmática).

2.° El no impedirlo por medio de leyes estatales y de disposiciones coercitivas puede estar sin embargo justificado por el interés de un bien superior y más amplio (t. práctica). Si esta condición se verifica en el caso concreto —ésta es la cuestión de hecho—, lo ha de juzgar ante todo el mismo estadista católico. (S. P. Pío XII, *Discurso a los juristas católicos italianos* de 6 diciembre 1953.)

BIBL. — P. A. VERMEERSCH, *La tolérance*, París, 1912; A. MESSINEO, *Democrazia e religione*, en *Civ. Cattol.* (1950, 2.°), 137-148; íd., *Coscienza soggettiva e vita sociale*, en *Civ. Cattol.* (1950, 2.°), 497-510; íd., *Soggettivismo e libertà religiosa*, en *Civ. Cattol.* (1950, 3.°), 3-16; íd., *Libertà religiosa e libertà di coscienza*, en *Civ. Cattol.* (1950, 3.°), 237-247; íd., *La libera ricerca della verità*, en *Civ. Cattol.* (1950, 4.°), 57-67; íd., *La tolleranza e il suo fondamento morale*, en *Civ. Cattol.* (1950, 4.°), 314-325; íd., *Tolleranza ed intolleranza*, en *Civ. Cattol.* (1950, 4.°), 562-573; íd., *Lo Stato e la religione*, en *Civ. Cattol.* (1951, 1.°), 293-304; íd., *Democrazia e libertà religiosa*, en *Civ. Cattol.* (1951, 2.°), 126-137; íd., *Democrazia e parità dei culti*, en *Civ. Cattol.* (1951, 2.°), 367-399; íd., *Democrazia e laicismo dello Stato*, en *Civ. Cattol.* (1951, 2.°), 585-596; íd., *Stato laico e Stato laicizzante*, en *Civ. Cattol.* (1952, 1.°), 129-140; íd., *Laicismo politico e dottrina cattolica*, en *Civ. Cattol.* (1952, 2.°), 18-28; íd., *Tolleranza politica e democrazia* (1952, 3.°), 365-376; íd., *Tolleranza politica e pensiero cattolico*; en *Civ. Cattol.* (1952, 4.°), 16-27; J. DANIELOU, *La non violenza nel pensiero della Chiesa*, en *Aggiornamenti sociali*, 6 (1955), 289-300; G. VALENTINI, *Intransigenza*, en *Letture* (1952), 205-209.

TOMÁS DE AQUINO (Santo). — El más alto exponente de la teología escolástica, dogmática y moral, n. en Rocca Secca (Frosinone) a principios de 1225, de la familia de los condes de Aquino.

1. EL HOMBRE. - Recibió su primera educación en el monasterio benedictino de Montecasino. De 1239 a 1244 parece que frecuentó la Facultad de artes en la Universidad de Nápoles, donde siguió las lecciones del maestro Martín y del maestro Pedro de Islandia.

Ingresado en la Orden de Predicadores, probablemente en abril de 1244, fué secuestrado por sus hermanos que querían apartarlo de su propósito; encarcelado por varios meses no recobró su libertad hasta 1245. No se conoce dónde hizo el noviciado, ni cuándo inició sus estudios en la Orden. Fué discípulo de Alberto Magno, tal vez en París, antes de 1248, ciertamente en Colonia (1248-1252). En 1252 llegó a París para obtener la magistratura en teología e iniciar su enseñanza. Su carrera de profesor llenó 22 años de su vida (1252-1274) y se puede dividir en cuatro períodos: su primera estancia en París (1252-1259), su primera estancia en Italia (1259-1269), su segunda estancia en París (1269-1272) y su segunda estancia en Italia (1272-1274). Fué bachiller bíblico de 1252 a 1253, bachiller de las Sentencias de 1253 a 1255. Obtuvo la licencia de enseñar a fin de 1255 o a principios de 1256 e inauguró su enseñanza magistral en septiembre de 1256.

En las vacaciones de 1272 Tomás fué enviado a Nápoles para fundar allí un nuevo Estudio general de la orden en forma de Universidad, allí dirigió la enseñanza de la teología hasta el 6 de diciembre de 1273. Después de unos días de descanso en casa de su

hermana se puso en viaje para acudir al Concilio ecuménico de Lyon, a principios de 1274.

Cayó enfermo en febrero, en el castillo de Maenza, y se trasladó a la abadía cisterciense de Fossa Nova (entre Nápoles y Roma), donde murió el 7 de marzo de 1274 a la edad de 49 años. Su cuerpo fué más tarde trasladado a Francia y descansa en Toulouse, en la abadía de St. Denis.

2. SUS OBRAS. - La producción literaria del Doctor Angélico, como se le llamó, es inmensa: ocupa casi 34 volúmenes en la edición de Vives. En ella se encuentran:

a) *Comentarios filosóficos*, que se extienden a la parte esencial de las obras de Aristóteles y al *Liber de causis*.

b) *Comentarios escriturísticos*. Dejó numerosos comentarios a los libros de ambos testamentos: Job, Salmos (en parte), Cantar de los Cantares, Isaías, Lamentaciones de Jeremías, Evangelios de San Mateo y de San Juan y las Epístolas de San Pablo. La *Catena aurea* es una colección de pasajes patrísticos relativos al texto de los cuatro Evangelios.

c) *Comentarios teológicos*. Se pueden reunir bajo este título los comentarios del Santo Doctor sobre Boecio *(De Trinitate, De hebdomadibus)*, sobre el seudo-Dionisio *(De divinis nominibus)* y sobre Pedro Lombardo *(In libros Sententiarum)*.

El comentario sobre las Sentencias sobrepasa con mucho por su amplitud las demás obras de este grupo y se le suele colocar con razón entre las grandes obras de síntesis teológica dejadas por Sto. Tomás, porque su vasto comentario nos da la primera vista de conjunto sobre los problemas teológicos.

d) *Obras de síntesis teológica*. Su hermano en religión Raimundo de Peñafort le pidió que escribiera una obra que pudiera servir de *vademecum* para los misioneros dominicanos que trabajan en la conversión de los musulmanes y que presentase la verdad católica teniendo en cuenta el estado de espíritu y de cultura de estos paganos a convertir. Tomás concibió el plano de una gran obra conocida bajo el nombre de *Summa contra Gentiles*, llamada a veces inexactamente *Suma filosófica*. La primera parte (lib. 1-2-3) trata las verdades cristianas accesibles a la razón, mientras que la segunda (lib. 4) se reserva al estudio de los misterios que nos son enseñados por sola la revelación y que los paganos no pueden aceptar sin abrazar la fe. Comenzada en París en 1258, la *Summa contra Gentiles* fué completada en Italia bajo el pontificado de Urbano IV (1261-64).

Tomás había llegado a su plena madurez. Entonces se puso a trabajar en la obra que había de ser su obra maestra (hacia 1269 había terminado la primera parte) y que será siempre una de las producciones más elevadas del espíritu humano, la *Summa Theologica*, que, dividida en tres partes, compendia todo el escible teológico con una claridad y con una profundidad insuperadas y tal vez insuperables. Más adelante trataremos la síntesis de la parte moral que tiene para nosotros interés preferente.

Dejó su obra inconclusa, pero el *Supplementum* a la tercera parte fué compuesto por Reginaldo de Piperno, su compañero inseparable, según el método del Comentario sobre las Sentencias.

e) *Disputas escolásticas*. Sto. Tomás dejó también una rica colección de *Quæstiones disputatæ ordinariæ* y de *Quæstiones quodlibetales*.

f) *Opúsculos varios*. Opúsculos filosóficos: *De principiis naturæ, De ente et essentia, De æternitate mundi, De unitate intellectus, De substantiis separatis*.

Opúsculos teológicos: *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis, De regimine principis* (o *De regno*), *De regimine Judæorum*.

Opúsculos apologéticos: *De rationibus fidei contra Saracenos, Græcos et Armenos, Contra errores Græcorum*.

Opúsculos en defensa de los mendicantes: *Contra impugnantes Dei cultum, De perfectione vitæ spiritualis, Contra retrahentes a religioso cultu*.

Opúsculos sobre espiritualidad: *Expositio orationis dominicæ, Expositio symboli apostolorum, Expositio de Ave Maria*.

Para completar la enumeración de las categorías de escritos que abarca la obra inmensa de Sto. Tomás, es preciso recordar además el Oficio del Smo. Sacramento, algunos escritos de derecho canónico, las cartas y los discursos.

3. EL TEÓLOGO MORALISTA. - En Sto. Tomás la teología llega a su plena madurez, en la elaboración arquitectónica de todas sus partes y en la lógica fusión de todos los elementos positivos y racionales, propios de esta ciencia.

La moral, además de ser tratada en el Comentario a las Sentencias de Lombardo y en las *Quæstiones disputatæ*, encuentra su completa y armónica sistematización en la segunda parte de la *Summa theologica*.

A diferencia de la moral de Pedro Lombardo y de Alejandro de Hales, la moral de Sto. Tomas es teocéntrica *(De motu creaturæ rationalis in Deum)* y tiene una característica psicológica y dinámica. El movimiento de la criatura racional hacia Dios se estudia detalladamente en su fin (1-2, q. 1-6), en sus recursos internos y externos: actos humanos (q. 7-48), hábitos (q. 49-89), ley y gracia (q. 90-114); así como en su desarrollo vital en las virtudes teológicas (2-2, q. 1-47) y morales (2-2, q. 48-171), y se consideran las condiciones personales en que puede encontrarse cada uno (vida activa, contemplativa, oficios diversos).

Contra el voluntarismo de Scoto se ha de notar el intelectualismo de Sto. Tomás. En el agudo análisis del acto humano que los teólogos han aceptado íntegramente en su conjunto tiene cuidado de demostrar que cada uno de los actos de la voluntad va precedido por el correspondiente acto de la inteligencia, que le prepara y le hace posible.

A los actos propiamente humanos agrega Sto. Tomás las pasiones, actos comunes a los hombres y a los animales, que influyen en la modulación de los mismos actos humanos y en la aceptación o disminución de la moralidad. La moralidad es una de las propiedades esenciales de los actos humanos: la da principalmente el objeto moral, cooperando también a ella el fin y las circunstancias. Los actos humanos, moralmente buenos, se hacen meritorios en el alma que se encuentra en estado de gracia.

Los principios de los actos humanos son las facultades y los hábitos que son buenos (= virtudes) o malos (= vicios).

Las virtudes se disponen en tres clases: intelectuales, morales y teologales, que tienen después riquísimas ramificaciones. El vicio es analizado como hábito y como acto (pecado).

La doctrina del pecado se encuentra muy elaborada en Sto. Tomás. El diablo puede inclinar el alma a la culpa, pero sobre todo Dios puede obrar sobre ella, mediante su ley y mediante su gracia.

Aun cuando da un amplio desarrollo a los principios generales, Sto. Tomás afirma la necesidad de hacer su aplicación para que la formación moral sea completa. Pero él no hace casuística; en cambio, hace una clasificación de los objetos de carácter ético agrupándolos en torno a siete virtudes, tres teologales (fe, esperanza y caridad) y cuatro cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza).

Estas líneas sumarias del cuadro de la moral especial las aplica después de un modo aun más particular a algunos estados de vida, cerrando así su tratado (*Sum. Theol.*, II-II, q. 171-179).

Para tener una visión completa sería necesario un resumen al menos de la teología tomística de la gracia, necesaria para que el hombre caído pueda vivir bien; de la teología mística, esto es, de su concepción sobre la íntima comunión con Dios; de la teología ascética; de la doctrina sacramentaria.

Las líneas de la armoniosa concepción de Sto. Tomás se encuentran en todos los artículos de nuestro Diccionario. Para su elaboración Sto. Tomás se afianza en la tradición, especialmente en S. Agustín, pero cita también a menudo a los filósofos paganos y en particular a Aristóteles *(Moral a Nicómaco)*. Sto. Tomás de Aquino eclipsa con su *Suma* todas las obras de este género que le precedieron.

La teología moral la trata todavía junto con la dogmática, pero en proporciones extraordinariamente superiores a las *Sumas* anteriores y con una integridad hasta entonces ignorada. La segunda parte de la *Suma* del Aquinate, la más original de toda su obra, está dedicada exclusivamente a cuestiones morales y ascéticas.

El método de composición es el de Alejandro de Hales, aunque ya muy perfeccionado. Sto. Tomás procede de un modo más riguroso e invariable.

Pone la cuestión y la subdivide en artículos. En algún artículo presenta los argumentos contrarios, enuncia las proposiciones que admite y las demuestra; termina respondiendo a las objeciones citadas. El empleo de las pruebas positivas tomadas de la Sda. Escritura, de la autoridad de la Iglesia y de la de los Padres, aunque resumido, se encuentra casi en todos sus artículos.

Sólo partiendo de su *Suma* se puede llegar a un estudio que, empleando el triple método, positivo, escolástico y casuístico, agote el inmenso campo de la teología moral. En ella encontramos usados más o menos ampliamente estos tres métodos; pero ordinariamente prevalece el escolástico, requerido por el fin de la obra; que remacha su fusión armónica, de la cual depende una mayor integridad y una mejor correspondencia a la utilidad práctica y directiva que debe tener un tratado de teología moral.

Sin embargo, el movimiento ascensional iniciado por él no tuvo seguidores inmediatos.

Con el advenimiento del nominalismo la ciencia teológica, perdida su unidad sistemática, se agotó en sutilezas y minucias tendiendo a polarizarse. *Pal.*

BIBL. — Cfr. MANNDONET y DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, Kain, 1921. Para la autenticidad de las obras, cfr. P. MANNDONET, *Des écrits authéntiques de saint Thomas*, Fribourg, 1910. Para la bibliografía específica en materia moral: F. FERNÁNDEZ DE HENESTROSA, *Doctrinas jurídicas de Sto. Tomás de Aquino*, Madrid, 1888; V. CATHREIN, *Das Jus gentium... beim hl. Thomas von Aquin*, Fulda, 1889; J. GARDAER, *Philosophie de St. Thomas: Les vertus morales naturelles*, París, 1901; D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin et les théologiens scolastiques*, París, 1911; S. DEPLOUGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, 1911; O. LOTTIN, *Loi morale naturelle et loi positive d'après St. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1920; A. GAY, *L'honneur, sa place dans la morale*, Fribourg, 1913; I. PÉREZ GARCÍA, *De principiis functionis socialis proprietatis privatæ apud Divum Thomam Aquinatem*, Freiburg, 1924; E. GILSON, *Sto. Tomás de Aquino*, trad. de Nicolás González Ruiz, Madrid, 1944; íd., *Le thomisme*, París, 1927; M. GRABMANN, *Sto. Tomás de Aquino*, trad. de Salvador Minguijón, Madrid, 1945; I. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquino*, München, 1933; I. FUCHS, *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin*, Köln, 1949; F. BOUCHARD, *Un principe du système morale de S. Alphonse de Liguori devant la doctrine de St. Thomas*, Quebec, 1950.

TONSURA. — 1. NOCIÓN. - Es un rito sagrado de institución eclesiástica por el cual el hombre bautizado es consagrado de un modo particular a Dios y adscrito al clero, de modo que puede ascender a los órdenes sagrados. La t. por lo tanto (llamada así por el corte del pelo, advertencia y símbolo de la renuncia a las vanidades del siglo) no es un orden sagrado, sino una preparación a los órdenes; por ella el fiel se hace clérigo (v. *Clérigo*), obtiene sus privilegios y derechos (v. *Clérigos, Privilegios de los*), contrae sus obligaciones y se hace capaz tanto de la jurisdicción como del beneficio eclesiástico.

2. OBLIGACIONES ANEJAS. - El tonsurado tiene la obligación de vestir el hábito eclesiástico y llevar siempre abierta la t., la cual en este sentido (donde no rija costumbre contraria) consiste en el corte de los cabellos en el vértice de la cabeza, en forma de corona (más o menos grande según el orden y la dignidad), y en cierta modestia en el cuidado del cabello *(simplicem capillorum cultum)*. Los clérigos pertenecientes a una orden o congregación religiosa siguen en la forma de la t. las prescripciones peculiares de su orden o congregación.

Es difícil establecer por cuánto tiempo puede estar el clérigo sin t. sin pecar gravemente; es, sin embargo, opinión común que es pecado grave no vestir el hábito eclesiástico ni llevar la t. después de la admonición expresa del Obispo, de no excusar la parvedad de materia.

Para las penas contra los clérigos que no llevan la t., v. *Hábito eclesiástico*. *Fel.*

BIBL. — R. PÉREZ, *La colación de la primera tonsura*, en *Relig. y cult.*, 12 (1930), 420-425; J. KINANE, *The conferring of first tonsure*, en *The Irish eccles. record*, 35 (1930), 643; íd., *Incardination through the reception of first tonsure*, ibíd., 39 (1932), 77-78; S. D'ANGELO, *De collatione primæ tonsuræ*, en DACL, XV, 2430-2443.

TOTALITARISMO. — 1. NOCIÓN Y APLICACIÓN. - Palabra de cuño reciente, esto es, de los años que siguieron a la primera guerra mundial, cuando en varios países se afirmó una tendencia a sustituir el régimen parlamentario por un gobierno absoluto de hecho y de derecho, pero revestido de todas las apariencias exteriores de la democracia, o también, como ocurrió en Rusia, sustituyendo al gobierno absoluto de los zares un gobierno aun más absoluto, pero bajo una máscara democrática. En ambos casos se volvía, por modalidades y detalles sugeridos por las circunstancias, a los modelos de los plebiscitarios gobiernos napoleónicos. Según los diversos países el t. se efectuó con modos más o menos decisivos y pesados. Ciertamente el fascismo en Italia gravitó sobre la nación antes de su quiebra final menos que el nazismo en Alemania. Pero su principio era el mismo: *nada fuera del Estado: todo en el Estado y por el Estado.*

2. PRINCIPIOS INFORMADORES Y SU CRÍTICA. La aplicación directa de este principio llevaba a eliminar todo concepto y toda acción que no subordinase completa y exclusivamente el hombre al Estado. Estos totalitarismos modernos identificaban además el Estado con el dictador y su camarilla de confianza. El concentrar todos los poderes sin límite ni control en las manos de un hombre sólo se presentaba no como un régimen oportuno en circunstancias excepcionales, y mientras duraba la emergencia, sino como el método ordinario mejor para asegurar la unidad social y el desarrollo más eficaz y fecundo de las energías de un pueblo en una época de técnica complicada como es la nuestra. Los parlamentos, las elecciones, las rivalidades de los diversos partidos no son más que estorbos al bien público, no producen sino desorden o distracción de fuerzas al progreso general.

Este aspecto del t. se encuentra preñado de peligrosas consecuencias; la dictadura

continuada concluye en el despotismo y de hecho siempre termina con una catástrofe.

La historia del fascismo y del nazismo confirma la experiencia de los siglos precedentes que tuvo su mayor y más próxima resonancia en la suerte del primero y del tercer Napoleón. Pero éste no es más que el aspecto exterior del t. Mucho más grave para la conciencia humana y cristiana y a propósito para sugerir más amplias consideraciones es su esencia intima. Cuando se dice nada fuera del Estado, todo en el Estado y por el Estado, se pronuncia un juicio que tomado a la letra y sin serias reservas constituye la negación de los valores fundamentales de la persona humana. Los creadores de la doctrina del Estado moderno, nacida en el ochocientos, no parece que se dieron cuenta de la contradicción en que se ponían con el espíritu del movimiento liberal de la época. Éste lanzó con la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* los llamados *principios inmortales*. Pero pronto presentó la doctrina del Estado como *fuente del derecho*, de todos los derechos, por lo que nada puede haber en el hombre (identificado con el ciudadano) que no deba recibir su norma esencial de la mente y de la voluntad colectiva, vigente en el Estado y por el Estado. Por consecuencia lógica las libertades de la *Declaración* tenían sentido solamente en cuanto eran determinadas y definidas por el Estado. El liberalismo histórico no aceptó nunca explícitamente y hasta el fondo estas consecuencias; pero no resolvió la contradicción, y canonizando la doctrina citada del Estado abría, ciertamente sin quererlo, el camino a la revolución totalitaria.

Si el Estado es la fuente del derecho, está claro que está sobre el individuo, más aún, que le da todo el valor de que pueda enorgullecerse y le puede imponer la norma: *Fuera de mí no eres nada, en mí y por mí lo eres todo*. Aceptando en toda su fuerza este principio hasta una monarquía liberal como Inglaterra o una democracia como los Estados Unidos, serían virtualmente totalitarias. Pasa a un segundo plano la cuestión de si conviene que el Estado sea dictatorial o liberal (liberal en cuanto incluye una coordenación de poderes distintos con control recíproco), o que el Estado dependa de una clase privilegiada de ciudadanos o del voto de la mayoría.

Puede existir también un despotismo del pueblo, no sólo de reyes, jefes u oligarquías. El error fundamental está en declarar al Estado fuente del derecho, en no distinguir en el individuo humano lo que tiene un valor relativo, y por lo tanto sometible a las exigencias sociales, y al poder jurídico del Estado y lo que tiene un valor absoluto (constitutivo supremo por lo tanto de la persona), que el Estado ni da ni puede dar. La persona humana tiene en sí algo que le viene directamente de Dios, cual es su capacidad para alcanzar la verdad natural y sobrenatural, para tener una moralidad y una conciencia, para tender a una felicidad no sólo terrena, sino eterna, para decidir libremente de sí misma y de su existencia, para pertenecer a la humanidad universal, todo lo cual el Estado lo debe tener en cuenta. Podrá ciertamente intervenir en las modalidades en que aquella capacidad es ejercitada por el individuo, pero no puede tocar su esencia. Hay derechos esenciales sobre los cuales precisamente la persona se afirma y subsiste. Es deber del Estado conocerlos y reconocerlos y su función es mantener un ambiente social en que tales derechos puedan afirmarse y desarrollarse; y la soberanía del Estado respecto de los individuos está precisamente en regular los elementos y las fuerzas inferiores de la naturaleza humana, para que no perjudiquen, sino más bien concurran a la formación y perfeccionamiento de aquel ambiente. Un Estado, aunque sea con el voto de una indudable mayoría, en el momento que viola estos derechos esenciales de la persona humana, aunque sólo sea en uno de los ciudadanos, o en un solo individuo humano no ciudadano, se hace injusto y despótico.

Con el respeto a la persona humana, cuyo concepto sólo puede encontrar su exacta y comprensiva explicación en la doctrina cristiana, el Estado irá por el buen camino. Sólo así será posible determinar el valor y los límites de la soberanía del Estado, evitando el peligro no sólo de un aparente sino también de un oculto e implícito t. *Boz.*

BIBL. — G. AMBROSIMI, *L'unione sovietica*, Palermo, 1935; L. STURZO, *El Estado totalitario*, Madrid, 1936; G. SCHMITT, *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze, 1935; L. PRELOT, *L'empire fasciste*, París, 1936; J. EPPSTEIN, *The totalitarian State*, en *Church and State*, Londres, 1936; S. PANUNZIO, *Teoria generale dello Stato fascista*, Padova, 1939; G. LO VERDE, *Il nazionalsocialismo*, Palermo, 1941; A. MESSINEO, *Monismo sociale e persona umana*, Roma, 1945; J. L. ARRESE, *El Estado totalitario en el pensamiento de José Antonio*, Madrid, 1954.

TRABAJO. — 1. NOCIÓN. - Llámase t. en sentido amplio todo esfuerzo físico, moral o intelectual que se ejerce para producir alguna cosa. En este sentido se dice que tra-

bajan no solo los hombres, sino también los animales. Más aún, metafóricamente se atribuye también el trabajo a los instrumentos o medios con que se trabaja. En esta definición se prescinde de la naturaleza y del fin del producto del t., ya se haga con el fin de descansar, como en el juego, ya se haga inspirado por el deseo de la ganancia económica que de él se saca.

En sentido más restringido este vocablo se toma en sentido económico. En este sentido, puede definirse el t.: la actividad del hombre sobre las cosas exteriores para sacar de ellas cierta utilidad económica. La utilidad económica consiste en el hecho de que la cosa producida pueda cambiarse según su precio con otra. Aquí tomamos el t. en este sentido (cfr. Pío XI, enc. *Quadragesimo anno:* AAS, 23 [1931], 195).

2. Naturaleza y fin del t. económico. El t., aunque duro y difícil y frecuentemente impuesto a la debilidad humana por las necesidades de la vida, no existe solamente para que soportemos su peso, sino también para que nos desenvolvamos, para que podamos renovar con una forma cada vez más perfecta las cosas creadas, para que podamos adaptar las cosas según su utilidad a una correspondencia mejor con las necesidades humanas y a una ordenación mejor hacia Dios.

En la teología del Génesis se le dió al hombre sometido a prueba el oficio de trabajar, como un placer, sin ninguna carga ni peso (Gén., 15).

Lo que el hombre recibió como un placer, despojado por el pecado de sus cualidades preternaturales, se cambió en pena y en carga, dada la debilidad que sobrevino a la condición natural del hombre (Gén., 3, 19; S. Juan Crisóstomo, *In Io.*, hom. 36, 2: PG, 59, 206). Sin embargo, el t. no perdió su fuerza creadora y su dura ley fué aceptada por los servidores fieles de Dios como un humilde reconocimiento del dominio del Creador y como un instrumento en servicio propio, de los seres amados y de la sociedad en general.

El mismo Cristo no rechazó el t., más aún, lo inculcó (Mat., 10, 10; 25, 30; Luc., 10, 7, 10; Jn., 6, 27) ejercitándolo con sus propias manos de una forma dura y pesada, lo consagró y lo enriqueció de méritos con la abundancia de su gracia. A ejemplo y enseñanza de Cristo obraron y hablaron los apóstoles (Jn., 21, 1-7; Act. 20, 30-35; II Tes., 3, 7-13; I Cor., 9, 7-14; Efes., 4, 28; Sant., 5, 4). Por esta razón el cristiano realiza el t. productivo y acepta su carga con espíritu sobrenatural como medio de reconocer a Dios por Señor suyo y para servirse a sí y a los demás en la justicia y en la caridad (cfr. las encíclicas sociales de los Papas de Pío IX a Pío XII). Aunque en las palabras del Génesis (3, 17-18) hayamos de ver no tanto un verdadero y propio precepto de trabajar cuanto una dura necesidad, se ve claramente que al hombre por derecho natural le incumbe el deber de trabajar dentro siempre del fin del precepto. El fin principal del precepto del t. es el de procurarse los medios para el sostenimiento de la vida propia, de la vida de los familiares o de la sociedad en que se vive. Cuando no se puede alcanzar este fin, sobre todo en el ámbito individual y familiar, sin el t., entonces el t. se convierte en obligación individual, ya que de otra manera se dañaría o a la caridad para consigo mismo o a la piedad para con los familiares o a los deberes de justicia legal. Fuera de esta conexión estricta con la consecución del fin, no existe de suyo obligación grave de t. Sin embargo, la obligación, aun cuando no fácilmente grave, puede surgir de un conjunto de circunstancias diversas. El t. tiene también, sobre todo en la vida moderna, un valor social, un valor moral, un valor educativo y ascético (nos aparta del ocio, siempre peligroso en la vida espiritual y moral), un valor de caridad y de ayuda mutua.

Así se comprende que el t. puede convertirse fácilmente para el hombre en un deber. Si el t. es de ordinario un deber, como a cada deber responde un derecho, habrá de existir también un derecho al trabajo (v. *Trabajo [Derecho al]*).

3. El contrato de t. - Siendo el hombre dueño de sus propias acciones tanto del alma como del cuerpo, fundado en el mismo derecho natural es dueño también de los frutos que produce con su t.

Pero para esto se requiere: *a)* que obre en nombre propio, es decir, que no haya ningún hecho y principalmente ningún contrato, en virtud del cual los frutos del t. estén ligados a un tercero; *b)* que trabaje en cosa propia o en cosa que no sea de nadie.

El contrato de t. es por lo tanto legítimo. La actividad humana pertenece de pleno derecho al hombre mismo, el cual puede por lo mismo disponer como mejor le parezca de ella, incluso cediéndola a otros.

No se puede objetar que el trabajo humano supera con mucho el orden económico (v. *Marxismo, Socialismo, Socialización*). Esto

es cierto si se considera como acción humana, sin embargo el t. se puede considerar también únicamente como productor de una utilidad económica, y bajo este aspecto puede ser objeto de contrato, puede ofrecerse como mercancía y se puede determinar por él una retribución congrua. La legitimidad de este contrato, con el cual el trabajo humano se da a cambio de cierto salario determinado y fijo, es aprobada, dentro de los límites de un contrato justo, por la práctica universal y por el sentir común de los teólogos, y todo esto se supone claramente en las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno.*

La dificultad que se presenta de que el contrato de t. equipara el obrero a la máquina, y lo pone en un estado de servidumbre se puede resolver y superar con facilidad.

Siendo el hombre dueño de sus propios actos y de su t., puede disponer de él como quiera, incluso alquilándolo a un tercero. El que alquila a otro sus fuerzas espirituales o corporales, y trabaja en servicio ajeno, cede a éste el derecho de su t.

Por otra parte, tiene, sin embargo, el derecho de exigir una justa remuneración a su t. (v. *Salario, Salario familiar*). Las obligaciones nacidas de este contrato, tanto para el empresario como para el que presta su t., son verdaderas obligaciones de justicia con todas las consecuencias de restitución (v.), de tutela legítima de los intereses propios, etc.

4. PROTECCIÓN DEL T. - Se ha de observar, sin embargo, que este contrato reviste una naturaleza especial, dado que el trabajo humano no es una mercancía cualquiera, sino que lleva consigo algo de la dignidad humana y por lo tanto el contrato de t. debe ser regido por leyes más humanas de las que gobiernan las cosas puramente comerciales. Ante todo el t. no debe impedir el culto debido a Dios. Además, no se puede considerar el t. solamente como mercancía, prescindiendo de cualquier otra consideración (v. *Capital, Capitalismo*). De aquí la exigencia de un horario razonable, de un descanso proporcionado, de una tutela oportuna de las mujeres y de los niños, de precauciones morales, higiénicas, etc., y de una adecuada legislación social en defensa sobre todo de las partes más débiles en la determinación del contrato de t. El camino a seguir para la realización de este principio no es la revolución (v.), sino la cristianización de los individuos y de la sociedad que lleva consigo una evolución armónica de los sistemas sociales (cfr. Pío XII, Radiomensaje 13 junio 1943 : AAS, 35 [1943], 174-175).

En los Estados contemporáneos la legislación y defensa del t. es un principio común, proclamado a menudo en las mismas constituciones y precisado en muchas leyes.

En el plano internacional se ha creado una eficaz tutela del t. A este propósito hay toda una serie de acuerdos internacionales. La institución máxima es la *Organización internacional del t.*, reconocida como institución especial de la O. N. U. (1946). *Pal.*

BIBL. — S. TALAMO, *Il cristianesimo ed il lavoro manuale*, Roma, 1885; J. WEBER, *Evangelium und Arbeit*, Friburgo i. B., 1898; J. RIEDEL, *Arbeitskunde*, Leipzig, 1925; A. TILGHER, *Le travail dans les mœurs et dans les doctrines*, París, 1932; F. GIESE, *Philosophie der Arbeit*, Halle, 1932; J. RINK, *Freiheit, Arbeit und Brot*, Paderborn, 1933; M. ROCHA, *Travail et salaire a travers la scolastique*, París, 1933; A. FANFANI, *Cristianesimo e protestantesimo nella formazione del capitalismo*, Milano, 1944; Unione Internazionale di Studi Sociali, *Codice sociale*, Roma, 1944, p. 253-259; F. CIMETIER, *Breve synthèse de théologie morale sociale*, París, 1945, p. 78-136; A. FANFANI, *Summula sociale*, Roma, 1945, p. 115-154; J. HAESSLE, *L'etica cristiana del lavoro*, Milano, 1949; G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, I, París, 1949, p. 185-194; J. M. LLANOS, *La oración del trabajo*, Madrid, 1954; M. D. CHENU, *Espiritualidad del trabajo*, Barcelona, 1956.

TRABAJO (Derecho al). — 1. NOCIÓN. - Es el derecho que tiene el hombre al t. cuando se ve obligado contra su voluntad a la inactividad.

El hombre tiene el deber de trabajar, por lo tanto tiene también derecho a ello, ya que todos tenemos derecho a realizar nuestro propio deber. El derecho a trabajar y el derecho al trabajo no tienen el mismo contenido. El primero, referido a un tercero, tiene un significado preferentemente negativo, que es el siguiente : cuando el hombre tiene la posibilidad de trabajar no se le puede prohibir trabajar : tiempo, lugar, calidad y cantidad del t. deben ser dejados a su iniciativa personal, a no ser que esté en contradicción con las exigencias del bien común.

El segundo — derecho al t. — tiene un significado positivo y es : cuando el hombre sin su culpa, y contra su voluntad, se encuentra obligado a la inactividad, los poderes públicos tienen la obligación de abrirle campo a su t.

2. DERECHO AL T. - Hoy día hay una tendencia a defender que el ciudadano tiene por sí mismo un derecho al t. Ya lo afirmó la constitución de Weimar ; lo establece la constitución rusa de 1936. Los mismos regímenes más o menos liberales, como el americano, se

inclinan a admitirlo. No es difícil encontrar la razón que justifique esta actitud. Es misión del Estado eliminar o por lo menos reducir los males sociales; ahora bien, la desocupación, el paro, sobre todo cuando alcanza proporciones notables, es un mal social; por lo cual corresponde al Estado procurar que se elimine o se reduzca lo más posible; que es lo mismo que decir que corresponde al Estado proveer para que los ciudadanos forzosamente en paro sean empleados en el trabajo por los otros. De aquí se deduce que el derecho al t. no es un derecho de justicia conmutativa, es decir, un derecho que cada individuo puede hacer valer frente a otro o frente a los poderes públicos, de manera que si no fuera satisfecho tuviera facultad de exigir una indemnización; es por el contrario un derecho de justicia social cuyo correlativo es el deber del Estado de promover el bien común y por lo tanto de combatir el paro, abriendo caminos nuevos al t.

3. El paro. - Hay quien ha sostenido y sostiene que el Estado no puede hacer efectivo su deber de conjurar el peligro del paro si no es colectivizando todos los medios de producción, planificando íntegramente toda la vida económica. Ésta es una posición inadmisible; ya que puede concebirse, y no hay razón alguna para defender que no sea realizable, un régimen económico que se apoye en la iniciativa individual y en la propiedad derivada de los medios productivos; aun admitiendo en él una intervención del Estado más o menos amplia, según su situación histórica, para que se eviten y reduzcan los inevitables males sociales y por lo tanto también el paro, si llegara a verificarse. *Pav.*

BIBL. F. Pergolesi, *Orientamenti sociali delle costituzioni contemporanee*, Firenze, 1948; P. Pavan, *Libertà di lavoro e diritto al lavoro*, en *Atti della XX Settimana sociale di Venezia*, Roma, 1947; J. Azpiazu, *Orientaciones cristianas del Fuero del Trabajo*, Burgos, 1939.

TRANSACCIÓN. — 1. Noción. - Es un contrato por el cual dos o más personas, haciéndose concesiones recíprocas, evitan la provocación de un pleito o ponen término al que ya había comenzado. Tienen derecho a transigir los que pueden disponer de las cosas, objeto de t. Más aún, en el acto de la t. les es lícito imponer sanciones al transigente moroso.

La t. concluída con la *composición* o *concordia* (can. 1928, § 1), tiene valor de sentencia irrevocable; sin embargo, puede ser nula o rescindible en algunos casos señalados por el derecho (v., p. ej., los arts. 1810 ss. del CCE).

2. La t. en el derecho canónico. - El legislador canónico recomienda vivamente la t., en las causas de interés privado (can. 1925, § 1); sugiere, sin embargo, al juez que confíe su gestión a otro sacerdote, elegido principalmente entre los jueces sinodales.

Para la t. el derecho canónico se acomoda a las leyes civiles del lugar donde se hace la t., siempre que éstas no estén en contradicción con el derecho divino o eclesiástico (can. 1926). Se prohibe la t. en las causas criminales y en las causas contenciosas en las que se trata de la disolución del matrimonio o de materia beneficial, cuando se pone en litigio el mismo título beneficial (en el caso que no lo consienta la autoridad legítima), o también de cosas espirituales siempre que medie el pago de una cosa temporal (canon 1927, § 1).

Será, sin embargo, lícita la t. si la causa se refiere a los bienes temporales de la Iglesia o a los bienes que, aunque anejos a cosas espirituales, puedan considerarse, sin embargo, separados de ellas; en estos casos se han de observar si la materia lo requiere las solemnidades establecidas por el derecho para la enajenación de los bienes eclesiásticos (canon 1927, § 2).

En general, los gastos de la t. se han de repartir en partes iguales entre los transigentes (can. 1928, § 2). *Fel.*

BIBL. — L. De Luca, *La t. nel diritto canonico*, Roma, 1942; O. Meister, *Kirche und Rechtsfriede*, en *Theol. prakt. Quartalschrift*, 80 (1927), 28-42; cfr. además cualquier texto de derecho procesal.

TRANSFUSIÓN DE SANGRE. — 1. Naturaleza. - Es un medio para salvar a un hombre en peligro de morir a causa de una enfermedad de la sangre o de pérdida de una gran cantidad de la misma. Consiste en la infusión de sangre de otro hombre, recogida y conservada anteriormente o recogida inmediatamente del cuerpo de uno y transfundida en el cuerpo de otro. Para evitar consecuencias nocivas a la salud de la persona que recibe la sangre es necesario que bajo ciertos aspectos la sangre del dador sea de la misma cualidad, especie o categoría del que la recibe.

2. Moralidad. - Siendo un acto que se refiere a dos personas la transfusión tiene un doble aspecto moral.

a) Es una infusión de sangre ajena. Bajo este aspecto la transfusión de la sangre no contiene ningún problema moral especial. Es

lícita si bajo el aspecto terapéutico los resultados son buenos.

b) Es quitar la sangre a un hombre. Esto es lícito si existe el consentimiento de la persona a la cual se quita la sangre. La cuestión por lo tanto se reduce a esto: ¿es lícito dar una parte de la sangre propia en bien de otra persona? La moral no ha condenado jamás este acto, aun cuando ha condenado el que un hombre se prive de un órgano de su cuerpo al mismo fin (v. *Trasplante de órgano*). La razón es evidente. En efecto, sustraer una cantidad limitada de sangre no es maltratar el cuerpo, o sea, a sí mismo, mientras que quitar un órgano o miembro sano es maltratarse a sí mismo, disminuir el valor propio como hombre (v. *Mutilación*). La cantidad de sangre no está determinada con precisión; quitar una parte solamente, de suyo no daña al hombre; el efecto es solamente una debilitación pasajera. Las fuerzas naturales se pondrán inmediatamente en trabajo para restituir la sangre quitada. No se excluye, sin embargo, la violación de las normas morales más generales si, quitando mucha sangre, se sigue la muerte u otro perjuicio a la persona. *Ben.*

BIBL. — TH. A. JORIO, *Theologia moral.*, II, Napoli, 1939, p. 122-23, n. 198-99; L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952.

TRASPLANTE DE ÓRGANOS. — 1. NATURALEZA. - Consiste en general en quitar un órgano, o parte del mismo, del cuerpo de un ser viviente (hombre o animal) e injertarlo en el cuerpo de otro ser viviente de manera que se una a él como parte viva. El trasplante se convierte en un problema moral especial cuando el sujeto del procedimiento es el hombre (sea dando, sea recibiendo el órgano trasplantado). Para los trasplantes de córnea, piel, vasos, etc., de un cuerpo muerto a uno vivo, v. *Tanatología*.

En muchos casos los cirujanos han conseguido curar enfermos de enfermedades físicas o psíquicas injertándoles parte de los órganos de otro hombre. A veces la operación ha llegado a restituir la facultad generativa. El Dr. Voronoff ha sido el fautor principal del proyecto consistente en trasplantar en larga escala órganos de monos a hombres y mujeres, especialmente a personas jóvenes (8 o 10 años), para dar origen a una nueva especie humana. Estas operaciones no han tenido éxito estable ninguno.

2. MORALIDAD. - ¿Están estos trasplantes en contradicción con la ley moral? Para algunos, y ésta es la opinión más corriente, sí. El t. de órganos o de partes de órganos quitados a un hombre sano es ilícito, dicen, por requerir la mutilación de este individuo.

En cambio, según otros, esta cesión altruista de un órgano propio (especialmente cuando se trata de órganos dobles), o porción de órgano, no sólo no es ilícita, sino que es hasta un acto heroico de caridad. Y para resolver la grave dificultad presentada por los defensores de la primera sentencia (no es lícita la mutilación sino cuando es necesaria para la salud del sujeto) apelan a la unidad moral que liga entre sí a todos los hombres. Este argumento no tiene un valor decisivo, ya que la unión física que liga los diversos miembros en la unidad corpórea es de naturaleza totalmente distinta de la que liga los hombres entre sí. (Discurso de Pío XII a la Asociación italiana de donantes de córnea, 14 mayo 1956: AAS, 48 [1956], 458-467.)

Si el órgano injertado se obtiene por una amputación quirúrgica lícita, por ser necesario para la curación del sujeto de una grave enfermedad, el problema moral se restringe a la persona en que se efectúa el trasplante. Antonelli juzga que la operación del injerto está en contradicción con la moral. Sus razones son: *a*) la operación es muy contraria al procedimiento natural y por lo tanto violenta demasiado la naturaleza; *b*) la operación está igualmente en contradicción con el procedimiento ordinario de la naturaleza; el uso de un órgano de otra persona está en contradicción con la relación íntima entre padres e hijos, al cual tiende la naturaleza; *c*) el peligro de daños graves para la salud tanto de la persona que sufre la operación como de su prole.

Estas razones tienen su valor, aunque no parecen ciertas y decisivas. De todos modos son bastante graves para sugerir a los médicos que no deben proceder en este terreno sino con la mayor prudencia y reserva y con conocimiento claro de los principios morales. *Ben.*

BIBL. — I. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, II, Roma, 1932, p. 89-94; J. MARTÍNEZ BALIRACH, *Cotejo de opiniones sobre trasplantes humanos*, en *Sal Terræ* (1956), 84-91; M. ZALBA, *La mutilación y el trasplante de órganos a la luz del Magisterio eclesiástico*, en *Razón y Fe* (1956), 523-548.

TRATA DE BLANCAS. — 1. NOCIÓN. - Estrictamente relacionada con el lenocinio (v.) se encuentra la trata de blancas o de mujeres, esto es, el reclutamiento (con violencia, engaño, amenazas ó también con proposiciones

economicas) de mujeres, para hacerlas prostituirse o al menos sabiendo que serán empleadas en este fin.

2. LEGISLACIÓN INTERNACIONAL. - Esta especie de comercio de esclavas que estuvo en otros tiempos muy difundido ha sido enérgicamente combatido en los últimos decenios, gracias especialmente a las convenciones internacionales concluídas bajo los auspicios de la Sociedad de Naciones y de la O. N. U.; las últimas convenciones son de 30 septiembre 1921, 11 octubre 1933 y 2 diciembre 1949, las cuales obligan a todos los Estados firmantes o miembros de la O. N. U. a adaptar su legislación interna a los tratados internacionales. Se persigue especialmente toda trata de mujeres menores de edad y también mayores, cuando se haga con violencia, amenazas o engaño. *Dam.*

BIBL. — G. CAVARRETTA, *Prostituzione*, en EI, XXVIII, 365-367; *Rapport du comité spécial d'experts sur la traite des femmes et des enfants*, Genève, 1927.

TRATADO INTERNACIONAL. — 1. NOCIÓN Y DIVISIONES. - Los tratados internacionales se definen comúnmente como acuerdos o contratos estipulados entre sujetos jurídicos internacionales públicos, esto es, entre sociedades independientes o perfectas. Se han de considerar como verdaderos tratados internacionales incluso los Concordatos que la Santa Sede estipula con los diversos Estados, ya que son acuerdos entre dos sociedades, en su propio orden perfectas e independientes (véase *Concordato*).

Los tratados se dividen en generales y particulares, principales y accesorios, cerrados y abiertos. Tienen además nombres particulares en relación con su materia. Existen tratados comerciales, militares, de paz y amistad, los llamados tratados de no agresión, etc.

2. ELEMENTOS INTRÍNSECOS Y EXTRÍNSECOS. Para que sean válidamente estipulados se requieren tres elementos: un sujeto capaz, un objeto lícito, un consentimiento libre.

Todos los Estados, como personas de derecho internacional público, son de suyo sujetos capaces de contraer tratados internacionales. Puede haber Estados, sin embargo, que en virtud de su particular condición jurídica, p. ej., la llamada semisoberanía, no puedan estipular válidamente ningún tratado o determinados tratados.

El objeto de los tratados debe ser posible física, moral y jurídicamente. Los contratantes se presume que no quieren asumir obligaciones que saben de antemano que no podrán cumplir materialmente. Además el objeto del tratado no debe ser contrario a la religión o a la moral. No sería ciertamente válido, por la ilicitud de su objeto, un t. internacional por el cual los dos contrayentes se obligasen, p. ej., a privar a un tercer Estado de su territorio o de su independencia política.

Se requiere también como en todos los contratos la libertad de consentimiento de los contratantes. A este respecto surge la cuestión de si son válidos los tratados de paz estipulados después de la guerra entre un Estado vencido y el Estado vencedor. El Estado vencido obra siempre bajo la coacción grave de la derrota sufrida. Si la coacción que sufre el Estado derrotado tiene una causa justa, esto es, si el Estado vencedor ha hecho una guerra justa, el tratado debe juzgarse moral y jurídicamente válido. Si, por el contrario, la coacción es injusta, porque el Estado vencedor no ha hecho una guerra justa, el tratado de paz, al menos por la ilicitud del objeto, esto es, de las obligaciones impuestas por el Estado vencedor sin causa justa, se ha de juzgar inválido. Para la válida estipulación de un t. internacional, puede ser también necesario observar determinadas formalidades establecidas por normas internas de cada uno de los contratantes y normas de derecho internacional. Si, p. ej., la ley constitucional de los Estados contratantes establece que para la validez de los tratados es necesaria la aprobación de las Cámaras legislativas, un tratado no es válido si falta esta aprobación.

3. EXTINCIÓN. - La extinción de los tratados internacionales puede ocurrir de diversos modos. Los tratados estipulados por un tiempo determinado cesan pasado este tiempo; se extinguen también por mutuo consentimiento de los contratantes o por no haberse verificado la condición; por renuncia de los derechos propios cuando el tratado implica derechos solamente para la parte que renuncia a ellos. Existe también extinción por denuncia unilateral de las partes, siempre que el tratado mismo conceda a los contratantes la facultad de denunciarlo; en este caso la denuncia debe hacerse en el tiempo y del modo anteriormente establecido. Una fórmula particular de extinción existe por la cláusula dicha *rebus sic stantibus*, esto es, cuando las condiciones existentes al tiempo de la estipulación del tratado cambian real y sustancialmente. Pero cuando un Estado quiere hacer valer esta cláusula no puede obrar unilateralmente. Primero ha de exponer al otro contratante las

razones de esta determinación suya probando que las circunstancias han cambiado real y sustancialmente. En casos de divergencias acerca de la verificación o no de la clausula *rebus sic stantibus*, las partes habrán de usar uno de los medios pacíficos conocidos para resolver los conflictos internacionales, esto es, pedir la mediación de un Estado amigo, recurrir a los tribunales internacionales o a la Organización de las Naciones Unidas. *Pas.*

BIBL. — V. los numerosos textos de derecho internacional y además: D. DONATI, *I trattati internazionali nel diritto costituzionale*, Torino, 1906; V. SCIALOJA, *Violenza, errore e dolo nei trattati internazionali cost.* (en Studi Salandra), Milaño, 1928; C. ATTASSY, *Les vices de consentement dans les traités internationaux*, Genève, 1930; G. SCELLE, *Théorie de la révision des traités*, París, 1936; C. VITTA, *La validité des traités internationaux*, Leyden, 1940; A. RAPISARDI y MIRABELLI, *Storia dei trattati e delle relazioni internazionali*, Milano, 1940.

TRIBUNAL. — 1. CONCEPTO GENERAL. - En el derecho civil el colegio juzgante de tres jueces por lo menos; con competencia determinada en materia civil o penal, suele tomar el nombre genérico de t. En el derecho canónico el término tiene un significado más amplio: con frecuencia es sinónimo de juez (can. 1890), pero más frecuentemente indica el conjunto de las personas destinadas a formar el órgano juzgante. En España es el organismo compuesto de uno o más jueces y de los auxiliares correspondientes para la administración de justicia, puede ser por lo tanto unipersonal o colegiado, formado por varios magistrados.

En el lenguaje común equivale a veces al lugar destinado al desarrollo de los procesos y a la emisión de las sentencias.

Pero mientras que el término del derecho estatal en su sentido propio tiene un significado netamente definido según la limitación de los poderes del órgano judicial, en el derecho canónico las limitaciones no influyen en el carácter fundamental del t., que vale tanto para la primera y ulteriores instancias o fases judiciales, como para los tribunales superiores de la Sta. Sede ordinarios (Sagrada Romana Rota y Signatura Apostólica) y especiales (Tribunal del Sto. Oficio, de la Sda. Congr. de Ritos para las causas de los Santos, etc.). Más aún, algunas veces se da este nombre también a las administraciones que en sus formas exteriores de proceder adoptan una especie de debate contencioso sobre el tipo de la forma judicial, con sus interrogatorios, considerandos, pruebas, etc.

2. JERARQUÍAS JUDICIALES. - La legislación eclesiástica ha ordenado para la administración de la justicia una jerarquía cuyos grados toman todos el apelativo de tribunales con una especificación adjunta: tribunales diocesanos y archidiocesanos, tribunales metropolitanos y de apelación, tribunales de Nuncios y de tercer grado (donde existen), tribunales regionales para materia matrimonial (donde existen), tribunales apostólicos ordinarios y especiales (v. *Ordenación judiciaria canónica*).

3. ORDENACIÓN INTERNA DE LOS TRIBUNALES. En la ordenación interna los tribunales pueden tener un juez único con o sin asesores, o constar de un colegio de tres o cinco jueces. Algunos t. pueden juzgar con la participación de todos los jueces *(videntibus omnibus)*, como la Sda. Rota Romana y la Signatura Apostólica.

Son esenciales a la existencia de todo t. el juez, único o colegial, y el canciller actuario-notario que redacta las actas; a éstos se añade el ministerio público o fiscal, el cual en la legislación canónica toma el nombre específico de promotor de justicia o según los casos de defensor del vínculo; en la legislación estatal se le llama procurador general o fiscal.

4. ACTIVIDAD DE LOS TRIBUNALES. - Los límites de competencia dentro de los cuales todo t. debe circunscribir su actividad judicial, están determinados por la función, el grado, la materia, las personas y el territorio. Son también criterio de discernimiento las causas conexas y la pendencia de la litis.

El t. inicia su actividad con la citación para comparecer, determina los límites de la controversia, recoge sus pruebas, elimina los incidentes, modera las discusiones y pronuncia la sentencia aplicando el derecho al hecho. Si en el ejercicio de estas actividades brota la necesidad de traspasar los limites territoriales fijados, el t. pide por medio de exhortos la ayuda del t. competente.

La Signatura Apostólica juzga con potestad ordinaria de la cuestión de competencia que surgiere entre tribunales inferiores (cánones 1603, § 1, n. 6; 1612, § 2); en el derecho estatal los conflictos positivos o negativos en materia civil se elevan a la Autoridad judicial inmediatamente superior.

5. COROLARIOS MORALES. - La función de los tribunales es de las más nobles que se pueden realizar y aun de las más necesarias para la convivencia social. En efecto, garantizar la exacta observancia de la ley y tutelar la justicia es misión que acerca a Dios, justo distribuidor del premio y de la pena; así

lo juzgaron aun los antiguos paganos que divinizaron la justicia. De aquí la grave responsabilidad de los jueces y demás funcionarios de los tribunales para que esta función se desenvuelva con la más alta nobleza de intento y con el desinterés que le cuadra. Véase *Magistrado, Proceso. Pug.*

BIBL. — Véanse los estudios sobre derecho procesal de F. CARNELUTTI y V. MANZINI. Para el derecho canónico: F. ROBERTI, *De processibus*, I, Roma, 1941; F. DELLA ROCCA, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino, 1946.

TRIBUTOS. — 1. FUNDAMENTO DEL DERECHO. Los t. no son una carga real, que grave directamente sobre los bienes, sino una carga personal, que toca inmediatamente a las personas, o sea, a los ciudadanos.

El derecho de exigir los t. se funda en la misma necesidad natural del Estado y en la exigencia de tener los medios materiales para lograr su propio fin. Por esta razón la obligación de pagar en los súbditos es correlativa al derecho de exigirlos por parte de la autoridad política y se funda en la misma necesidad natural que existe para todos los hombres de pertenecer a alguna sociedad política y por lo mismo de concurrir con sus bienes al bien común.

2. DIVERSAS ESPECIES DE T. - Los t. pueden ser de diversas especies, aunque en sentido amplio bajo el término «tributos» en los tratados de moral se suele comprender con frecuencia todo lo que el ciudadano está obligado a dar en bienes materiales a la comunidad (Estado, región, provincia, municipio) para las necesidades comunes.

Una primera distinción que tienen muy en cuenta los moralistas, aunque no siempre se encuentra formulada en los textos legales, es la de tasas *(vectigal)* e impuesto *(tributum)*.

3. OBLIGACIÓN DE PAGAR LOS T. - Supuesta una distribución equitativa, de suyo la obligación de pagar los t. es una obligación de conciencia. La razón es sencilla. Los que dirigen la cosa pública tienen necesidad de una cantidad de bienes para poder proveer al bien de todos; de aquí la necesidad y obligatoriedad de la contribución individual; obligatoriedad que encuentra su apoyo en la Sda. Escritura.

Sin embargo, aun en esta materia el legislador civil puede promulgar leyes meramente penales. Pero siendo cierto que los t., equitativamente impuestos, deben ser satisfechos en conciencia en el modo en que la ley obliga que sean pagados, surge la cuestión del modo como el legislador ha querido que sus leyes fiscales obliguen.

La conclusión que se puede sacar parte del presupuesto de que los t. sean equitativamente distribuídos, y puede ser modificada por la interpretación usual y local.

Los teólogos se encuentran más bien divididos, aunque hoy la orientación general es que la obligación brota de la justicia legal, descartada toda obligación de justicia conmutativa. Todas las demás leyes, en efecto, obligan por justicia legal; no se ve la razón de hacer una excepción para las leyes tributarias.

No se puede decir que aquí haya un contrato o cuasicontrato entre los ciudadanos y el Estado, porque aunque la ley sea aprobada por los diputados o procuradores, que son los representantes del pueblo, no se puede decir que lo sean con esta misión específica. Pueden nacer, es cierto, obligaciones de justicia conmutativa, en materia de leyes tributarias, pero por otros aspectos, que se apartan de la cuestión central. Así el Estado tiene derecho a no verse puesto con medios injustos en la imposibilidad de exigir los t.: las violaciones en esta materia serán contra la justicia conmutativa.

Una vez pagados los t. el dinero se convierte en propiedad del Estado; sustraerlo es un hurto común y por lo tanto habrá una lesión de la justicia conmutativa.

Las leyes y disposiciones que regulan las tasas, estrictamente entendidas, están regidas por la justicia conmutativa. Las diferencias que se encuentran frecuentemente entre los moralistas y que dejan a veces un poco perplejos a sus lectores se deben a las diversas condiciones de ambiente.

Como en tantas otras cosas la costumbre es la mejor intérprete de la ley.

Así, preferentemente en Austria y en Alemania, los autores opinan que las leyes que imponen los t. indirectos son meramente penales: en cambio, las que se refieren a los tributos directos son preceptivas por justicia legal.

En Italia (y lo mismo podemos decir en España) la cuestión es difícil de definir. Hasta hace algún tiempo puede decirse que Italia ha sido el país clásico de la lucha entre el Estado y el ciudadano; por una parte el esfuerzo para tomar, por otra la resistencia para no dar o para dar lo menos posible.

4. VALORACIÓN MORAL. - En el Estado actual, ¿qué debe decir el moralista? Hay que tener

en cuenta ante todo el esfuerzo del Estado por ser justo en la imposición de los t. Naturalmente éste no podrá pretender una total lealtad por parte de los ciudadanos mientras no acomode su aparato técnico y burocrático a las verdaderas necesidades y disponibilidades del país. Entretanto tiene importancia particular dos elementos de discriminación:

a) en sentido general se ha de atender a la conducta de la parte más sana de la población, y en cada caso el comportamiento de la categoría a que se pertenece (costumbre intérprete de la ley);

b) en sentido particular para los impuestos de riqueza mueble es preciso que en todo caso la evasión no sea muy grande, ya que entonces no se reconocería la función social de la propiedad y el daño sería sensible incluso para el Estado que pretendiera nivelar más equitativamente la distribución de la riqueza. *Pal.*

BIBL. — F. HAMM, *Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral*, Trier, 1908; A. JANSSEN, *Le fondement philosophique du devoir fiscal*, en *Éphémérides théol. Lovan.*, 2 (1925), 367-389; F. BAUDHUIN, *Déontologie des affaires*, Bruxelles, 1944, 147 ss.; B. ARBOYO, *La ley de tasas*, en *Ilustr. del Clero*, 36 (1943), 147-148; 165-176; 250-254; J. LARRAZ, *Metodología aplicativa del derecho tributario*, Madrid, 1952; A. ARÍN, *El deber de ser sincero ante la Hacienda pública*, en *Hechos y Dichos* (1954), 503-510.

TRISTEZA. — 1. NATURALEZA. - La t. en sentido estricto es el estado de opresión causado en la voluntad por una cosa presente y aborrecida (t. espiritual). Con esta disposición de la voluntad va unida casi siempre en el apetito sensitivo un sentimiento de aflicción que en sentido más amplio puede decirse también t. (t. sensible). Estos sentimientos pueden surgir, sin embargo, independientemente de un acto libre de la voluntad y existir sin correspondiente t. espiritual. Causa de t. puede ser una cosa externa, en particular un acto no bueno cometido por otros, o cualquier sufrimiento o desgracia que haya afectado a personas amadas; puede ser también una cosa interna, en especial un acto pecaminoso cometido por nosotros mismos o la privación de lo que es agradable a nuestra voluntad. La t. no requiere necesariamente la presencia real del mal detestado; basta su presencia imaginaria: así puede ser objeto de t. una cosa que fué real en el pasado y de la cual se conserva recuerdo, o una cosa que se prevé realizable en el futuro, como también lo que ni fué ni será nunca real. La t., por su naturaleza, grava el alma e impide el ardor en el obrar; más aún, a veces, impide totalmente la actividad.

2. CONSIDERACIONES, MORALIDAD. - Hay tristezas de suyo lícitas: aquellas que tienen por objeto una cosa a la que se puede odiar; más aún, hay tristezas muy saludables, como la de los pecados cometidos por nosotros mismos y por otros. Hay también tristezas ilícitas a causa de su objeto: son aquellas que tienen por objeto una cosa que no se puede odiar, p. ej., el bien del prójimo, o el deber realizado. Una acción buena pero no obligatoria, hecha en el pasado, puede ser objeto de t., siempre que la t. tenga un motivo honesto y no exponga a ningún peligro de faltar a algún deber.

No siendo la t. sino el natural complemento de otros actos, la culpabilidad no se encuentra nunca primaria ni exclusivamente en la t. tanto espiritual como sensible; no puede ser pecaminosa sino por participación, en cuanto depende de un acto libre y desordenado de la voluntad, acto con el cual forma un todo bajo el aspecto moral. Este acto puede ser un acto de aversión a aquello que causa la t.; puede ser también simplemente la negativa implícita o explícita a alejar un movimiento desordenado de t., que ha precedido al libre ejercicio de la voluntad. En el primer caso el grado de culpabilidad depende de la naturaleza del objeto; en el segundo caso la culpa es de suyo venial: sería mortal, sin embargo, si la t. no alejada constituyese un peligro grave de pecar mortalmente. La t. de suyo desordenada, que precede al libre ejercicio de la voluntad, no puede ser formalmente pecaminosa: apenas nos damos cuenta de la presencia de esta t. tenemos la obligación de hacer lo posible por alejarla.

La t. aunque su objeto no sea desordenado debe ser moderada, o sea, tal que no ofusque la mente ni impida nuestra actividad. No refrenar una t. excesiva, aunque por otra parte no reprensible, es de suyo culpa venial; sería, sin embargo, pecado grave si el exceso de t. fuese tal que causara grave escándalo o pusiera en la imposibilidad de cumplir un deber importante.

3. APLICACIONES PRÁCTICAS. - El regular bien los movimientos de t. es de gran importancia para todos, pero de un modo particular para aquellos que por su carácter son inclinados a la melancolía. Para conseguirlo es necesario considerar todas las cosas a la luz de la fe y de la eternidad y tener gran confianza en el Señor. Debemos industriarnos también por aliviar el ánimo de los demás

y sembrar un poco de serena alegría en torno de nosotros. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, vol. III, Torino, 1911, p. 250-267; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 103-121; A. MEYNARD, *Trattato della vita interiore*, I, Torino, 1936, n. 76-78.

TUTOR. — 1. NOCIÓN. - Llámase tutor en el derecho moderno a la persona encargada de cuidar de la persona y bienes, o solamente de los bienes, de los que no están bajo la patria potestad y son incapaces de gobernarse por sí mismos. Antiguamente y todavía en algunos códigos modernos existe una distinción entre la tutela y la curatela según que la persona sobre quien recayere la acción fuese impúber o púber. Nuestro código civil no hace distinción entre ellas determinando estar sujetos a tutela:

a) los menores de edad no emancipados legalmente;

b) los locos o dementes aunque tengan intervalos lúcidos y los sordomudos que no sepan leer y escribir;

c) los que por sentencia firme hubiesen sido declarados pródigos;

d) los que estuviesen sufriendo la pena de interdicción civil (arts. 199, 200).

Los casos y formas para el nombramiento del tutor están disciplinados por la ley civil. La Iglesia se limita por lo general a aceptar estas disposiciones, disciplinando solamente algunos efectos particulares en la ordenación canónica.

2. LEGISLACIÓN DEL ESTADO. - En el derecho español la tutela se defiere: 1) por testamento; 2) por la ley; 3) por el consejo de familia (art. 204).

El padre puede nombrar tutor y protutor para sus hijos menores y para los mayores incapacitados, ya sean legítimos, ya naturales reconocidos, ya alguno de los ilegítimos a quienes está obligado a alimentar. Igual facultad corresponde a la madre; pero si hubiere contraído segundas nupcias el nombramiento que hiciere para los hijos de su primer matrimonio no surtirá efecto sin la aprobación del consejo de familia. En todo caso será preciso que la persona a quien se nombre tutor o protutor no se halle sometida a la potestad de otra (art. 206).

Puede nombrar tutor también a los menores o incapacitados el que les deje herencia o legado de importancia. El nombramiento, sin embargo, no surtirá efecto hasta que el consejo de familia haya resuelto aceptar la herencia o legado (art. 207).

La tutela legítima de los menores no emancipados corresponde únicamente: 1) al abuelo paterno; 2) al abuelo materno; 3) a las abuelas paterna y materna por el mismo orden mientras se conserven viudas; 4) al mayor de los hermanos varones de doble vínculo y a falta de éstos al mayor de los hermanos consanguíneos o uterinos. Esta tutela no tiene lugar respecto de los hijos ilegítimos.

Los jefes de las casas de expósitos son los tutores de los recogidos y educados en ellas (art. 212).

Para nombrar tutor a los locos, dementes y sordomudos mayores de edad es necesaria la declaración judicial de ser incapaces para administrar sus bienes (art. 213).

La tutela de los locos y sordomudos corresponde: 1) al cónyuge no separado legalmente; 2) al padre y en su caso a la madre; 3) a los hijos; 4) a los abuelos; 5) a los hermanos varones y a las hermanas que no estuviesen casadas con la preferencia del doble vínculo, y si hubiere varios hijos o hermanos prefiriendo los varones a las hembras y el mayor al menor (art. 220).

La tutela de los pródigos se basa en la declaración de prodigalidad que ha de hacerse en juicio contradictorio. La sentencia determinará los actos que quedan prohibidos al incapacitado, las facultades que haya de ejercer el tutor en su nombre y los casos en que por uno o por otro habría de ser consultado el consejo de familia (art. 221). Pueden pedir esta declaración el cónyuge y los herederos forzosos del pródigo y por excepción el Ministerio fiscal por sí o a instancia de algún pariente de aquéllos, cuando sean menores o estén incapacitados (art. 222). La declaración de prodigalidad no priva de la autoridad marital y paterna, ni atribuye al tutor facultad alguna sobre la persona del pródigo.

El tutor administrará los bienes de los hijos que el pródigo haya tenido en anterior matrimonio. La mujer administrará los dotales y parafernales, los de los hijos comunes y los de la sociedad conyugal. Para enajenarlos necesitará autorización judicial (arts. 224, 225).

La tutela de los pródigos corresponde: 1) al padre y en su caso a la madre; 2) a los abuelos paterno y materno; 3) al mayor de los hijos varones emancipados (art. 227). Para los que sufren la pena de interdicción por sentencia firme el ministerio fiscal pedirá se establezca la tutela a tenor de los arts. 203 y 293. Pueden pedirla también el cónyuge y los herederos *abintestato* del penado (art. 228).

Esta tutela se limita a la administración de

los bienes y a la representación en juicio del penado. El tutor del penado está obligado además a cuidar de la persona y bienes de los menores o incapacitados que se hallaren bajo la autoridad del sujeto a interdicción, hasta que se les provea de otro tutor. La mujer del penado ejerce la patria potestad sobre los hijos comunes mientras dure la interdicción. Si fuere menor obrará bajo la dirección de su padre y en su caso de su madre y a falta de ambos de su tutor (art. 229). La tutela de los que sufren interdicción se defiere por el orden establecido para el caso de los locos y sordomudos (v. *Supra*) (art. 230).

Al consejo de familia corresponde nombrar protutor cuando no lo hayan nombrado los que tienen derecho a elegir tutor para los menores (art. 233). El tutor no puede comenzar el ejercicio de la tutela sin que haya sido nombrado el protutor. El que dejare de reclamar este nombramiento será removido de la tutela y responderá de los daños que sufra el menor (art. 234).

El nombramiento de protutor no puede recaer en pariente de la misma línea del tutor (art. 235).

Las obligaciones del protutor son:

a) intervenir en el inventario de los bienes del menor y en la constitución de la fianza del tutor, cuando hubiere lugar a ella;

b) sustentar los derechos del menor en juicio y fuera de él, siempre que estén en oposición, con los intereses del tutor;

c) llamar la atención del consejo de familia sobre la gestión del tutor, cuando le parezca perjudicial a la persona o a los intereses del menor;

d) promover la reunión del consejo de familia para el nombramiento de nuevo tutor, cuando la tutela quede vacante o abandonada;

e) ejercer las demás atribuciones que le señalen las leyes. El protutor será responsable de los daños y perjuicios que sobrevengan al menor por omisión o negligencia en el cumplimiento de estos deberes. El protutor puede asistir a las deliberaciones del consejo de familia y tomar parte en ellas, pero no tiene derecho a votar (art. 236).

No pueden ser tutores ni protutores: *a)* los que están sujetos a tutela; *b)* los que hubiesen sido penados por los delitos de robo, hurto, estafa, falsedad, corrupción de menores o escándalo público; *c)* los condenados a cualquier pena corporal, mientras no se extinga la condena; *d)* los que hubiesen sido removidos legalmente de otra tutela anterior; *e)* las personas de mala conducta o que no tuvieren manera de vivir conocida; *f)* los quebrados y concursados no rehabilitados; *g)* las mujeres, salvo los casos en que la ley las llama expresamente; *h)* los que al deferirse la tutela tengan pleito pendiente con el menor sobre el estado civil; *i)* los que litiguen con el menor sobre la propiedad de sus bienes, a menos que el padre y en su caso la madre, sabiéndolo, hayan dispuesto otra cosa; *j)* los que adeuden al menor sumas de consideración, a menos que con conocimiento de la deuda, hayan sido nombrados por el padre o en su caso por la madre; *k)* los parientes y el tutor testamentario que obligados por el art. 293 del CCE a poner en conocimiento del juez municipal el hecho que da lugar a la tutela en el momento que lo supieren, no lo hicieren así; *l)* los religiosos profesos; *m)* los extranjeros que no residan en España (artículo 237).

Pueden excusarse de la tutela y protutela:

1) los Ministros de la Corona; 2) los Presidentes de los Cuerpos colegisladores, del Consejo de Estado, del Tribunal Supremo, del Consejo Supremo de Guerra y Marina y del Tribunal de Cuentas del Reino; 3) los Arzobispos y Obispos; 4) los Magistrados, Jueces y Funcionarios del Ministerio fiscal; 5) los que ejerzan autoridad que dependa inmediatamente del gobierno; 6) los militares en activo servicio; 7) los eclesiásticos que tengan cura de almas; 8) los que tuvieren bajo su potestad cinco hijos legítimos; 9) los que fueren tan pobres que no puedan atender a la tutela sin menoscabo de su subsistencia; 10) los que por el mal estado habitual de su salud, o por no saber leer ni escribir, no pudieren cumplir bien los deberes del cargo; 11) los mayores de sesenta años; 12) los que fueren ya tutores o protutores de otra persona (art. 244).

El tutor representa al menor o incapacitado en todos los actos civiles, salvo aquellos que por disposición expresa de la ley pueden ejecutar por sí solos (art. 262). Los menores o incapacitados sujetos a tutela deben respeto y obediencia al tutor. Éste podrá corregirlos moderadamente (art. 263).

El tutor está obligado: 1) a alimentar y educar al menor o incapacitado con arreglo a su condición y con estricta sujeción a las disposiciones de sus padres o a las que en defecto de éstos hubiera adoptado el consejo de familia; 2) a procurar por cuantos medios proporcione la fortuna del loco, demente o sordomudo, que éstos adquieran o recobren su capacidad; 3) a hacer inventario de los

bienes a que se extiende la tutela dentro del término que al efecto le señale el consejo de familia; 4) a administrar el caudal de los menores o incapacitados con la diligencia de un buen padre de familia; 5) a solicitar oportunamente la autorización del consejo de familia para todo lo que no pueda realizar sin ella; 6) a procurar la intervención del protutor en todos los casos en que la ley la declara necesaria (art. 264).

El tutor necesita autorización del consejo de familia para los casos más graves de su gestión (art. 269).

Entre otras cosas se prohibe a los tutores donar o renunciar cosas o derechos pertenecientes al menor o incapacitado; cobrar cantidades superiores a 5.000 pesetas sin intervención del protutor, a no ser que procedan de intereses, rentas o frutos; comprar por sí o por medio de otra persona los bienes del menor o incapacitado, a no ser que expresamente hubiese sido autorizado para ello por el consejo de familia (art. 275).

El tutor tiene derecho a una retribución sobre los bienes del menor o incapacitado, que en ningún caso bajará del 4 ni excederá del 10 % de las rentas o productos líquidos de los bienes (art. 276).

La tutela concluye: 1) por llegar el menor a la edad de 21 años, por la habilitación de edad y por la adopción; 2) por haber cesado la causa que la motivó, cuando se trata de incapaces, sujetos a interdicción o pródigos (art. 278).

3. Legislación canónica. - Por lo regular la Iglesia reconoce, incluso a los efectos canónicos, a los tutores o curadores constituídos según las leyes civiles, aunque exonerando al menor de su potestad en los mismos casos en que lo exonera de la patria potestad (canon 89, 1648, § 3, etc.).

Está prevista, sin embargo, la posibilidad de nombramiento de un tutor o curador especial para representar o asistir al menor o enfermo mental que haya de tratar o haya sido demandado en juicio ante tribunales eclesiásticos (fuera de los casos en que el menor o enfermo pueda, por derecho canónico, presentarse en juicio personalmente) (canon 1648, § 3):

a). cuando faltan los padres y no exista tutor o curador civil;

b) cuando el juez juzgue que haya conflicto de intereses entre el menor o el enfermo y su tutor o curador civil (can. 1648, § 2);

c) cuando se trate de un menor de 14 años que sea parte en juicio relativo a materias espirituales o conexas (can. 1648, § 3);

d) cuando, fuera de los casos precedentes, el Ordinario no crea oportuno permitir que se presente en juicio el tutor o curador civil (can. 1651, § 2).

4. Deberes morales. - Los deberes del tutor para con sus pupilos son aproximadamente los de los padres para con sus hijos y a su vez los de los pupilos para con su tutor, los de los hijos para con sus padres. Tratándose de vínculos legales no basados en la sangre son menos sentidos, y por lo tanto más fáciles los abusos.

El tutor o curador que se aprovechare de los bienes de sus pupilos, además del pecado específico, agregan la circunstancia agravante del abuso de autoridad. *Cip.-Tr.*

BIBL. — R. Ciprotti, *Curatela e curatore*, en EC, IV, 1073-1074; F. Roberti, *De processibus*, I, Roma, 1941, n. 200 ss., p. 550 ss.

U

UNIÓN CON DIOS. — 1. UNIÓN HABITUAL. U. con Dios puede significar el vínculo de la criatura con Dios, que la conserva en la existencia y la mueve a la acción. Esta u. con Dios existe en todo ser creado.

Se suele entender, sin embargo, por u. con Dios una unión más íntima y sobrenatural de la criatura intelectual con las Personas divinas. Esta unión existe al menos habitualmente en todo hombre en estado de gracia, por medio de la gracia santificante que hace al hombre participante de la naturaleza de Dios y por medio de la virtud infusa de la caridad que trasfunde de algún modo al hombre en Dios, amado por sí mismo, sobre todas las cosas. La unión habitual del hombre justificado con Dios no es, sin embargo, puramente accidental, sino en cierto sentido también sustancial, aunque no exista allí ninguna fusión de índole física. Dios, en efecto, uno en naturaleza y trino en Personas, está presente en cada alma en estado de gracia no sólo como principio que conserva su ser y la mueve a la acción, sino también como bien que le pertenece del cual puede gozar (Jn., 14, 16 ss.; 15, 4; Rom., 5, 5; Gál., 4, 6).

2. UNIÓN ACTUAL. - La unión actual del hombre con Dios se realiza por medio de actos que tienen a Dios por objeto, sobre todo por medio del amor. Esta unión admite muchos grados.

No se puede hablar, sin embargo, de vida de unión con Dios sino cuando las relaciones con las Personas divinas que tienen su morada en el alma, son frecuentes e íntimas. Se ha de notar que no sólo los que viven en un claustro, sino todos los cristianos están llamados a la intimidad con Dios: en efecto, si la Sma. Trinidad habita en todas las almas en estado de gracia es para tener relaciones especiales e íntimas con ellas; el apóstol San Juan habla de nuestra sociedad con el Padre y con su Hijo Jesús (I Jn., 1, 3 ss.), y San Cirilo Alejandrino comentando este pasaje, dice: *habemus in nobis Deum, habitantem atque diversantem* (I Jn., 1, 3: PG, 73, 158).

La vida en sociedad con la Sma. Trinidad consiste en fijar la mirada amorosa de la mente sobre el huésped divino como si lo estuviese viendo, en amar con fervor a la Sma. Trinidad, en darle pruebas evidentes de atención y afecto, en dirigirse a ella tanto en las alegrías como en las penas, en hablar con Dios de corazón a corazón, aunque siempre con respeto: y esto no sólo alguna que otra rara vez, sino a menudo. Aquí abajo la contemplación y el amor de Dios no pueden ser ininterrumpidos, pero es posible un estado en el cual la conversación con la Santísima Trinidad venga a ser una verdadera necesidad para el alma; el hombre quisiera poder ocuparse siempre del Señor y, apenas lo permiten sus deberes, sin ningún esfuerzo opresor, como por instinto, vuelve a pensar en Dios y a conversar con él; el pensamiento del propio yo ha cedido su puesto al pensamiento de Dios y el amor desordenado de sí mismo al amor de Dios y de las almas por Dios, de manera que el hombre pueda decir con S. Pablo que su conversación está en los cielos (Fil., 3, 20).

En ciertas ocasiones la unión actual con Dios puede llegar a ser fruitiva, cuando Dios hace conocer de un modo casi experimental, su presencia y amabilidad: los místicos nos hablan de los abrazos de Dios al alma.

La relación íntima con el Señor, como no consiste esencialmente en manifestaciones de carácter sensible, no da tampoco necesariamente consolaciones sensibles: los grandes escollos para la vida de unión con la Sma. Trinidad son precisamente el querer sentir los consuelos sensibles de Dios y desalentarse cuando después de los primeros goces experimentados en la relación con Dios, el Señor, por bien del alma, la priva de ellos.

El conversar íntimamente con Dios no significa tampoco singularidades en el modo de

obrar ni mucho menos la negligencia en los deberes propios, así como no quita tampoco las dificultades y los sufrimientos: tiene, sin embargo, como efecto que no se experimenta pena porque se sufre, sino más bien alegría de poder sufrir. La intimidad con Dios mueve también a la mortificación que se hace menos ardua: poco a poco conduce a una santa indiferencia en relación con todas las cosas criadas.

3. CONSEJOS PRÁCTICOS. - Para llegar a una dulce intimidad con Dios son necesarias una fe viva en el dogma de la presencia de la Sma. Trinidad en las almas justas y el desprendimiento generoso de sí mismo y de las criaturas. El que quiere vivir en u. con Dios debe también amar la soledad y el silencio. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, IV, Torino, 1930; A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver*, Angers, 1921; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1934, n. 115-118; P. PINARD DE LA BOULLAYE, *La nostra intimità con Dio*, Torino, 1935; A. MEYNARD, *Trattato della vita interiore*, Torino, 1936, I, n. 162; II, n. 1-38; J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1937, p. 81-91; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, I, París, 1938, p. 56-65; R. PLUS, *In continua preghiera: teoria e pratica dell'unione con Dio*, Torino, 1944; íd., *Vivere con Dio*, Torino, 1944.

URBANIDAD. — 1. NATURALEZA. - La u. consiste en conformar en la sociedad la conducta propia a las reglas comúnmente en uso entre las personas bien educadas.

2. MORALIDAD. - Es obligatorio observar en presencia de los demás en la conducta externa el decoro comúnmente en uso.

3. PECADOS CONTRARIOS. - En esta materia se peca por defecto descuidando las reglas de cortesía y por exceso sobrepasando la medida comúnmente observada en el modo de comportarse o guardando el decoro debido externo por vanagloria o por otro motivo desordenado. De suyo son pecados veniales. *Man.*

BIBL. — L. BRANCHEREAU, *Urbanità e convenienze*, Torino-Roma, 1928; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, II, París, n. 1057-1059.

URBANISMO. — 1. NATURALEZA DEL FENÓMENO. - El u. es el aflujo en masa de los habitantes del campo a los centros urbanos.

El u. se encuentra en relación directa con el nacimiento y desarrollo de la gran industria; por esta razón es fenómeno típico de la edad contemporánea y ha encontrado y encuentra su fuente tanto en las condiciones miserables de las clases entregadas a los trabajos de la tierra como en las mayores ganancias que se perciben trabajando en las fábricas; aunque en la realidad estas ganancias resultan bastante ilusorias en muchos casos.

2. PROBLEMAS MORALES CAUSADOS POR EL U. El u. determina en los centros urbanos aumentos demográficos pletóricos; y crea un complejo de problemas sociales de solución dificilísima; problemas que atañen a la habitación, a la higiene, a la moralidad, a la vida familiar y al orden público.

El u. constituye un aspecto de los más siniestros en la configuración y en la vida de las ciudades modernas; por esta razón es universal la tendencia a detenerlo; o al menos a contenerlo dentro de los límites de una absorción normal. V. *Civilización* e *Industrialismo*. *Pav.*

BIBL. — *I problemi della popolazione* (XXXVI Settimana sociale dei cattolici d'Italia); Roma, 1954.

URGENCIA (caso urgente). — 1. NOCIÓN. Dícese caso urgente una circunstancia particular en la que puede encontrarse un individuo y en la que se requiere un socorro pronto o una solución práctica inmediata. La vida humana se desenvuelve a veces en tales contingencias que no pueden preverse ni por el individuo ni menos por un legislador humano: y por otra parte es necesario obrar, hacer algo, proveer. Ocurre esto más ampliamente y diríamos casi cotidianamente en la actividad moral del hombre, que debe obrar de conformidad con una ley natural o de una ley positiva divina o humana.

Ahora bien, la conciencia humana puede encontrarse frente a la obligatoriedad de estas leyes ciertas y positivas, mientras que por su parte el hombre encuentra una imposibilidad y un obstáculo para obrar en conformidad con las mismas: de aquí nace el caso urgente, porque es preciso dar rápidamente una dispensa de dicha ley.

El derecho canónico ordenado principalmente a procurar con el orden público en la Iglesia la salvación de los fieles considera esta situación práctica para acudir a las necesidades de la conciencia. En el CIC, en efecto, se habla de casos graves y urgentes, de grave necesidad, etc., y en semejantes circunstancias se declara explícitamente que el legislador eclesiástico o no urge la observancia de sus leyes, o concede facultades especiales para dispensas, absoluciones, etc. (cfr., por ej., cáns. 81; 106, n. 6; 909, § 2; 1043; 1176, § 3; 1402; 2254, etc.).

2. Casos en que subsiste el caso urgente. Antiguamente los teólogos y canonistas ejemplificaban con gran amplitud el caso urgente hasta formar una intrincada casuística (cfr. Sánchez, *Opus mor.*, Lugduni, 1637, l. II, c. 13, n. 35-37); hoy unos y otros se detienen en general más directamente en los tres casos considerados por el can. 2254.

Éstos son: *a*) el peligro de escándalo o de infamia que podría ocurrir si uno en un caso particular debiese observar una ley o pena determinada; *b*) la dificultad creada por ser dura o difícil una observancia determinada o el tener que estar en estado de pecado grave; *c*) la necesidad urgente de realizar actos que requieren libertad de conciencia y de acción.

En estas circunstancias nos encontramos el llamado caso urgente por el cual un superior puede usar de las facultades concedidas por el derecho en este caso en el foro externo e interno y el confesor puede usar facultades extraordinarias en orden a la absolución sacramental, dentro de limites particulares y con determinadas condiciones (cáns. 1045, 2254, etc.).

No se requiere la certeza del escándalo o de la infamia; para tener el caso urgente basta el peligro probable. Así también en lo que se refiere a quedar en pecado, no se ha de dar un juicio de modo absoluto, sino que es preciso ver las disposiciones actuales del penitente.

3. Aplicaciones. - Por lo que se refiere en particular a la absolución de los pecados o de las censuras, v. *Censura (Pena eclesiástica)*, *Reserva de las censuras*, *Reserva de los pecados*. Por lo que se refiere a la dispensa de impedimentos matrimoniales, v. *Impedimentos matrimoniales (Dispensa de los)*. *Tar.*

BIBL. — G. Arendt, *Du cas perplexe et du pouvoir du confesseur d'après le Code*, en *Nouv. rev. théol.*, 47 (1920), 261-274; H. Jone, *In casibus urgentioribus*, en *Theologprakt. Quartalschr.*, 83 (1930), 357-363; F. Fang, *Dispensatio matrimonialis urgente mortis periculo et urgente nuptiarum contractu*, Roma, 1946; P. Palazzini, *Caso urgente*, en EC, III, 988-990.

USO. — 1. Naturaleza. - Es un derecho real sobre cosa ajena *(ius in re aliena)* que confiere al titular *(usuario)* la facultad de usar la cosa de que otro tiene la propiedad, manteniendo inalterada su sustancia y si es fructífera de recoger sus frutos en la medida necesaria para subvenir a las necesidades propias y de la familia (CCE, art. 524).

El u. es una modificación limitativa, o si se prefiere, uno de los dos aspectos esenciales del usufructo (v.). De los dos derechos de que se compone el usufructo, el de usar la cosa *(uti)*, y el de percibir sus frutos *(frui)*, el u. representa el primero, el cual sin embargo, téngase bien en cuenta, no comprende en la definición romana clásica el derecho de sacar los frutos de la cosa que constituye su objeto, lo cual se ha de considerar como un agregado posterior creado por el derecho intermedio. Por esta razón en los textos romanos se habla del *nudus usus, id est, sine fructu* (D. 7, 8, 1, 1) y se declara que el usuario *uti potest, frui non potest* (D. 7, 8, 8, 2).

El u. se distingue del usufructo por la limitación en el disfrute de la cosa, que en éste es pleno y se extiende a todos los frutos, mientras que en aquél se limita a solos los frutos necesarios para el mantenimiento del usuario y de su familia, confiriendo a éste un derecho proporcionado a sus necesidades, sin sustraer al propietario toda otra utilidad de la misma cosa.

Cuando el u. se refiere a una casa recibe el nombre de *habitación* e implica para el titular el derecho a ocupar en una casa ajena las piezas necesarias para si y para las personas de su familia (art. 524, n. 2).

2. Objeto y constitución. Lo mismo que en el caso de usufructo puede ser objeto de u. cualquier cosa que se encuentre en comercio, sea mueble o inmueble.

El derecho de u. se constituye por contrato (u. *convencional*), por testamento (u. *testamentario*) o por prescripción en los mismos términos que el usufructo.

3. Derecho del usuario. - El que tiene derecho al u. de una cosa puede servirse de ella y si es fructífera puede recoger sus frutos en cuanto basten a las necesidades suyas y de su familia, aunque ésta aumente. Las necesidades se han de valorar según las condiciones sociales del titular del derecho y su familia.

4. Obligaciones del usuario. - Son casi las mismas que las del usufructuario: cuidar de la cosa ajena con la diligencia del buen padre de familia y atender a los gastos de cultivo, reparaciones e impuestos en la medida que le corresponda. Así si consumiera todos los frutos u ocupara toda la casa está obligado a estos gastos lo mismo que el usufructuario. Pero si sólo percibe parte de los frutos o habita parte de la casa no debe contribuir con nada, siempre que quede al propietario una parte de frutos o aprovechamientos bastantes para cubrir los gastos y las cargas. Si no fueren bastantes suplirá aquél lo que falte (art. 527).

5. Extinción. - Los derechos de uso y habitación se extinguen por las mismas causas que el usufructo y además por abuso grave de la cosa y de la habitación (art. 529). Estos derechos no se pueden arrendar ni traspasar a otro por ninguna clase de título.

6. Aplicabilidad de las normas sobre el usufructo. - Dada la identidad sustancial que existe entre ambos institutos establece el legislador que las disposiciones relativas al usufructo se apliquen también a los derechos de uso y habitación en cuanto sean compatibles con ellos (art. 528). *Zac.-Tr.*

BIBL. — S. Riccobono, *Sull'usus*, en *Studi per Scialoja*, I, 1905, p. 579 ss.; P. Bonfante, *Corso di diritto romano*, III, *Diritti reali*, Roma, 1932, p. 53 ss.; G. Venezian, *Dell'usufrutto, dell'uso e dell'abitazione*, Torino, 1936; S. a Loiano y G. a Varceno, *Institutiones theologiæ moralis*, III, Torino, 1937, p. 120-121, n. 89-91.

USUFRUCTO. — 1. Naturaleza. - El u. es el derecho a usar y gozar de las cosas ajenas, salva la sustancia de las mismas cosas, es decir, el derecho a usar de las cosas ajenas y juntamente a percibir el fruto de ellas sin tocar su sustancia ni en cuanto a la forma ni en cuanto a la materia.

Es evidente, por lo tanto, que el usufructuario no tiene derecho ninguno sobre la cosa, fuera de su goce y uso; por lo tanto, no puede ni enajenar su propiedad ni darla en prenda o hacer actos similares.

En esto el u. difiere de la enfiteusis, porque el usufructuario usa y goza de la cosa como cosa ajena, en tanto que el enfiteuta tiene el dominio útil de la misma cosa y por lo tanto usa y goza de ella como de cosa propia. El uso difiere del u. en calidad, no en cantidad; en efecto, mientras que la facultad del usufructuario es ilimitada, siempre que subsista salva la sustancia de la cosa gozada, el uso está limitado por la necesidad.

2. Modos de adquirir el u. en España. - El u. se adquiere unas veces por ley, otras por la voluntad de los particulares manifestada en actos entre vivos o en última voluntad, y por prescripción (CCE, art. 468). Así por ley el padre tiene derecho al u. de los bienes de sus hijos mientras ejercita la patria potestad (CCE, art. 160). Por actos de voluntad se puede ceder el derecho de u. por todos aquellos que son capaces de testar y de enajenar, sea a título oneroso o gratuito, y en favor de todos aquellos que tienen capacidad para adquirir.

El tiempo dentro del cual puede constituirse el u. no puede sobrepasar la vida del usufructuario (art. 513, n. 1) y si se trata de un pueblo, Corporación o Sociedad, más de los 30 años (art. 515).

3. Modos de constituir el u. en España. El u. puede constituirse pura y simplemente, o también bajo condición suspensiva y resolutiva, o también por tiempo determinado.

Se puede constituir tanto sobre bienes inmuebles, como sobre bienes muebles, corporales y no corporales, siempre que sean comerciales, y no es obstáculo el hecho de que se trate de cosas que se consuman con su uso. En este caso el usufructuario tendrá derecho a servirse de ellas con la obligación de pagar el importe de su avalúo, al terminar el usufructo, si se hubiesen dado estimadas. Cuando no se hubiesen estimado, tendrá el derecho de restituirlas en igual cantidad y calidad, o pagar su precio corriente al tiempo de cesar el usufructo (art. 482).

4. Derechos del usufructuario según el derecho español. - El usufructuario tiene derecho a percibir todos los frutos naturales, industriales y civiles, de los bienes usufructuados. Respecto de los tesoros que se hallaren en la finca será considerado como extraño.

Los frutos naturales o industriales, pendientes al tiempo de comenzar el usufructo, pertenecen al usufructuario. Los pendientes al tiempo de extinguirse el usufructo pertenecen al propietario. Esta disposición no perjudica los derechos de tercero, adquiridos al comenzar o terminar el usufructo (arts. 471 ss.).

El usufructuario tendrá derecho a disfrutar del aumento que reciba por accesión la cosa usufructuada, de las servidumbres que tenga a su favor y en general de todos los beneficios inherentes a la misma. Podrá aprovechar por sí mismo la cosa usufructuada, arrendarla a otro y enajenar su derecho de usufructo, aunque sea a título gratuito; pero todos los contratos que celebre como tal usufructuario se resolverán al fin del usufructo, salvo el arrendamiento de las fincas rústicas, el cual se considerará subsistente durante el año agrícola (479, 480).

El usufructuario podrá hacer en los bienes objeto del usufructo las mejoras útiles o de recreo que tuviere por conveniente, con tal que no altere su forma o su sustancia; pero no tendrá por ello derecho a indemnización. Podrá no obstante retirar dichas mejoras si fuere posible hacerlo sin detrimento de los bienes (art. 487).

El usufructuario podrá compensar los desperfectos de los bienes con las mejoras que en ellos hubiese hecho (art. 488).

El propietario de bienes en que otro obtenga el usufructo, podrá enajenarlos, pero no alterar su forma ni sustancia, ni hacer en ellos nada que perjudique al usufructuario (artículo 489).

5. Obligaciones del usufructuario según el derecho español. - El usufructuario junto con los derechos citados tiene varias obligaciones:

Está obligado a formar con citación del propietario o de su legítimo representante, inventario de todos los bienes, haciendo tasar los muebles y describiendo el estado de los inmuebles; está obligado igualmente a prestar fianza comprometiéndose a cumplir las obligaciones que le correspondan con arreglo a esta sección (art. 491).

El usufructuario deberá cuidar las cosas dadas en usufructo como un buen padre de familia (art. 497).

El usufructuario que enajenare o diere en arrendamiento su derecho de usufructo será responsable del menoscabo que sufran las cosas usufructuadas por culpa o negligencia de la persona que le sustituya (art. 498).

El usufructuario está obligado a hacer las reparaciones ordinarias que necesiten las cosas dadas en usufructo. Se considerarán ordinarias las que exijan los deterioros o desperfectos que procedan del uso natural de las cosas y sean indispensables para su conservación. Si no las hiciere después de requerido por el propietario, podrá éste hacerlas por sí mismo a costa del usufructuario (artículo 500). Las reparaciones extraordinarias serán de cuenta del propietario. El usufructuario está obligado a darle aviso cuando fuere urgente la necesidad de hacerlas (art. 501).

El pago de las cargas y contribuciones anuales y el de las que se consideran gravámenes de los frutos será de cuenta del usufructuario todo el tiempo que el usufructo dure (artículo 504).

Las contribuciones que durante el usufructo se impongan directamente sobre el capital serán de cargo del propietario (art. 505).

El usufructuario estará obligado a poner en conocimiento del propietario cualquier acto de un tercero de que tenga noticia, que sea capaz de lesionar los derechos de propiedad, y responderá, si no lo hiciere, de los daños y perjuicios, como si hubieran sido ocasionados por su culpa (art. 511).

Serán de cuenta del usufructuario los gastos, costas y condenas de los pleitos sostenidos sobre el usufructo (art. 512).

6. Modos de extinción del usufructo. - El usufructo se extingue: 1) por muerte del usufructuario; 2) por expirar el plazo por que se constituyó, o cumplirse la condición resolutoria consignada en el título constitutivo; 3) por la reunión del usufructo y la propiedad en una misma persona; 4) por la renuncia del usufructuario; 5) por la pérdida total de la cosa objeto del usufructo; 6) por la resolución del derecho del constituyente; 7) por prescripción (art. 513).

Si la cosa dada en usufructo se perdiera sólo en parte, continuará este derecho en la parte restante (art. 514). Los usufructos en favor de un pueblo, corporación o sociedad no pueden durar más de treinta años (artículo 515).

El concedido por el tiempo que tarde un tercero en llegar a cierta edad, subsistirá el número de años prefijado, aunque el tercero muera antes, salvo si dicho usufructo hubiese sido expresamente concedido sólo en atención a la existencia de dicha persona (art. 516).

Si la cosa usufructuada fuere expropiada por causa de utilidad pública, el propietario estará obligado o bien a subrogarla con otra de igual valor y análogas condiciones o bien a abonar al usufructuario el interés legal del importe de la indemnización por todo el tiempo que deba durar el usufructo. Si el propietario optare por lo último deberá afianzar el pago de los réditos (art. 519).

El usufructo no se extingue por el mal uso de la cosa usufructuada; pero si el abuso infiriese considerable perjuicio al propietario, podrá éste pedir que se le entregue la cosa, obligándose a pagar anualmente al usufructuario el producto líquido de la misma, después de reducir los gastos y el premio que se le asignare por su administración (art. 520).

El usufructo constituído en provecho de varias personas vivas al tiempo de su constitución no se extinguirá hasta la muerte de la última que sobreviviere (art. 521).

Terminado el usufructo se entregará al propietario la cosa usufructuada, salvo el derecho de retención que compete al usufructuario o a sus herederos por los desembolsos de que deban ser reintegrados. Verificada la entrega se cancelará la fianza o hipoteca (art. 522).

7. Principios de derecho natural. - Encontrándonos aquí en los límites del derecho de propiedad, no hay normas particulares de derecho natural, y por lo tanto es necesario estar, incluso en conciencia, a lo que dispone la ley civil o a las obligaciones emanadas del contrato.

Sin embargo:

a) Si el u. es adquirido por disposición de la ley o por prescripción, el que se beneficia de él puede usar dentro del ámbito de la ley; el que lo sufre no está obligado a someterse aun en conciencia, y por lo tanto a sostener sus obligaciones sino después de la sentencia del juez.

b) Si el u. surge por otro título (p. ej., por contrato, por testamento), entonces se han de observar en conciencia las normas que regulan este otro título, al menos antes que la sentencia del juez decida de manera definitiva. *Pal.-Tr.*

BIBL. — R. DE RUGGIERO, *U. e diritto affini*, Napoli, 1913; R. TRIFONE, *L'u. dei boschi*, Milano, 1929; G. LUCCHI, *Usufruttuario e frutti naturali*, en *Palestra del clero*, 21 (1942), 202-203; íd., *Usufruttuario e miglioria*, ibíd., 22 (1943), 24-26; G. MONACO, *L'u. legale del genitore esercente la patria potestà*, ibíd., 22 (1943), 218-220; S. PIRAS, *Brevi note sulla comunione d'u.*, en *Studi sassaresi*, 20 (1947), 109-125.

USURA. — 1. NOCIÓN. - La distinción entre u. e interés fué introducida por primeza vez en el lenguaje oficial en una ley de la Constitución francesa. Desde entonces todos los Estados se han preocupado por fijar la tasa del interés y perseguir la u. La u. es la aceptación de la compensación por el uso de la cosa dada en préstamo, o también, considerada objetivamente, es la compensación por el uso de la cosa dada en préstamo.

La esencia de la u. consiste, pues, en la aceptación del lucro del puro préstamo. Pero con frecuencia se la toma en sentido más amplio como abuso de la indigencia del prójimo. En este sentido se habla del precio usurario, de salarios usurarios, etc.

La única carga imponible en el préstamo (v.) es la de la restitución del dinero en la misma cantidad en que fué recibido. Así se tiene el préstamo con todas sus propiedades que son la traslación del dominio y la gratuidad del uso. Violando esto se tiene la u.

2. ILICITUD Y GRAVEDAD DE LA U. - La u. se divide en *abierta*, cuando se requiere expresamente para el préstamo; y *oculta*, cuando se vela en otro contrato que contiene el préstamo, por el cual se pide el lucro.

La u. formalmente es un pecado contra la justicia conmutativa y por lo mismo lleva consigo el deber de la restitución (v.). Este pecado es igual al hurto, y por lo tanto la cantidad de la materia se determina del mismo modo que en el hurto. Los usureros están por lo tanto obligados en justicia a restituir las ganancias habidas en la u. a los deudores o sino a sus herederos. Si éstos son desconocidos, o no viven ya, los usureros están obligados a distribuir la ganancia a los pobres o a las causas pías. El mismo deber tienen los herederos de los usureros según el valor de la herencia.

La u. está formalmente prohibida por el derecho natural, por ser contraria a la justicia conmutativa. Es siempre un pecado contra la justicia lo mismo si se hace el préstamo a los pobres que si se hace a los ricos. Si se trata de los pobres es además un pecado contra la caridad.

En la Sda. Escritura entre los hebreos la u. estaba prohibida para con los compatriotas (Ex., 22, 25; Lev., 25, 35-37) y permitida para con los extranjeros, pero se puede decir que se trataba de tolerancia, no de licitud. La doctrina de Jesucristo, explicando el precepto de la caridad sin hacer ninguna distinción entre el hebreo y el extranjero, exige que el préstamo sea gratuito (Luc., 6, 35; Mat., 5, 42). En los concilios creció constantemente la tendencia a prohibir la u. y se pidió a los legisladores el cambio de las leyes que permitían la u. moderada. Pero en el tiempo del imperio los concilios ecuménicos prohibieron la u. sólo a los clérigos.

En tiempo de Graciano la u. fué prohibida en la Iglesia totalmente. Los teólogos y canonistas aceptaron entonces comúnmente la doctrina de Sto. Tomás de que el préstamo es esencialmente gratuito y toda u. injusta. En la Edad Media los Concilios y los Pontífices prohiben repetidamente cualquier u.

El Concilio de Vienne (1315) declara que debe ser castigado como hereje el que se obstina en afirmar que la u. no es un pecado (Denz. 479).

Benedicto XIV, en su Enc. *Vix pervenit*, confirma las leyes precedentes. Si después en la práctica esta doctrina fué mitigada, este cambio se atribuye a las condiciones económicas y a los títulos extrínsecos multiplicados. La doctrina tradicional queda siempre inmutable.

El derecho canónico acepta y sanciona este principio en la primera parte del can. 1543:

Si un bien mueble es dado a alguno en propiedad para que lo restituya más tarde en el mismo género, de este contrato no se permite aceptar ningún lucro *ratione ipsius contracti*.

Sin embargo, en la práctica el préstamo no se realiza en la configuración abstracta de sus constitutivos esenciales; circunstancias concretas, dependientes de la posición económica del prestante o del prestatario se mez-

cian en el, modificando sus consecuencias. He aquí las cuatro circunstancias externas que tienen valor económico y por lo tanto pueden al verificarse de hecho constituir otros tantos títulos al derecho de una compensación proporcionada, además de la restitución de la cosa: daño emergente, lucro cesante, riesgo de la cosa, peligro de dilación. Sólo estos títulos extrínsecos al préstamo, cuando se verifican realmente, pueden justificar el derecho a los intereses y determinar su justa medida.

Así se llega al concepto del interés que es el precio del servicio proporcionado con el préstamo de capitales.

El *lucro cesante* se ha convertido hoy en un efecto ordinario del préstamo. Ya que en el sistema económico moderno son muy fáciles y muchísimas las ocasiones de comerciar con cosas de cualquier género y con el mismo dinero. Es, por lo tanto, legitima la presunción de que todo préstamo implica una desventaja del prestante y que por esta razón se le deba una compensación proporcionada. La tasa legal se presume como lucro tipo medio entre los muchos posibles. Pero, como contra estas presunciones pueden verificarse condiciones de hecho diferentes, está consentido jurídicamente y moralmente permitido a las partes convenir sobre una equitativa tasa superior (convencional) o sobre la disminución e incluso exclusión de los intereses. Finalmente, también el *daño emergente* pudiera en casos particulares ser nuevo título al derecho a los intereses y a elevar la tasa (cfr. *Collectanea* de la Sda. Congr. de Propaganda Fide, n. 2118, respuesta a. 1645, «ad miss. sinenses»).

Así se entiende mejor la segunda parte del can. 1543: «al prestar una cosa fungible, no es de suyo ilícito estipular el interés legal, siempre que no conste que es excesivo, y aun uno más alto, si hay título justo y proporcionado que lo coboneste.

Así se encuentra también sancionado en el Código civil español (arts. 1753-1757).

Como hemos visto, pues, el CIC (can. 1543) admite la posibilidad de intereses si lo exige un título justo y proporcionado. Pero ni el Código de derecho canónico ni el derecho civil español establecen una norma precisa para indicar la medida del interés; generalmente se puede aceptar como tasa tácita la que se juzga tal según el juicio común de los hombres prudentes, en relación con las condiciones industriales y comerciales del lugar; más que esto sería ya u. El mismo derecho civil español admite a las partes la posibilidad de establecer equitativamente entre ellas un interés convencional.

3. La u. como delito. - La u. no es sólo pecado, sino que en el CIC se considera también como delito. «Un laico que haya sido legítimamente condenado por homicidio..., usura, rapiña..., queda excluido, por derecho, de los actos legítimos eclesiásticos o de cualquier oficio que pueda tener en la Iglesia; además le queda el deber de reparar los daños (can. 2354, § 1).

»Un clérigo que hubiese cometido uno de estos delitos debe ser castigado por el tribunal eclesiástico según la gravedad del delito con penitencias, censuras, abolición del oficio o beneficio, de la dignidad y si fuere preciso incluso con la deposición» (can. 2354, § 2). *Pal.*

BIBL. — R. Masson, *L'Usure au moyen âge*, París, 1923; A. Segré, *Storia del commercio*, Turín, 1923; F. Marconfini, *La illegittimità del prestito di moneta a interesse in due omelie del sec. IV*, en *Racc. di Scritti in memoria di G. Toniolo*, Milán, 1929, p. 288; H. Lesetre, *Prêt*, en DP, V, 617 ss.; id., *Usure*, ibid., col. 2336 ss.; V. Fallon, *Principes d'économie sociale*, Namur, 1944; B. N. Nelson, *The idea of usury*, Princeton, 1949; A. Bernard, *Usure*, en DTC, XV, 2317 ss.; J. Vallés y Pujols, *Del préstamo a interés, de la usura y de la hipoteca*, Barcelona, 1933; L. R. Sotillo, *Usura*, en *Sal Terræ* (1930), 818-820.

UTILITARISMO (en filosofía). - 1. Doctrina. - Sistema de filosofía ética que funda el orden moral en la utilidad, haciendo de ésta la fuente y medida del bien y de la honestidad, del derecho y de la virtud.

El concepto de útil (o de utilidad) es, sin embargo, bastante oscuro y elástico; por lo tanto bajo el nombre de u. pueden esconderse doctrinas de diversa entonación y de diverso valor.

Considerado el sujeto o destinatario de la utilidad tendremos un u. egoísta (individual) o altruísta (social), según que la medida del bien se ponga en la utilidad de sólo el sujeto operante, o también se extienda a la utilidad de otros, que pueden ser pocos, o muchos, o el mayor número, o toda una colectividad, o todo el género humano.

En cambio, considerando las especies de bienes en que se hace consistir la utilidad se obtiene toda una gama de formas utilitaristas, correspondiente a la escala según la cual pueden distribuirse los bienes humanos. En el primer grado se encuentran los placeres más groseros y momentáneos y entonces la u. se confunde con el hedonismo; en los grados sucesivos se disponen satisfacciones cada vez más nobles y más duraderas, hasta llegar (con

el puritanismo racionalista) a ver una forma de u. egoísta incluso en la moral catolica, que fija el fin del hombre en la felicidad eterna y permite obrar con miras a ella. Pero fuera de esta última exageración y confusión se llaman utilitaristas sólo aquellas doctrinas que limitan la utilidad a la vida presente y tienden a encerrarla en el orden económico.

2. CRÍTICA. - El u. nace de la confusión de dos conceptos bien distintos: lo útil y lo honesto. Fuera de la falsedad de esta identificación se le ha de reprochar también la imposibilidad de poder ser traducida a la práctica; imposibilidad que crece en la medida en que se aleja de sus formas casi repugnantes de egoísmo hedonista porque cuanto más se alarga el circulo y se prolonga la cadena de sujetos a los que debe ser útil una acción para ser buena y cuanto más se eleva el género de bienes que entran en el calculo tanto más problemática se hace la utilidad de la acción y el juicio no puede ser pronunciado sino por un profeta.

Un elemento sano se puede encontrar también en el u.; y es la necesidad instintiva (y racional) de asociar la felicidad a la virtud; pero esta unión no se obtiene confundiendo dos cosas y dos conceptos; se obtiene haciendo de la felicidad el premio de la virtud; no siempre en esta vida, pero ciertamente en una vida futura. *Gra.*

BIBL. — A. MANZONI, *Del sistema che fonda la morale sull'utilità*, Appendice al C. III delle Osservazioni sulla morale cattolica, en *Opera omnia*, ed. Lesca; A. CALCARA, *Il problema morale nei tempi moderni*, Roma, 1945, p. 90-94.

UTILITARISMO (en la economía). — 1. DOCTRINA. - El sistema filosófico moral en que se eleva la utilidad a valor supremo de la acción humana (v. *Utilitarismo en filosofía*) puede asumir un significado específico más restringido; esto es, puede significar aquella concepción de la vida económica en que se juzga que en ella el único criterio directivo y la única determinante es la utilidad económica apartada de toda influencia de principios religiosos, éticos, políticos; concepción que encuentra su representación práctica en el dicho: *los negocios son los negocios;* el mundo económico tiene su alma propulsora: el egoísmo; su principio informador: la máxima ventaja, el esfuerzo mínimo; su objetivo característico: la utilidad. Es la concepción del mundo económico que se encuadra en la más amplia concepción atomista de la realidad humana. Las diversas esferas en las cuales desenvuelve el espíritu sus actividades tienen entre sí una relación de contigüidad, no ya de implicación mutua. Religión, moral, ciencia, política, derecho, arte, economía son cada una ella misma y sólo ella misma. La religión tiende a la experiencia de lo divino; la moral, a la actuación del bien; la ciencia, al conocimiento de la verdad; la política, al éxito; el derecho, a la disciplina; el arte, a la belleza; la economía, a la utilidad. Son mundos encerrados cada uno en sí mismo; pedir que el uno interfiera en el otro es pedir lo imposible; y si en alguna ocasión se llegase a dar, seria un desorden.

2. ORIGEN Y DESARROLLO. - Esta concepción del mundo económico se ha manifestado traducida en acto en el siglo pasado y en el nuestro. La expresión típica es la elevación del rendimiento como objetivo supremo en la producción; o el incremento de la producción a la vista de un mayor rendimiento. Así también la determinación del sistema salarial por obra de la ley broncínea de la demanda y la oferta. Por lo tanto, la deshumanización de las relaciones del trabajo, el fenómeno urbanista o la formación rápida de hormigueros de seres humanos, sin consideración alguna a sus exigencias religiosas, morales, culturales, higiénicas, familiares y sociales; y el progresivo y pavoroso empobrecimiento de espiritualidad en las masas trabajadoras.

3. CRÍTICA. - En cambio, la verdad es que la utilidad debe subordinarse a la ética; por lo cual incluso cuando nos movemos en el campo económico no basta que una acción sea útil para que estemos autorizados a realizarla. Es necesario también que no esté en contradicción con el orden moral. Por lo demás, si lo ético no deriva de lo útil es verdad que una acción no puede ser realmente útil sino cuando es honesta. Lo útil, por lo tanto, se ha de realizar por medio de lo honesto: obrar de otra manera es destrozar la unidad del ser humano y engendrar inconvenientes prácticos de inmensa importancia, como los que hemos señalado. *Pav.*

BIBL. — E. ALBEE, *A history of English utilitarianism*, Londres, 1902; V. CATHREIN, *La filosofia morale*, Firenze, 1930.

V

VANIDAD. — 1. NATURALEZA. - La v. en sentido estricto consiste en sobrepasar la justa medida en el vestido y el ornato: excediendo lo conveniente, dadas las condiciones de persona, lugar y tiempo, o dando demasiado tiempo y cuidado a la compostura del cuerpo. Siendo la vanagloria afín a la vanidad, también se le llama a veces v.

2. MORALIDAD. - La v. es de suyo pecado venial. Sin embargo, es culpa mortal: cuando se da grave escándalo que perjudica seriamente a la familia o coloca al que la practica en la imposibilidad de pagar sus deudas; cuando se pretende un fin en grave oposición con la ley moral. *Man.*

BIBL. — A. TANQUEREY, *Compendio de Teología ascética y mística*, París, 1934; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 527-530.

VARIEDADES. — 1. NOCIÓN. - Las v. son un conjunto de varios números de diversión teatral sin conexión especial entre ellos (música, canto, acrobacias, bailes, etc.) que en los últimos decenios ha conquistado mucho terreno. Estas representaciones constituyen en sí un espectáculo, o forman parte de otras representaciones teatrales o cinematográficas, como intermedios o complementos.

2. MORALIDAD. - De suyo, como todas las diversiones (v.) de este género, son cosa indiferente, pero su carácter mismo, la falta de una trama fija y de textos escritos se presta fácilmente a abusos. Prácticamente en nuestros días las v. se han caracterizado de un modo casi absoluto por una gran ligereza y hasta por una abierta inmoralidad. Por estas razones se desaconseja a todos la asistencia incluso a los films cuya representación va acompañada de complementos de v. Por el peligro de pecado propio, de cooperación al pecado ajeno y de escándalo, la asistencia (no hablamos de la cooperación activa en las ejecuciones) será casi siempre pecado, grave o leve, según las circunstancias actuales, subjetivas y objetivas. Para reglas más particulares, v. *Artista de Teatro, Canto, Impudicicia, Música.* Normas análogas se encuentran en las voces *Radio, Teatro. Dam.*

BIBL. — R. BRANCA, *Il cinema di fronte alla morale cristiana*, en *La morale di Cristo e le professioni*, Roma, 1942, p. 153-172.

VASOS SAGRADOS. — 1. NOCIÓN. - Pertenecen al género de los ornamentos sagrados y se distinguen de los demás ornamentos más que nada en consideración al material de que están compuestos. Por lo general el material es metálico y para algunos ha de ser metal precioso (oro o plata).

2. V. PARA LA SDA. EUCARISTÍA. - Los v. usados para la Sagrada Eucaristía son:

a) el cáliz (véase la voz correspondiente, en lo que se refiere también a la patena y al arreglo del cáliz durante la celebración de la Sta. Misa);

b) la píxide o copón. Es el vaso sagrado que sirve para la conservación de las partículas y su distribución en la comunión. La forma actual se hizo corriente en el siglo XVI. Puede ser de cualquier materia, pero al menos debe estar dorada interiormente (*Cærimoniale Episcoporum*, II, p. 30, n. 3); están prohibidas las píxides de vidrio (Sda. Congregación de Ritos, *Decreta authentica*, n. 3511). Puede hacerse en cualquier estilo, siempre que tenga un pie largo y firme, un nudo en el fuste, la copa dorada en el interior y lisa, y la tapa movible coronada por la cruz o la imagen del Redentor. Cuando contiene el Santísimo Sacramento debe estar cubierta con un velo blanco adornado convenientemente (*Rituale, Ornatus Ecclesiæ*, c. 27). Para la comunión a los enfermos la píxide puede ser sustituída por una pequeña teca o cajita con tapa de bisagra;

c) el ostensorio o custodia. Es el instrumento sagrado destinado a la exposición visible de la hostia consagrada para su adoración, para llevarla en las procesiones y para

bendecir a los fieles. Su uso se hizo general en el s. XVIII (v. *Bendición Eucarística, Cuarenta horas*). La materia del ostensorio no está prescrita: puede ser de cobre, de latón, etcétera, pero debe estar dorada o plateada. Debe tener pie y nudo lo mismo que el cáliz y la cápsula donde se coloca la hostia ha de estar protegida por delante con un cristal y por detrás con una portezuela igualmente de cristal. Debe estar coronada por la cruz o la imagen de Jesús resucitado (*Decreta authentica*, n. 2957). Debe estar cubierta con un velo blanco cuando se encuentra sobre el altar y no contiene la hostia (ibíd., n. 4268). Son complementos de la custodia: la luneta, compuesta de dos medias lunas de metal dorado que sirven para mantener derecha la hostia y la teca o cajita de metal dorada interiormente y coronada por una cruz, destinada a la custodia de la hostia.

No es necesaria la bendición del ostensorio o custodia y de sus accesorios (luneta y teca).

d) La bandeja para la comunión. Es un platillo metálico, dorado interiormente o todo de plata, que sirve para recoger los fragmentos o la partícula consagrada si acaso cayera al tiempo que se distribuye la comunión.

3. V. PARA LOS ÓLEOS SANTOS. - Por óleo santo se entiende el líquido exprimido de las olivas maduras, consagrado para servir como materia en algunos sacramentos (cánones 734 ss., 761, 945 ss.).

El óleo santo es de tres especies: *a*) óleo de los enfermos (*oleum infirmorum*), que sirve como materia para la extremaunción (usado también para bendecir las campanas); *b*) óleo de los catecúmenos (*oleum catechumenorum*), usado en el bautismo, en la ordenación, para ungir las manos del sacerdote, y para bendecir la fuente bautismal; *c*) sagrado crisma (*sacrum chrisma*), que es el óleo mezclado con bálsamo que sirve como materia de la confirmación (v.), en todas las consagraciones, para la bendición de la pila bautismal, para ungir la cabeza de los bautizados y de los Obispos recién consagrados, a los cuales se les ungen también las manos.

Los v. correspondientes son de tres especies según las tres especies de óleos.

Todos estos v. deben ser de plata o al menos de estaño o de otro metal blanco, y bien cerrados, con la inscripción al exterior de su contenido. En estos vasos se introducen de ordinario otros vasitos de vidrio para más limpieza. Los recipientes del óleo de los catecúmenos y del crisma se conservan en el baptisterio; el del óleo de los enfermos se guarda en un estuche colocado dentro de una bolsita de color violáceo con algodón y un purificador. En algunas iglesias existen para su custodia tabernáculos a propósito (ordinariamente en el muro) en el presbiterio. Los v. de los óleos santos se pueden bendecir, pero su bendición no es obligatoria.

4. RELICARIOS. - Las reliquias (v.) de los santos que sean cuerpos enteros o casi enteros se conservan en urnas a propósito llamadas *arcas*. El arca en su interior debe estar forrada de metal precioso, o al menos dorada, y la reliquia debe ir revestida de ornamentos de seda del color litúrgico de los mártires, confesores o vírgenes, etc. Las reliquias de partes considerables del cuerpo o de vestidos se conservan en v. de forma correspondiente (p. ej., para la cabeza el relicario tendrá la forma de cabeza con una parte de busto, etc.). Han de estar defendidas por cristal e interiormente adornadas de seda, con los sellos de la auténtica.

Las otras reliquias se conservan en pequeñas tecas, dotadas de su sello de auténtica y para la exposición se han de colocar en relicarios a propósito; la forma de estos relicarios se deja libre, e igualmente su materia (ibíd., n. 3697).

5. VASO PARA EL AGUA BENDITA. - Es un vaso portátil (calderillo) de metal, completado por un hisopo, que es una vara de metal o madera en uno de cuyos extremos hay una especie de cepillo o brocha o una cajita con muchas perforaciones, dentro de la cual se puede encerrar una esponja, la cual sirve para las bendiciones con agua bendita (v.).

6. TURÍBULO Y NAVETA. - El turíbulo o incensario es un vaso en el que se deposita el fuego para quemar el incienso y por lo tanto para incensar. La forma común es la de una taza con pie para apoyarla en el suelo, cadenillas para suspenderla o llevarla y una tapa perforada para las incensaciones. La naveta es otro vaso de forma de nave con pie que sirve para contener el incienso. El turíbulo y la naveta pueden ser de plata, latón, bronce, etc.

7. VINAJERAS. - Son pequeñas jarritas (*urceoli*), que se colocan de ordinario sobre una bandeja (*pelvicula*). Estas jarritas han de ser de vidrio o mejor de cristal; si son de otra materia deben tener al menos una señal de distinción para no confundir el vino y el agua. La bandeja puede ser también de metal. El uso de la jarra con lebrillo se con-

siente sólo en las misas y funciones episcopales o de algunas categorias de prelados.

8. Vasito para purificación. - Es una vasito de metal o de cristal junto al tabernáculo que sirve al sacerdote para purificar sus dedos después de haber tocado la eucaristía, si no puede hacerlo en el cáliz. *Pal.*

BIBL. — Cfr. los textos de liturgia y además: Ph. Rohault De Fleury, *La Messe*, V, París, 1887, p. 57-99; G. D. De Rossi, *Teca di bronzo figurata*, en *Boll. di arch. cristiana*, 2.ª serie, 3 (1872), 5-24; íd., *Pisside eburnea cartaginese...*, 5.ª serie, 2 (1891), 47-54; P. Bernhard, *Chrême (Saint)*, en DTC, II, 2395 ss.; I. Braun, *Das christl. Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, München, 1932, p. 348-411; F. Cabrol, *Huile*, en DACL, VI, 2777, 2791; M. Accasciva, *Ostensorio*, en EC, IX, 430-431; C. Carelti, *Pisside*, ibíd., 1572-1574; E. Dante, *Ampolla*, ibíd., I, 1113-1114.

VEGETARIANISMO. — 1. Definición. - Con el término vegetariano se entiende una persona que se nutre solamente de alimentos vegetales; y v. viene a significar no sólo el hecho de nutrirse de sólo vegetales, sino también la doctrina, por decirlo así, en parte filosófica, en parte higiénicoterapéutica, que propugna este género de alimentación.

2. Datos de anatomía y fisiología. - El hombre es un organismo omnívoro, como se deduce de muchos aspectos de su estructura anatómica (dentadura, desarrollo del intestino, etc.), así como del hecho que en la inmensa mayoría de los casos —cualquiera que sea la latitud donde habite, su modo de vivir y su grado de civilización— toma sus alimentos tanto del reino animal como del reino vegetal.

Si fijamos nuestra atención en la largura del intestino, observamos, en efecto, que mientras que en el hombre es cerca del séxtuplo de su estatura, en los carnívoros es bastante más corto y en los herbívoros es notablemente más largo.

Si consideramos además la fórmula dentaria de los carnivoros y de los herbívoros, tenemos que en los primeros prevalecen los dientes caninos y premolares y en los segundos prevalecen los molares; en el hombre la fórmula constituye un término medio representado por 8 incisivos, 4 caninos, 8 premolares y 12 molares. Algunos científicos han tratado de establecer cuál debe ser la alimentación fisiológica del hombre en relación con su dentadura y, partiendo de la premisa de que los dientes incisivos sirven para morder la fruta y las verduras, los caninos para lacerar la carne, y los demás dientes para triturar los cereales, sostiene que la humanidad debiera alimentarse en un octavo de carne, dos octavos de fruta y verduras y cinco octavos de granos y cereales. Estas conclusiones, que se derivan de premisas más bien arbitrarias (baste recordar que los carnívoros tienen un número de incisivos y premolares superior al del hombre), son muy discutibles, incluso porque no tienen en cuenta la importantísima circunstancia de que la necesidad alimenticia varía cualitativamente con la variación del clima, pero encuentran cierto apoyo en las estadísticas, las cuales, p. ej., nos dicen que en Italia (país templado y de riqueza media) el hombre se alimenta con cerca del 65 % de cereales, 20 % de verduras y fruta y 15 % de carnes.

La fisiología nos enseña además que una alimentación (v.) basada exclusivamente en alimentos sacados del reino vegetal (granos, verduras, fruta, azúcar, aceite) es a la larga insuficiente, dado que el organismo para su normal funcionamiento, necesita de una dieta muy variada, aunque sea una base preferente de vegetales, pero con un mínimo de sustancias proteicas, dotadas de alto valor biológico (o sea, animales: leche, huevos, carne, pescado, etc.), equivalente poco más o menos a un cuarto de gramo al día y por kilo de peso corpóreo del sujeto.

3. La práctica del v. - Las consideraciones que preceden (ser el hombre por su naturaleza omnívoro y no poder someterse por mucho tiempo sin consecuencias nocivas a una dieta estrictamente vegetariana) justifican por qué en la práctica el v. puro no se realiza nunca sistemáticamente.

Las investigaciones etnológicas han demostrado que si bien el régimen alimenticio humano se distingue por una grandísima variedad de alimentos y bebidas, esta variedad va siempre regida por las leyes de la fisiología de la alimentación, en el sentido de que cualquiera que sea la variedad de los alimentos, los hombres que viven en análogas condiciones climáticas ingieren más o menos la misma cualidad y cantidad de principios alimenticios (grasos, carbohidratos, proteínas, vitaminas, agua y sales). En punto a alimentación las diferencias entre los pueblos consisten especialmente en la diversidad de la confección de los alimentos (arte culinario).

La etnología nos ha revelado además que aun los pueblos primitivos que viven en las zonas tropicales y por lo tanto son particularmente inclinados a un régimen alimenticio pobre en grasas y calorías, como es el vegetariano, practican una alimentación mixta,

asociando a los vegetales los productos de la caza y de la pesca.

Si nos ponemos a considerar las sociedades y órdenes religiosas que por motivos de higiene o de mortificación siguen el v., vemos que no se trata nunca de v. absoluto, sino que va templado por la toma —aunque sea en modesta cantidad— de alimentos obtenidos del reino animal (como, de cuando en cuando, la leche, los huevos, los productos de la pesca).

Sirva de ejemplo una orden monástica merecidamente famosa por la moderación en la comida, los monjes trapenses, que asocian a los cereales, verduras, fruta y aceite cierta cantidad de leche de manera que han de consumir a diario 68 gramos de proteínas, 11 de grasas y 470 de carbohidratos: cantidades inferiores al mínimo requerido comúnmente por los fisiólogos y que, sin embargo, es suficiente para que estos monjes vivan una intensa vida de oración y trabajo.

4. Corolarios de higiene y de moral. - Es cosa sabida que un alimento poco o nada drogado y constituído preferentemente de cereales, verduras y fruta es el más indicado para la conservación de la salud y de una válida eficiencia laborativa. Esta alimentación variada, pero preferentemente vegetariana, se ha ido instituyendo espontáneamente, por virtud instintiva, muchos miles de años antes de que surgiese la ciencia de la dietética; tanto es así que el pan de trigo ha proporcionado siempre la comida fundamental a los pueblos de civilización mediterráneo-europea.

Es igualmente sabido que la alimentación preferentemente cárnica favorece la acidosis (con las consecuencias morbosas que los médicos conocen), estimula el instinto sexual (Benedict) y según la opinión popular promueve los estados de excitación y la agresividad.

Estas últimas consideraciones, junto con el respeto a la vida de los animales (difundido sobre todo por motivos metempsicósicos en muchas poblaciones asiáticas) y con un devoto sentimiento de mortificación y de penitencia, han hecho tener en gran aprecio el v. —junto con el ayuno— por muchísimos ascetas y lo han hecho obligatorio (aunque oportunamente ha sido moderado, como hemos visto en el párrafo precedente) en muchas sociedades religiosas.

La medicina no tiene nada que oponer a estas virtuosas reglas alimenticias, que por lo demás han recibido una favorable aprobación por experiencias multiseculares. Sólo se ha de observar que no todos los organismos, ni todas las circunstancias y fases vitales, están en condiciones de someterse a un régimen idéntico; pero esto es cosa también sabida por los superiores de aquellas sociedades, los cuales, en efecto, no dejan de conceder atenuaciones y dispensas cuando el caso lo requiere. No siendo el v. contrario de suyo a la salud, alimentarse exclusivamente de alimentos vegetales es acción de suyo indiferente. Si se dirige a un fin bueno, p. ej., a la mortificación, se hace acción buena, lo mismo que se hace mala si se hace por motivos pecaminosos; p. ej., porque se cree que matar un animal y comer su sangre son cosas prohibidas por Dios. *Riz.*

BIBL. — S. Baglioni, *L'Alimentazione presso i vari popoli*, en EI, II, 507; C. Corbezzi y F. Travagli, *Alimentazione*, en *Trattato di medicina sociale*, II, Milano, 1938; E. Marcucci, *Che cos'è il vegetarismo*, Perugia, 1953.

VELACIONES (tiempo en que están prohibidas). — 1. Disciplina actual. - El canon 1108 determina:

§ 1. El matrimonio se puede contraer en cualquier tiempo del año.

§ 2. Se prohibe solamente la bendición solemne de las nupcias desde el primer domingo de Adviento hasta el día de la Natividad del Señor incluído, y desde el día de Ceniza hasta el Domingo de Pascua incluído.

§ 3. Sin embargo, los Ordinarios locales pueden, salvas las leyes litúrgicas, permitirla, incluso en los tiempos señalados, por una causa justa, advirtiendo a los esposos que se abstengan de una pompa excesiva.

2. Datos sobre la disciplina antigua. - Del canon citado se ve claramente que la antigua disciplina que prohibía rigurosamente y por notables períodos la celebración de las nupcias, reducidos después del Conc. Tridentino al período que corre del primer Domingo de Adviento al día de la Epifanía y del Miércoles de Ceniza a la Octava de Pascua incluída (tiempo en que estaba prohibido «bendecir las nupcias, llevar la esposa a casa del esposo y celebrar convites nupciales»), se ha convertido actualmente en poco más que un recuerdo. Subsiste todavía como costumbre en algunos lugares más o menos rigurosamente. El CIC ha juzgado que había de mitigarse esta norma, aunque tenía antiguas raíces, juzgando más conveniente al bien de los esposos dejarles mayor libertad para la elección del tiempo más oportuno para las nupcias. *Bar.*

BIBL. — O. Dechant, *Solemnis nuptiarum benedictio*, en *Pastor bonus*, 31 (1918-1919), 118-120; E. F. Regatillo, *Impedimentum temporis clausi*, en *Sal terræ*, 11 (1922), 464-465; A. Mancini, *Celebrazione di matrimonio tempore feriato*, en *Palestra del clero*, 12 (1933), 504-505; E. I. Dodwell, *The time and place for the celebration of marriage*, Washington, 1942.

VENENO. — 1. Generalidades. - Por v. entendemos toda sustancia que introducida en el organismo ocasiona enfermedad (y eventualmente la misma muerte) por un proceso químico o bioquímico.

Pueden influir en la acción biológica ejercitada por el v. numerosas condiciones o mejor pueden hacer que una sustancia tome propiedades tóxicas y se convierta en veneno. Estas condiciones dependen de la misma sustancia (constitución química, dosis, propiedades físicas, formas de suministración, etc.), o del organismo a que se suministra (edad, sexo, raza, vías de introducción, condiciones fisiológicas o patológicas, idiosincrasia, hábito, etc.), o del comportamiento de la sustancia en el organismo (modalidad de absorción, de difusión y de eliminación, presencia de otras sustancias con propiedades sinérgicas o viceversa, antagónicas, etc.), o también de factores climatológicos o ambientales. Así se comprende que no pueda indicarse con exactitud el límite entre venenos y medicamentos y hasta entre venenos y alimentos: lo cual tiene mucha importancia en el ámbito de la toxicología forense.

2. Clasificaciones. - Los venenos se clasifican según diversos criterios. Señalaremos las clasificaciones más importantes.

a) *Clasificación química:* según su constitución química los venenos se dividen en *inorgánicos* (subdivisibles aun en metales y metaloides) y *orgánicos* (que se subdividen en hidrocarburos, alcoholes, éteres, aldehídos, acetonas, fenoles, ácidos, alcaloides, etc.).

b) *Clasificación bioquímica*, basada en la acción química que los venenos ejercitan en el organismo completo o en diversos órganos. Así tenemos venenos *generales* (oxidantes, reductores, catalíticos, sustituyentes, etc.) y venenos *específicos* (bases orgánicas, glucósidos, proteínas vegetales y proteínas animales).

c) *Clasificación fisiológica:* según el órgano sobre el cual ejercitan su acción y según las manifestaciones de ésta los venenos pueden dividirse en: *irritantes* y *corrosivos* (atacan más o menos profundamente los tejidos, por simple contacto, y aun antes de ser absorbidos; así los ácidos fuertes, ciertos agresivos bélicos), *hemáticos* (que obran sobre la sangre y se subdividen ulteriormente según los elementos sanguíneos dañados y las diversas modalidades de ataque: así el v. de las serpientes determina la pérdida de la hemoglobina de los glóbulos rojos, el óxido de carbono altera químicamente la hemoglobina), *cardíacos* (fósforo, nicotina, etcétera), *vasales* (como la atropina o la adrenalina), *nerviosos* (muchos, cloroformo, morfina, barbitúricos, atacan el cerebro; otros, como la aconitina y la solamina, paralizan los centros vulvares; otros, como la estricnina, atacan la medula; y otros muchos, como el plomo, la cocaína, el curare, obran sobre el sistema nervioso periférico), *musculares* (quinina, veratrina, etc.), *gastrointestinales* (ipecacuana, sales de cobalto y de níquel, etcétera), *hepáticos* (arsénico, alcohol, fitotoxinas, etc.), *broncopulmonares* (cloro, yoduros, etc.).

3. Envenenamientos. - Mucho más que el estudio farmacológico de los venenos o de las modalidades biológicas de los envenenamientos y de los subsidios sanitarios para combatirlos, juzgamos interesante un examen, aunque sea rápido y sumario, de los venenos más frecuentemente usados con fin homicida o suicida. Notaremos ante todo que la naturaleza de estos venenos varía en los diversos países y en las diversas épocas según las posibilidades naturales de las materias primas, el desarrollo industrial e incluso según extrañas sugestiones colectivas, que determinan contagios psíquicos, comparables a los de la moda.

Limitándonos a Europa resulta que desde 1850 las sustancias tóxicas más usadas, por ser más fácilmente obtenibles, fueron las sales de cobre y de plomo, las hierbas venenosas, los ácidos fuertes y especialmente el arsénico que en Francia ocupaba el primer lugar entre los agentes venenosos. Al desarrollarse la industria de la fabricación de los flamíferos mediante el fósforo blanco se inició la era de los envenenamientos con esta sustancia que duró unos cincuenta años; de hecho el primer caso se verificó en París en 1850, el número de víctimas creció después rápidamente hasta el punto de que en 1880 el fósforo blanco ocupaba el primer lugar entre las causas de envenenamiento en las estadísticas francesas; hacia fines del s. XIX los envenenamientos por fósforo blanco cesaron casi totalmente, a lo que contribuyeron las providencias legislativas que prohibieron su empleo. Entretanto, al extenderse el uso

del gas del alumbrado en las viviendas, fué aumentando el número de envenenamientos por óxido de carbono (que al presente entra en un 5 a 10 % en la composición de este gas): este v. estaba ya en uso anteriormente, dada su fácil preparación por la combustión incompleta del carbón o de otro material orgánico; el óxido de carbón ha sido casi siempre usado sólo con fin suicida y a fines del siglo pasado los envenenamientos por este medio representaban cerca del 25 % de los casos de suicidio; este género de envenenamiento está hoy todavía bastante extendido. El sublimado corrosivo comenzó a aparecer en las estadísticas de los envenenamientos en la segunda mitad del s. XIX, y fué uno de los venenos más usados hasta principios del s. XX; más tarde se le fué empleando cada vez menos, lo cual se atribuye a la circunstancia de que este tóxico no está ya como antes al alcance de todos. En los últimos decenios del 800 se fué difundiendo el uso, generalmente con fines suicidas, del fenol, del permanganato potásico, de la tintura de yodo y de otros antisépticos de gran uso. Después de la primera guerra mundial, con el gran incremento que tuvieron las intoxicaciones voluptuarias (v. *Estupefacientes*) crecieron también los envenenamientos con hipnóticos (sobre todo con los barbitúricos): este género de envenenamiento es el que actualmente predomina.

Interesa igualmente saber que de cien casos de suicidio los efectuados mediante venenos fueron (en los años 1929-1930) en Italia 13; 31 en los Estados Unidos de América y 41 en Inglaterra; que de los dos medios más frecuentemente usados con fin suicida (las armas de fuego y los venenos) los hombres prefieren el primero y las mujeres el segundo; y que esta preferencia se encuentra igualmente en los homicidios. Posiblemente la mujer elige el v. tanto por su instintivo horror a las armas de fuego como porque le es más difícil procurarse una y aun más difícil manejarla, así como por las características psicológicocomportamentales del sexo femenino que sobre todo en la preparación de un homicidio le hacen evitar o encuentran menos fácil el empleo de medios violentos (cfr. *Suicidio*).

4. Datos de toxicología forense. - La determinación médicolegal de los envenenamientos (requerido siempre que la Autoridad judicial sospeche de que una defunción ha sido producida intencional o accidentalmente por el veneno) se funda en los siguientes criterios de juicio: a) *clínico*, relativo a la sintomatología presentada por el sujeto; b) *necroscópico*, fundado en los datos obtenidos por la autopsia; c) *químico*, o sea, la valoración de los resultados del análisis toxicológico cualitativo y cuantitativo, realizado sobre las vísceras; d) *fisiotóxico*, basado en los efectos producidos por la sustancia hallada o por el extracto de vísceras o líquidos sospechosos, en animales particular y característicamente sensibles por experiencia para con la sustancia venenosa en discusión.

La determinación del envenenamiento a menudo difícil y delicada, incluso por las razones señaladas al comienzo de este tratado, deberá tomarse no sólo de uno u otro criterio de los señalados, sino de su conjunto y teniendo también presentes las eventuales noticias específicas acerca de las circunstancias del caso: lo cual representa un criterio ulterior de juicio, llamado antropológicoambiental.

5. Aspectos jurídicos. - El medio empleado con fin suicida u homicida no tiene gran importancia en el campo ético, a lo más puede ser una circunstancia agravante: en cambio, lo tiene en el campo criminal: en los delitos contra la persona (homicidios o lesiones) el CPE (arts. 10, n. 3; 406, n. 3) juzga circunstancia agravante el empleo de sustancias venenosas en consideración a la alevosía del medio empleado. La jurisprudencia del Tribunal Supremo, sin embargo, no considera inherente la premeditación en este delito.

En estos delitos efectuados por medio del v. se han de considerar ordinariamente también otras circunstancias agravantes, como el haber cometido el hecho con abuso de relaciones domésticas: lo cual comprende tanto los envenenamientos familiares como aquellos envenenamientos particulares realizados en la persona de sacerdotes mediante la intoxicación (con arsénico u otros venenos) del vino o del pan destinado al Sacrificio eucarístico. En este último caso, desde el punto de vista canónico, existe el delito de sacrilegio por el abuso de la materia del sacrificio eucarístico y si la sustancia venenosa supera en 1/3 el vino o el pan por la invalidez ocasionada al Sacrificio eucarístico. Incúrrese además en las penas específicas conminadas contra los sacrílegos (v. *Sacrilegio*).

6. Aplicaciones morales. - Envenenar a un animal no es pecado, cuando se respetan las normas generales que valen en nuestros actos con relación a los animales (v. *Maltrato*

de los animales y *Vivisección*). Suministrar v. a sí o al prójimo cuando no se trata de una medicina idónea y administrada según las reglas de la ciencia médica para curar (v. *Narcóticos*), es un pecado contra el quinto mandamiento, de suyo grave; puede ser leve cuando el v. a causa de su naturaleza o de su pequeña dosis puede causar al cuerpo solamente daños ligeros. Las personas que producen v., o lo venden, o lo tienen bajo su custodia, están por lo tanto obligadas a tomar las medidas necesarias para evitar que ellos mismos u otros, especialmente niños, por error o por falta de juicio lo usen de un modo nocivo. El v. debe ser siempre reconocible por todos los que lo pueden tocar, mediante una indicación clara y bien visible, y debe conservarse en un lugar adonde las manos de los niños no puedan llegar. El que vende veneno, como los farmacéuticos, tiene el deber de hacerlo con prudencia y circunspección y observar rigurosamente las leyes civiles, promulgadas precisamente para disminuir los peligros y hacer más difíciles los abusos. *Riz.*

BIBL. — A. BALLERINI y D. PALMIERI, *Opus theol. mor.*, I, Prato, 1894, n. 254; C. GERIN, *Medicina legale e delle assicurazioni*, Roma, 1950; E. MAMELI, *Tossicologia*, en EI, XXXIV, 109; íd., *Veleno*, ibíd., XXXV, 22; E. BOGANELLI, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 105 ss.

VENGANZA. — 1. NOCIÓN. - En sentido general v. significa toda retribución del mal perpetrado infligiendo otro mal físico (pena). Cuando esto ocurre por motivos buenos y justos, p. ej., por amor a la justicia, por mantener el orden jurídicosocial o la corrección del malhechor y lo ejecutan personas competentes según las leyes, tenemos la *vindicatio*, que es un acto de suyo bueno.

Pero cuando la retribución de un mal con otro mal la hacemos porque queremos mal a aquel que nos ha ofendido, maltratado, hecho sufrir; por conseguir la satisfacción de nuestros malos sentimientos para con el enemigo; porque nos agrada hacerle un daño o perjuicio, la *vindicatio* es un acto malo, contrario a la caridad por la cual debemos amar a nuestro prójimo aunque sea nuestro enemigo. Esta última especie de *vindicatio* es la que propiamente se llama v.

2. MORALIDAD. - La v. es un pecado contrario al precepto del Divino Maestro de amar a todos, aun a nuestros enemigos, y perdonar de corazón a todo el que nos ha ofendido. Una de las señales más características de la v. es que el ofendido trata de perjudicar al ofensor, sin tener en cuenta la medida justa y sin considerar las leyes que prohiben a las personas privadas los actos de justicia vindicativa.

En algunas regiones la v. es un verdadero vicio social, que perturba no poco la vida pacífica de los pueblos. Por un error tan grosero como desastroso en sus consecuencias cierta opinión popular considera la v. como acto honroso y necesario para no ser considerado como cobarde. El cristiano bueno e instruído sabe que el perdón del enemigo es más difícil que la v. y manifiesta una fuerza de voluntad y de espíritu mucho más grande que vencer al enemigo (v. *Enemigo*). *Ben.*

BIBL. — D. M. PRUEMMER, *Manuale theol. mor.*, I, Friburgo, 1928, n. 610-611; F. TILLMANN, *Il Maestro chiama*, Brescia, 1945, p. 336.

VENI CREATOR. — 1. HIMNO PENTECOSTAL. Es uno de los himnos que forma parte de la liturgia de Pentecostés, aun cuando también se usa en otras ocasiones extralitúrgicas, para invocar la ayuda del Espíritu Santo. En efecto, este himno es una invocación a la tercera persona de la Sma. Trinidad para que cumpla su misión de Iluminador, Consolador y Santificador. El texto actualmente en uso muestra alguna pequeña modificación respecto de los originales antiguos.

Su rezo es obligatorio en el Oficio Divino de la fiesta y octava de Pentecostés, en vísperas y tercia; y en la ordenación sacerdotal. Se usa en la colación de la confirmación (v.), en las funciones sagradas al comienzo del año; en los Ejercicios Espirituales y en la novena de Pentecostés, etc.

2. AUTOR. - Wilmart lo atribuye a un poeta desconocido, que vivió a fines del siglo IX, en el período del renacimiento carolingio. Pero no tiene ningún fundamento la atribución que se ha hecho a Carlomagno, en tanto que tiene más valor la tesis de los que lo quieren atribuir a Rabano Mauro († 856).

Los más antiguos manuscritos que de él se conocen pertenecen al s. X, carecen por tanto de fundamento las demás atribuciones, demasiado distantes de esta fecha, como la que reivindica su paternidad a San Ambrosio o a San Gregorio Magno.

3. INDULGENCIAS. - Al rezo del V. Creator va aneja la indulgencia de 5 años y la plenaria en las condiciones acostumbradas, siempre que se rece durante un mes entero (Breve 26 mayo 1796; Sda. Congr. de Ritos, 20 junio 1889; Sda. Penitenciaría Apostólica, 9 febrero 1934).

La indulgencia plenaria se concede también a los que asisten al canto del V. Creator el primer día del año en las iglesias y oratorios públicos o semipúblicos, acercándose a los Sacramentos de la Confesión y Comunión y orando por el Romano Pontífice. *Pal.*

BIBL. — S. G. TIMONT, *Les hymnes du Bréviaire Romain*, III, París, 1884, p. 125-143; A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, París, 1932; A. MANSER, *Veni Creator Spiritus*, en *Lexicon für Theologie und Kirche*, X, 532.

VENI SANCTE SPIRITUS. — 1. NOCIÓN. - Es una secuencia, que es toda ella una invocación de la acción multiforme del Espíritu Santo sobre las almas.

2. CONTENIDO. COMPOSICIÓN. MELODÍA. - El Espíritu Santo es invocado con los acentos más tiernos e inspirados para que desarrolle plenamente su acción purificadora y fecundadora con sus siete dones. Termina invocando al Espíritu Santo los gozos eternos.

Respecto de la composición se han dado los nombres de Roberto el Piadoso († 1031) y de Herman Contracto de Reichenau († 1054), a quien sin embargo Wilmart excluye, mientras que hace remontar su paternidad a Inocencio III († 1216) o con más probabilidad a Esteban Langton, Arzobispo de Canterbury (1228), contemporáneo y amigo del mismo Pontífice. La melodía es del primer tono auténtico, comprendida en el espacio de una séptima y por lo tanto de modo imperfecto.

3. USO LITÚRGICO. - Ha sido aceptada como secuencia del Misal Romano con la reforma piana (1570). Se reza o se canta en la Santa Misa en la Festividad de Pentecostés y durante su Octava. *Pal.*

BIBL. — A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, París, 1932, p. 42-45; A. MANSER, *Veni Sancte Spiritus*, en *Lexicon für Theologie u. Kirche*, X, 532-533.

VERACIDAD. — 1. NATURALEZA. - La v. entendida en *sentido amplio* es la correspondencia del porte exterior con las condiciones internas; en *sentido estricto* es la consonancia de las palabras o de los signos equivalentes con la persuasión íntima del que habla.

2. MORALIDAD. - La v. es obligatoria: el habla nos ha sido dada, en efecto, por Dios no para engañarnos mutuamente, sino para llevar al conocimiento de los demás nuestro pensamiento propio. San Pablo exhorta a los fieles a decirse mutuamente la verdad, porque son miembros los unos de los otros (Efes., 4, 25). Pero el deber de no decir más que la verdad no impone precisamente el que se propale sin discernimiento y a cualquiera todo lo que uno lleva en la mente; no decir una cosa no es negarla y se dan casos en que es oportuno e incluso obligatorio callar una cosa que se tiene en la mente. El mismo Señor nos dice que es preciso ser prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas (Mat., 10, 16). La caridad para con todos nos dará el tacto exquisito para descubrir lo que es oportuno decir y lo que es oportuno callar, conservándonos siempre inmunes de falacias y engaños.

3. PECADOS CONTRARIOS. - Se peca por exceso contra la v. publicando lo que no se puede propalar, p. ej., un secreto profesional, sin motivos graves que justifiquen su manifestación; esta propalación puede ser una injusticia gravísima. Por defecto se falta a la v., expresando con palabras o signos equivalentes una cosa en oposición con la persuasión interna: ésta es la *mentira*.

Afín a la mentira es la *simulación* (v.), o sea, el exhibir ante los demás un comportamiento que denote disposiciones o intenciones diversas de las que se guardan en el alma; este comportamiento va dirigido por su naturaleza a engañar al prójimo y en la mayor parte de los casos se emplea como medio para alcanzar un fin determinado; así fué simulación el beso de Judas en el Huerto de los Olivos. La *hipocresía* (v.) es una especie de simulación. El grado de culpabilidad de la simulación depende sobre todo del fin pretendido y de los daños que puede ocasionar al prójimo.

Cosa muy diversa es la *disimulación* (v.), o sea, una actitud que puede inducir al error, pero que no engaña necesariamente, y a la cual se recurre para ocultar alguna cosa. La disimulación es lícita, si se hace por motivo justo. *Man.*

BIBL. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 413; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922, p. 298-299.

VERDAD. — 1. DIVERSAS ACEPCIONES. - Ocúpanse de la v. los tratadistas de lógica, metafísica y ética. En lógica la v. es la adecuación, es decir, la concordancia de la idea con el objeto representado por ella; en metafísica se confunde realmente con el ser, lo cual se distingue sólo de un modo formal, en cuanto que expresa directamente su cognoscibilidad; en ética es la concordancia de nuestra conducta con la v. conocida y particularmente la concordancia entre nuestra persuasión y su manifestación. Restringiéndonos al mundo

ético vemos la v. en tres campos: religioso, moral, jurídico.

2. V. RELIGIOSA. - La v. religiosa la concebimos típicamente como *dogma* al cual es obligatoria nuestra adhesión; a ésta la llamamos *fe* y en el concepto cristiano es el fundamento del edificio religioso. No todas las religiones atribuyen sin embargo igual valor a esta aceptación de determinadas verdades. Así las religiones oficiales del mundo grecorromano no conocieron propiamente ni dogmas, ni ortodoxia, ni fe, y se contentaban con la participación en el culto cívico, sin exigir la adhesión interior a los presupuestos doctrinales del mismo culto. Aunque esto a primera vista parece una gran garantía de libertad espiritual, no se cerró el camino a los procesos de impiedad, de los cuales fueron gloriosas víctimas Sócrates en Atenas y millones de cristianos en el Imperio romano.

3. V. Y MORAL. - Desde el punto de vista de la moral pura el hombre tiene tres deberes frente a la v.: aceptación, actuación, manifestación. *Aceptar* la v., esto es, reconocerla tal como es, y como se presenta a nuestro espíritu, no es sólo un acto de inteligencia; es también un acto de voluntad que algunas veces puede requerir una energía especial; esto ocurre cuando la v. a reconocer está en contradicción con nuestros deseos y con nuestras pasiones; el reconocimiento íntegro del Decálogo puede exigir tanta abnegación como la adhesión a los dogmas. *Actuar* la v. es una expresión, que en el lenguaje neotestamentario compendia toda la vida cristiana, que de esta manera se presenta como el acuerdo pleno entre nuestra conducta y nuestra doctrina religiosa y ética. La distinción del deber de actuar del de aceptar la v. se funda en la negación del intelectualismo ético que confundía los dos hechos y reducía la virtud a la ciencia; nosotros, en cambio, la distinguimos, más aún, las hacemos separables en cuanto que la malicia humana es tan grande que puede rebelarse contra la verdad conocida. *Manifestar* la v.: éste es el deber más conocido que frecuentemente se enuncia de una forma negativa: *no mentir;* lo cual exige el acuerdo entre nuestra persuasión y su manifestación, que suele ser verbal. En torno a este deber se levantan muchas cuestiones que se complican frecuentemente más de lo necesario porque se dejan confusas las dos formulaciones: positiva y negativa. La fórmula positiva (manifestar la v.) se ha de manejar con mucho cuidado, ya que puede venir en colisión con otros mandatos éticos que limitan su campo de aplicación. No es necesario decir toda la v., ni mucho menos es necesario decirla a todos; más aún, la misma moral nos prohibe a menudo decir ciertas verdades (v. *Veracidad*). Recuérdense las murmuraciones en que se divulgan tantas v., que sería mejor tener ocultas; recuérdense tantas delaciones y espionajes que revelan verdades con enorme daño individual y social; piénsese en la gran importancia que tiene el respeto al secreto de oficio (v. *Secreto profesional*). La fórmula negativa (no mentir) se considera por muchos como categórica, sin posibilidad de excepciones; otros, en cambio, piensan que también ésta puede admitir alguna rara excepción. Lo cual sucedería cuando el mentir fuese un medio necesario para ocultar verdades dañosas o peligrosas.

Conviene observar aquí además que ante todo una cosa es mentir y otra no manifestar el pensamiento propio; lo mismo que una cosa es afirmar la falsedad y otra no decir la verdad. En muchos casos bastará el silencio o una frase evasiva para tutelar un secreto, observar las normas de la cortesía o defenderse de una amenaza. Pero cuando el silencio o la frase evasiva no son suficientes para garantizar estos fines muchas personas de buen criterio y con ellos muchos teólogos juzgan que es lícita una respuesta que no responda a la verdad. Las razones que se aducen para justificar esta aserción no son sin embargo siempre plausibles. Es preciso, ante todo, decir que estas expresiones se permiten no porque la necesidad las justifique, sino más bien porque en estas circunstancias no se debe juzgar que sean mentiras. En efecto, los hombres sirviéndose de ellas a diario no tienen conciencia de decir mentiras. En efecto, en estos casos falta la correspondencia entre la palabra y el pensamiento, pero no entre la palabra y la realidad. Esto se verifica claramente en las representaciones escénicas y cuando se habla en burla. Así cuando se impone la necesidad de tener oculto nuestro pensamiento y por otra parte la indiscreción ajena voluntaria o involuntaria no nos permite evadir de otra manera la pregunta, nuestra respuesta —cualquiera que ella sea— no cumple la función de comunicar nuestro pensamiento, sino que en sustancia viene a decir sólo esto: No tienes derecho a saber lo que yo pienso.

4. V. Y DERECHO. - En el campo jurídico la v. puede a veces parecer bifurcada: recuérdense tantas precauciones, a menudo

violentamente impuestas, y siempre sujetas a fallo; y más aún en el uso frecuente de ficciones que de suyo son falsedades. Añádense a esto los subterfugios, que contaminan la práctica forense cotidiana. Pero se ha de reflexionar que las *presunciones*, aun siendo expuestas a peligros de error, tratan de descubrir y consolidar la v.; las *ficciones* vienen a ser puros artificios técnicos para aplicar ciertas reglas en ciertos casos que sin tal artificio se sustraerían irracionalmente a ellas; y por este motivo, no obstante las apariencias, podemos decir que las presunciones y las ficciones tienden también ellas a actuar el derecho justo que es también el derecho verdadero. En cuanto a los frecuentes subterfugios que se usan en la ordenación jurídica, aunque no por ella, observamos que el derecho no los sanciona; simplemente se encuentra incapaz de impedirlos algunas veces. De todos modos hay que decir en alabanza de los juristas que entre ellos se acentúa cada vez más el cuidado por limitar las ficciones jurídicas y de refrenar la mala fe en los contratos y procesos. Ante estas verdaderas o aparentes desviaciones de la v. que escandalizan a los profanos, el orden jurídico se encuentra con la enorme dificultad de que frecuentemente le es totalmente imposible adecuar sus juicios a la v. psicológica en el examen de los actos humanos presentados a su tribunal. Aquí el mal se encuentra tal vez prácticamente sin remedio. Pero todo esto no es sino efecto de la imperfección de los organismos y creaciones humanas, por lo que no es de extrañar que el mismo derecho no consiga a veces garantizar el descubrimiento de la v., que en su plano correspondería a la justicia perfecta. *Gra.*

BIBL. — Además de los textos de teología moral, cfr. D. SOTO, *De ratione tegendi et detegendi secretum*, Brixiæ, 1582; J. MANNING, *Presumption of law in matrimonial procedure*, Washington, 1935; DEKKERS, *La fiction juridique. Étude de droit romain et de droit comparé*, Paris, 1935; JOSSERAND, *Le mensonge, la simulation et la dissimulation en tant que facteurs du droit*, en *Évolutions et actualités. Conférences de droit civil*, Paris, 1936; GRAVEN, *L'obligation de parler en justice*, en *Droit et vérité*, Genève, 1946, p. 106-157; G. DEL VECCHIO, *La verità nella morale e nel diritto*, Roma, 1952.

VERDADES DE FE. - Si es cierto que hay que buscar en el contenido de la fe (v.) la razón fundamental de su necesidad, es también cierto que no todas las verdades reveladas tienen la misma relación de necesidad con nuestra salvación.

1. V. QUE SE HAN DE CREER CON NECESIDAD DE MEDIO. - *a*) Implícitamente al menos debemos aceptar toda la revelación. *b*) ¿Pero cuáles son las verdades cuya fe explícita es necesaria para la salvación?

El que camina hacia una meta debe ante todo conocerla. San Pablo es explícito como nunca a este respecto: sin la fe es imposible agradar (a Dios); por esto quien se acerca a Dios debe creer que existe y que es remunerador de los que lo buscan (Hebr., 11, 67). No es posible, pues, acercarse a Dios, esto es, recibir la justificación, sin la fe en Él, autor y término del orden sobrenatural. La creencia en estos primeros artículos es de necesidad de medio.

¿Puede decirse lo mismo de la fe en los misterios de la Trinidad y de la Encarnación? Antes de que el descubrimiento del Nuevo Mundo suscitase los difíciles y conocidos problemas relativos a la suerte de los infieles, la investigación teológica no profundizó demasiado en este problema, pareciendo lógico, después de la venida de Cristo, la necesidad de la fe explícita en estas verdades. Posteriormente se detuvo más la atención en algunos textos de la Sda. Escritura, que parecen inculcar una fe explícita en el misterio de la Encarnación. Se trata de los textos de San Pablo: *La justicia de Dios es por la fe de Jesucristo* (Rom., 3, 22); *Dios justifica a todo el que depende de la fe de Jesús* (Rom., 3, 26); por esto, *sabiendo cómo el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, creemos también nosotros en Jesucristo, para ser justificados por la fe en Cristo y no por las obras de la ley* (Gál., 2, 16). Textos de San Pedro: *Cristo es la piedra angular. No hay otra salvación ni hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres en virtud del cual podamos salvarnos* (Hechos, 4, 12); y otro de San Juan (Jn., 17, 3).

A estos textos, que parecen explícitos, muchos teólogos añadieron y añaden las siguientes observaciones: si ninguno va al Padre sino por medio de Cristo, si el hombre recibe la justificación haciéndose miembro de Cristo, si se ha de despojar del hombre viejo, para revestirse continuamente de Él, es también necesario tener fe en Él.

Análogas reflexiones hacen los teólogos respecto al misterio de la Trinidad, no sólo por su íntima relación con el misterio de la Encarnación, sino también por nuestra íntima asociación a este misterio, hoy en la vida de Gracia, y mañana en la vida de Gloria.

Otros hacen observar por el contrario que el deber de la fe explícita incumbe a todos

los creyentes, pero su cumplimiento va condicionado a sus posibilidades subjetivas. Si por lo demás antes de Cristo era suficiente para la salvación la fe implícita en los misterios de la Encarnación y de la Trinidad, no se ve por qué no ha de ser suficiente la misma fe después de la venida de Nuestro Señor Jesucristo no habiendo Él mudado los medios de salvación; y repitiendo el mismo apóstol San Pablo que dos verdades se requieren explícitamente para la fe: existencia y providencia de Dios (texto citado: Hebr., 11, 67).

Prácticamente se ha de seguir la opinión más segura en interés de la salud eterna. Por este motivo no es lícito administrar el bautismo o la penitencia a uno que puede instruirse aún suficientemente, si no tiene algún conocimiento de la Trinidad y de la Encarnación (Prop. 64, condenada por Inocencio XI: Denz. 1214).

Pero si no pudiese instruirse, como es el caso de un moribundo, se le ha de bautizar o absolver igualmente, siempre que crea que Dios existe y que premia el bien y castiga el mal.

2. V. QUE SE HAN DE CREER CON NECESIDAD DE PRECEPTO. - Todos los teólogos admiten el deber grave —necesidad de precepto— de conocer explícitamente los dos misterios de la Trinidad y de la Encarnación, así como las demás verdades teóricas y prácticas principales del cristianismo, esto es, las que se contienen en el Símbolo de los Apóstoles, la necesidad y naturaleza de la oración cristiana, los preceptos del Decálogo y los de la Iglesia; los sacramentos necesarios a todos y los que cada uno en particular se prepara a recibir.

Pero no se debe limitar a este mínimum en cada individuo la ciencia de Cristo: debe ser por el contrario proporcionada a la capacidad y necesidades de cada uno, a fin de que su amor abunde cada vez más en el conocimiento y en toda discreción (Fil., 1, 9). La falta de equilibrio entre la cultura profana y la religiosa es con frecuencia ocasión de íntimas crisis y de particulares desorientaciones.

3. LAS VERDADES PRESENTADAS POR LA IGLESIA. - Finalmente, además de las verdades reveladas por Dios, estamos obligados a prestar nuestro asentimiento a las verdades relacionadas con las mismas y que la Iglesia define y hace objeto de sus decretos doctrinales. *Pal.*

BIBL. — I. BRYS, *De magisterio ecclesiastico in CIC*, en *Collationes Brugenses*, 33 (1933), 343-348; E. RANWEZ, *L'objet formel de la foi*, en *Rev. dioces. de Namur*, 4 (1949), 110-116; S. DECOUT, *L'acte de foi*, París, 1947; F. ALONSO BÁRCENA, *De Ecclesiæ Magisterio*, Granada, 1945.

VESTIDO. — 1. RAZONES Y USO. - El uso del v. se basa en tres razones fundamentales: higiene (protección del cuerpo), estética (ornamento) y pudor. Los argumentos del desnudismo (v.) contra estos tres fines son generalmente falsos y ridículos. En tanto que las consideraciones de higiene y ornamento se deducen de la constitución física y psíquica misma del hombre, la del pudor está en íntima relación con el hecho del pecado original, por el cual quedó perturbada la armonía entre la razón y el apetito sensitivo, que en el primer estado de inocencia hizo superfluo todo v. (Gén., 2, 25; 3, 7; v. *Pudor*). En relación con estas finalidades existe una gran diversidad, cualitativa y cuantitativa, en el uso del v. entre los diversos pueblos, según las diversas condiciones de clima y el grado de civilización y sentimiento moral.

2. MORALIDAD - La moral cristiana permite y exige un cuidado razonable, moderado del v., ordenado a su justo fin, dentro de determinados límites (diferentes según la condición social de la persona) sin exageración o negligencia, y conforme a las prescripciones de la higiene y de la modestia (v.).

La moda, por lo tanto, no tiene en sí nada de malo. El desorden en el v. procede de ofender o no satisfacer a su fin o de sobrepasar los justos límites. En la práctica un v. puede ser ilícito a causa del fin desordenado (gusto inmoderado del placer o de atraer la atención, seducción, etc.) o del efecto, aunque sea preterintencionalmente provocado (daños económicos, físicos y especialmente morales). Con respecto a los efectos morales es reprobable todo v. que cree peligro para la virtud del sujeto mismo o de otras personas: esto es (especialmente en el v. femenino), el que bien por una exagerada transparencia o desnudo, bien por el corte demasiado estrecho no oculta suficientemehte o llega a acentuar las propiedades sexuales o el que de cualquier modo por una forma tendenciosa o desacostumbrada (p. ej., propia del otro sexo) puede fácilmente excitar la pasión. En los lugares sagrados, al asistir a las funciones religiosas o al acercarse a los sacramentos se requiere un v. no sólo no provocativo como en cualquier otra circunstancia, sino positivamente modesto en relación con la re-

verencia debida a estos lugares y funciones (I Cor., 11, 5; can. 1262, § 2).

3. ADVERTENCIAS DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA. - La dolorosa experiencia de los graves daños provocados por el v. inmodesto es tal que justifica plenamente las múltiples insistencias de los pastores de las almas sobre este punto. Estas insistencias se repiten en todos los momentos de la historia; recuérdense las innumerables predicaciones, a menudo bastante crudas, sobre este asunto (San Juan de Capistrano, San Leonardo de Porto Mauricio, Abraham de Santa Clara, San Bernardino de Sena, etc.). Pero sólo en los últimos decenios ha pasado esta materia al campo de las autoridades eclesiásticas. Entre otros muchos documentos se han de destacar, p. ej., la alocución de Benedicto XV a los miembros de la Unión Femenina Católica Italiana, 21 octubre 1919; la instrucción de la Sda. Congr. del Concilio *ad Ordinarios dioecesanos: de inhonesto feminarum vestiendi more*, 12 enero 1930; la alocución de Pío XII a los jóvenes de Acción Católica de Roma, 22 mayo 1941. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 169, a. 1; SAN ALFONSO, *Theol. moralis*, l. 2, n. 54-55; F. TER HAAR, *Casus conscientiæ*, I, Torino, 1939, p. 147-155; F. WALTER, *Der Leib und sein recht in christentum*, Donauwörth, 1910, p. 371-445; F. A. VUILLERMET, *Le mode odierne*, Torino, 1933; G. KISELSTEIN, *Les modes indecentes*, en *Revue ecclésiastique de Liège* (1925); F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, IV, 2, Düsseldorf, 1936, p. 18-36; 48-54; A. CASTRO ALBARRÁN, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*, Salamanca, 1942; I. CARD. GOMÁ, *Las modas y el lujo*, Toledo, 1938.

VIÁTICO. — 1. NOCIÓN. - Llámase v. la Santa Comunión suministrada al que se encuentra en peligro de muerte.

2. OBLIGACIÓN. - Existe la obligación grave de recibir la Sda. Comunión para todos los que han llegado a la edad de la discreción y para los que se encuentran en peligro de muerte, sea por motivo de enfermedad o de vejez, sea por causa de circunstancias exteriores (can. 864, § 1), p. ej., los que han de sufrir una operación peligrosa; los militares y también los civiles cuya vida en tiempo de guerra está expuesta a peligro; los condenados a la pena capital. Para que los niños estén obligados a recibir la Eucaristía en peligro de muerte es necesario y suficiente que puedan distinguir el Cuerpo del Señor del alimento común y adorarlo reverentemente (can. 854, § 2).

El que después de haber comulgado por la mañana se encuentra en peligro de muerte puede recibir el mismo día el v.; no está, sin embargo, obligado a comulgar de nuevo, aunque la Iglesia lo recomienda mucho (canon 864, § 2). Los teólogos juzgan que esto vale también para los que han comulgado algún día antes.

3. DISPOSICIONES. - Para recibir con fruto el v. es necesario lo que se requiere para una buena comunión, fuera del caso de peligro (v. *Comunión*), excepto el ayuno (canon 858, § 1), hoy por lo demás bastante atenuado.

El que recibe el v. de modo sacrílego no satisface al precepto de comulgar en peligro de muerte y sigue por lo tanto obligado a recibir dignamente la Eucaristía. Pero el que después de haber recibido con las debidas disposiciones el v., comete un pecado grave, no está obligado a comulgar otra vez.

El v. no puede ser administrado, al menos públicamente, a los pecadores públicos, antes de haber reparado el escándalo dado (v. *Pecador público*).

4. COROLARIOS PRÁCTICOS. - Es de gran utilidad y consuelo para los enfermos graves recibir a tiempo el v. y también comulgar con frecuencia durante el período de peligro, porque entonces más que en ninguna otra ocasión tienen necesidad de las gracias y de la confortación que da la Sda. Eucaristía. *Man.*

BIBL. — D. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, III, París, 1939, n. 270; 275; 294-296; E. F. REGATILLO, *Repetición del Viático y Extremaunción*, en *Sal Terræ* (1953), 665-670.

VICARIO APOSTÓLICO. — 1. OFICIO. - Es el prelado que en nombre del Sumo Pontífice rige con potestad ordinaria una parte del territorio misional (can. 293, § 1), en que la propagación de la fe se halla ya suficientemente establecida y donde existe un notable número de fieles y de misioneros (vicariato apostólico).

2. OBLIGACIONES Y FACULTADES. - Por lo que se refiere al nombramiento, derechos y obligaciones del V. apostólico vale lo que se ha dicho respecto del Prefecto apostólico (v.). Se ha de notar, sin embargo, que el V. apostólico está dotado del carácter episcopal y tiene por lo tanto los privilegios honoríficos de los Obispos titulares (cánones 294, § 1; 308); es nombrado con Breve apostólico (can. 293, § 2). El V. apostólico, a diferencia del Prefecto, puede convocar el sínodo (can. 304, § 2) pero se sirve frecuentemente, lo mismo que el Prefecto, de las congregaciones (can. 303). Está obligado, finalmente, a la visita *ad limina* y a la relación

quinquenal a la Congr. *de Propaganda Fide* sobre el estado de la Iglesia confiada a su cuidado (cans. 299-300). El sacerdote que el V. apostólico, análogamente a lo que se dice del Prefecto apostólico, elige apenas toma posesión del vicariato, se llama provicario apostólico (can. 309). *Fel.*

BIBL. — BENEDICTO XIV, *De synodo dioecesana*, l. II, c. 10, Ferrara, 1756; DE BERNARDIS, *V. Apostolico*, en *Nuovo dig. ital.*, XII, 1018-1019; V. BARTOCCETTI, *Ius constitutionale missionum*, Torino, 1947, n. 26, 28, 35, 49, 50, 54-60, 64-65, 69.

VICARIO CAPITULAR. — 1. OFICIO. - Es el sacerdote elegido por el Cabildo catedral (v. *Cabildo*) para el gobierno de la diócesis, en la vacación de la Sede Episcopal (can. 429, § 3). La elección ha de ser hecha por el cabildo dentro de los ocho días de la noticia de la muerte del Obispo (can. 432, § 1). El V. capitular es Ordinario del lugar y puede todo lo que puede el Obispo (v.), salvo las restricciones establecidas por el derecho. Vale para él el principio : *Sede vacante nihil innovetur* (can. 436), esto es, que tratándose de gobierno transitorio se han de evitar los cambios demasiado radicales y las innovaciones no necesarias (can. 436).

2. FACULTADES Y OBLIGACIONES. - Puede conceder a todos los Obispos el uso de los pontificales en su diócesis, más aún, si está dotado del carácter episcopal puede ejercitarlos él mismo, aunque excluyendo el uso del trono y del baldaquino (can. 435, § 2).

Precede a todos los clérigos de la diócesis, pero no a los Obispos, si está privado del carácter episcopal; durante su oficio tiene las insignias y privilegios del protonotario apostólico titular (v. *Prelado*) y tiene derecho a una congrua remuneración (can. 441, § 1).

Está obligado además de a una diligente administración de la diócesis, a la residencia (v.) y a la aplicación de la Misa por el pueblo (can. 440). Su oficio cesa como el de los demás magistrados eclesiásticos; y además cuando el nuevo Obispo toma posesión de la diócesis (can. 443, § 2). Su remoción puede ser establecida sólo por la Santa Sede: una eventual renuncia debe ser comunicada al Cabildo, pero no se requiere la aceptación por parte de éste (cfr. can. 443, § 2). Debe dar cuenta al mismo Obispo de la administración (can. 444). *Fel.*

BIBL. — V. *Cabildo*, y además: M. GORINO CAUSA, *V. Capitulare*, en *Nuovo digesto ital.*, XII, 1019; F. S., *Circa il diritto dei membri di un capitolo unito specie quanto all'elezione del V. Capitolare*, en *Il monit. eccles.*, 36 (1924), 116-126.

VICARIO GENERAL. — 1. OFICIO. - El V. general es el sacerdote legítimamente deputado que con potestad ordinaria (v. *Jurisdicción eclesiástica*) ayuda al Obispo en el gobierno de toda la diócesis (can. 336, § 1). Este oficio debe ser conferido por el Obispo a un solo sacerdote (can. 366, § 3); en el caso de que por la diversidad de los ritos o por la extensión de la diócesis el Obispo creyese prudente nombrar dos o más Vicarios generales su poder se ejercita cumulativamente *(in solidum)*. El Obispo es totalmente libre en la elección del V. general; puede siempre revocar el mandato, cuando lo crea oportuno *(ad nutum)*, aunque siempre con un sentido de equidad y por una razón justa; puede limitar conforme al derecho su autoridad (canon 368, § 1).

2. JURISDICCIÓN. - La jurisdicción del V. general es ordinaria, pero vicaria, en cuanto que es ejercitada en nombre del Obispo, con el cual el V. general forma una persona (canon 368, § 1). El V. general tiene en la diócesis derecho de precedencia y los privilegios e insignias del Protonotario apostólico titular. Cesa en su oficio por renuncia espontánea o intimada y por la vacación de la Sede Episcopal. Si se suspende la jurisdicción del Obispo queda igualmente suspendida la jurisdicción del V. general (can. 371). *Fel.*

BIBL. — I. CAROLI, *De munere Vicarii generalis seu de natura et ambitu eiusdem officii et iurisdictionis*, Torino, 1939; M. C. L., *V. General e delegato vescovile*, en *Il monit. eccle.*, 66 (1941), 108-117; M. PISTOCCHI, *V. Generale e sinodo diocesano*, en *Perfice munus*, 18 (1943), 24-25.

VICARIO PARROQUIAL. — 1. NOCIÓN. - Es el sacerdote que hace las veces del párroco en la cura de las almas. El Código distingue cinco clases de vicarios parroquiales: el vicario cura, el ecónomo, el sustituto, el auxiliar y el cooperador.

2. DIVERSAS ESPECIES. - El *vicario cura* es el sacerdote que ejercita la actual y exclusiva cura de las almas en la parroquia unida *pleno iure* a una persona moral, p. ej., un cabildo, monasterio, etc. El vicario cura toma en el derecho el nombre de párroco y tiene todos los deberes y derechos del párroco (canon 471).

El *vicario ecónomo* es el sacerdote que rige en período de vacación una parroquia y tiene por lo tanto derecho para su sustentación a una parte de los frutos (can. 472, § 1). Antes de ser constituído el ecónomo, la administración de la parroquia la toma, siempre

que no se provea de otra manera, el vicario cooperador y si son varios los vicarios cooperadores el primero, o si son todos iguales, el más antiguo en el cargo. A falta de cooperadores toma la administración el párroco más vecino. En el caso de que la parroquia sea confiada a religiosos cuidará de la administración el Superior de la casa. El v. ecónomo tiene todos los deberes y derechos del párroco en lo que se refiere a la cura de las almas. No hará nada, sin embargo, que pueda ocasionar perjuicio grave al párroco futuro (can. 473, § 1).

El *vicario sustituto* es el sacerdote que tiene el lugar del párroco que o ha apelado contra la sentencia de privación de la parroquia o está ausente de la parroquia por más de una semana. El vicario sustituto se constituye según la norma de los cáns. 465, § 4-5, y 1923, § 2, y, en lo que se refiere a la cura de las almas, tiene el lugar del párroco, salvo las limitaciones establecidas por el Ordinario (can. 474).

El *vicario auxiliar (adiutor)* es el sacerdote, legítimamente constituído, para que en parte o en todo haga las veces del párroco, impedido en el ejercicio de sus funciones por una causa permanente y personal, como, p. ej., vejez, ceguera, etc. Si el vicario auxiliar suple en todo al párroco se le da el nombre de párroco, cuyos derechos y deberes tiene, si por el contrario lo sustituye en parte, los límites de sus poderes quedan señalados por las letras de nombramiento. El Ordinario puede señalar un auxiliar al párroco incluso contra su voluntad, pero no puede conceder el derecho de futura sucesión (can. 475).

El *vicario cooperador o coadjutor* es, finalmente, el sacerdote legítimamente nombrado por el Obispo para que preste ayuda al párroco, el cual por causas locales o reales (véase can. 476, § 1), no personales, es incapaz de cuidar por sí solo de toda la parroquia. Toda la jurisdicción del coadjutor o cooperador es delegada y sus límites los fija únicamente la delegación tanto del Ordinario como del párroco. El derecho común nada dice a este respecto. *Fel.*

BIBL. — V. *Parroquia* y más amplia bibliografía en G. MOSCHETTI, *Bibliographia iuris can.*, Roma, 1941, p. 192-194. Y además: L. M. DE BERNARDIS, *V. Parrocchiali*, en *Nuovo digesto italiano*, XII, 1017-1018; F. TAMIS, *La potestà del vicario attuale*, en *Perfice munus*, 17 (1942), 535-537; F. M. CAPPELLO, *La potestà del vicario attuale*, ibid., 18 (1943), 22-24; F. B. CAGNASSO, *De potestate Ordinarii loci in vicarios paroeciales necnon in temporalia bona paroeciæ religiosæ*, en *Angelicum*, 18 (1941), 36-100; I. PICCINI, *De vicaria Paroeciali*, Rovigo, 1953.

VICIO. — 1. NATURALEZA. - Entendido en sentido amplio el vocablo v. significa cualquier defecto; en sentido estricto designa una fuerte tendencia a un acto gravemente pecaminoso, producida por la frecuente repetición de este acto.

Toda repetición abre más profundamente el surco trazado por la acción precedente, aumentando el estado de prontitud dinámica para la repetición del acto y debilitando la fuerza de resistencia, lo cual sucede generalmente en medida bastante más grande en relación con el mal que con el bien. El pecado que se cometió antes con vacilación y trepidación gradualmente se va cometiendo con mayor facilidad hasta el momento en que el pecador comete la culpa con la máxima indiferencia. Cuanto mayor es la frecuencia con la cual el pecado se repite tanto más fuerte será también el v. En ciertas materias como la gula y la lujuria es fácil adquirir un mal hábito. El hábito pecaminoso se adquiere aún más fácilmente cuando existe ya una predisposición hereditaria.

2. EFECTOS. - El hábito pecaminoso hace más difícil el ejercicio de la virtud, más aún, puede crecer hasta alcanzar un grado de fuerza casi irresistible: por donde puede a veces atenuar la culpabilidad de los actos cometidos bajo su impulso, sin quitar necesariamente del medio la culpa incluso grave. Aunque la voluntad del que se convierte y recobra la gracia no quede apegada al mal, perdura sin embargo en él todavía la propensión física hacia el pecado, adquirida precedentemente, la cual sólo poco a poco va desapareciendo. Por lo tanto, aun ocurrida la conversión se pueden sentir todavía fuertes atractivos hacia el mal y esto explica que precisamente en el periodo inmediato, que sigue a la conversión, sea muy grande el peligro de una recaída y por lo tanto sea necesaria una vigilancia constante y la adopción de medidas de precaución para superar incólumes la prueba.

3. OBLIGACIÓN DE COMBATIRLO. - Cualquier v. puede ser debilitado y eliminado siempre que no se consienta en sus impulsos y se pongan actos contrarios. Existe la obligación de combatir los vicios. El que descuida el emplear los medios oportunos para eliminar un v. consiente con ello en los actos desordenados, aunque sólo sean previstos de un modo confuso, como efectos posibles del v. no combatido: estos actos, aunque se cometan sin conciencia, se han de imputar a la voluntad, en mayor o en menor medida según el

grado de negligencia usada en combatir el v., por el contrario cuando un v. desagrada y se emplean los medios oportunos para desarraigarlo no son imputables los actos cometidos inconscientemente bajo el impulso de tal v. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, Torino, 1913; A. ARRIGHINI, *La trilogia morale: i vizi deplorati dai Santi*, Torino, 1938; B. MERKELBACH, *Summa theologiæ moralis*, I, París, 1938, n. 580.

VICTIMÆ PASCHALI. — 1. NOCIÓN. - Secuencia en forma de diálogo que conmemora el misterio de la Resurrección. Es una composición del borgoñés Wipo (s. XI), capellán áulico de Conrado II y Enrique III.

2. CONTENIDO. - La secuencia se inicia con una invitación a alabar a la Víctima Pascual, el Cordero Divino, cuyas grandes gestas pasa después a narrar: la reconciliación de los fieles con el Padre, la superación y victoria sobre la muerte. De manera muy viva interpela el autor a la Magdalena y recibe en respuesta el testimonio de la visión del sepulcro vacío y de los ángeles que anuncian la resurrección de Cristo. Con una afirmación categórica sobre la resurrección de Cristo y con una invocación a su misericordia se concluye la secuencia.

3. USO LITÚRGICO. - La secuencia V. Paschali se conservó en el Misal Romano, aun después de la reforma de S. Pío V (1570) y se reza o canta en la Sta. Misa después de la epístola y durante la fiesta y octava de Pascua. *Pal.*

BIBL. — U. CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum*, Lovaina, 1892-1894; G. M. BREVES y C. BLUME, *Analecta hymnica medii ævi*, Lipsia, 1886 ss.; M. MANITIUS, *Geschichte de christlih. Literat.*, Stuttgart, 1891; A. MAUSER, *V. Paschali*, en *Lexicon für Theologie u. Kirche*, X, 597.

VINCULO (Impedimento del). — 1. NOCIÓN DEL IMPEDIMENTO. - Es el principal efecto que se deriva de la celebración de nupcias válidas (can. 1110). A veces se le llama *matrimonium in facto esse*, cuasiproyección en el tiempo hasta la muerte del acto realizado en el momento de las nupcias (que se dicen también *matrimonium in fieri*). El v. en sentido positivo es la fuente directa de todos los derechos y deberes conyugales; en sentido negativo por efecto de la ley de la unidad del matrimonio hace nulo cualquier nuevo vínculo.

Antes, pues, de admitir a ninguno a la celebración del matrimonio ha de preceder la indagación de su estado libre, es decir, de la no existencia de un vínculo matrimonial válido (can. 1020).

2. EFECTOS QUE PRODUCE. - El v. del matrimonio rato y consumado no se disuelve sino con la muerte de uno de los cónyuges (can. 1118). Cualquier forma de divorcio es por lo tanto inadmisible. Puede existir solamente entre los cónyuges separación de vidas, pero el v., esto es, la imposibilidad de pasar a nuevas nupcias válidas seguirá inmutable. Si el matrimonio fué solamente rato y no consumado puede cesar con el v. correspondiente por la profesión solemne del cónyuge o por dispensa pontificia. El v. que nace de matrimonio legítimo (esto es, celebrado entre dos no bautizados) puede disolverse por efecto del privilegio paulino, cuando uno de los dos cónyuges recibe el bautismo, o también por efecto de la potestad vicaria del Romano Pontífice (privilegio petrino) en favor de la fe.

Quien atenta el matrimonio estando ligado con un v. precedente, aun no consumado, obra inválidamente y se hace culpable de bigamia (v. *Bigamia*).

Aunque el primer matrimonio haya sido nulo o haya sido disuelto por cualquier causa, no es lícito asumir un nuevo v. mientras no conste de la cesación del primero con certeza y legítimamente.

3. EN CASOS DE MATRIMONIO NULO O DE MUERTE DUDOSA. - Para los casos de nulidad del matrimonio precedente se requiere la sentencia ejecutiva de nulidad del matrimonio pronunciada por la Autoridad eclesiástica competente, es decir, en los procesos formales se han de tener dos sentencias conformes de nulidad y deben haber pasado diez días sin que el defensor del v. haya procedido a una nueva instancia (can. 1987); en los casos exceptuados del procedimiento matrimonial (cánones 1990-1992), esto es, en los casos muy claros de nulidad, basta una sola sentencia no apelada.

En los casos de ausencia de un cónyuge o de su presunta muerte ésta debe ser establecida por un decreto del Ordinario, después que éste se haya formado la certeza moral de la muerte del cónyuge. La ausencia prolongada por algún tiempo por sí sola no es motivo suficiente para pasar a nuevas nupcias. La indagación sobre la invalidez del matrimonio, incluso después de haber sido declarado nulo ejecutivamente, no se cierra jamás y el proceso puede reasumirse siempre, si existen razones fundadas para ello (can. 1889).

Pudiendo ocurrir —más aún, es caso corriente— que ambos cónyuges aspiren a des-

embarazarse del v. de un matrimonio desgraciado, para defender los derechos del matrimonio o del v. fué instituído por Benedicto XIV en 1740 (Const. *Dei Miseratione*) un oficial del tribunal eclesiástico al cual incumbe el deber de sostener con todas las razones del caso la validez del matrimonio y la existencia del v., así como el deber de apelar después de una primera sentencia formal de nulidad. Tiene amplios poderes procesales (can. 1586 ss.) y se llama defensor del v. (v. *Público ministerio*). *Bar.*

BIBL. — P. CIPROTTI, *Il matrimonio contratto in seguito ad erronea dichiarazione di morte presunta*, en *Studium*, 28 (1932), 30-33; ANON., *Invalid marriage because of ligamen*, en *The eccl. rev.*, 105 (1951), 63-64; A. ESMEIN y R. GENESTAL, *Le mariage en droit canonique*, I, París, 1929, p. 297-299; L. SPINELLI, *La presunzione di morte nel diritto della Chiesa*, Roma, 1943; R. BASSIBEY, *Le mariage devant les tribunaux ecclésiastiques*, París, 1869; G. RONDIE, *Les exceptions à la théorie de l'indissolubilité du mariage en droit canonique*, Toulouse, 1933; P. ANTONIO DA SANT'ELIA A PENNISI, *La dispensa del matrimonio rato e non consumato*, Roma, 1943; E. A. FORBES, *The canonical separation of consorts*, Ottawa, 1948; V. I. HINES, *De coniugum separatione ac de civili divortio in iure canonico et in iure civili Statuum Foed. Americæ Sept.*, Roma, 1949; L. DEL AMO, *La defensa del vinculo*, Madrid, 1953.

VIOLACIÓN DE CADÁVER. — 1. NOCIÓN. Es un acto de profanación violenta de un cadáver humano, p. ej., sustraer un cadáver de la tumba, destruirlo, mutilarlo, etc.

2. MALICIA. - Depende mucho del motivo por el cual se realicen estos actos. Los mismos actos, materialmente considerados, si se hacen legítimamente, esto es, en los casos consentidos por la ley, no constituyen v. de cadáver, p. ej., mutilar, seccionar, etc., un cadáver por fines científicos o didácticos, especialmente al servicio de la ciencia médica o de la enseñanza de la práctica médica. La gravedad del pecado de v. de cadáver humano se mide por la gravedad de la falta de reverencia para con el cuerpo humano y por la gravedad del disgusto que se ocasiona a las personas a las cuales interesa el muerto. La v. de un cadáver es también un delito en el foro canónico (can. 2329) y civil (CPE, arts. 340 y 577, n. 6). *Ben.*

BIBL. — F. TILLMANN, *Il Maestro chiama*, Brescia, 1945, p. 250-52; A. VERMEERSCH e I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, III, Mechliniæ-Roma, 1946, p. 325, n. 528.

VIOLACIÓN DE CEMENTERIO. — 1. NOCIÓN. - También un cementerio, al menos si es eclesiástico y por lo tanto bendito, puede ser violado.

Respecto de las causas, efectos y reconciliación vale todo lo que hemos dicho de la violación de la iglesia (v. *Violación de iglesia*).

2. RELACIÓN ENTRE VIOLACIÓN DE IGLESIA Y DE CEMENTERIO. - Iglesia y cementerio, aunque sean contiguos, siendo lugares sagrados distintos no se comunican mutuamente la violación, de modo que puede ser violada la iglesia y no el cementerio y viceversa (canon 1172, § 2). *Ben.*

BIBL. — A. VERMEERSCH e I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, II, Mechliniæ-Roma, 1934, p. 363, n. 517.

VIOLACIÓN DE IGLESIA. — 1. NATURALEZA. Es un acto en grave contradicción contra la santidad de la iglesia, el cual según el juicio de la autoridad eclesiástica tiene como efecto hacer la misma iglesia, aunque continúe siendo sagrada (consagrada, bendita), no idónea ya para celebrar allí el culto divino (canon 1173).

2. CAUSAS. - No todo trato indigno ni siquiera todo sacrilegio (v.) local, causa la v. de la iglesia. Determinar con precisión qué actos efectúan la violación corresponde al legislador eclesiástico. Estas causas son (a condición que se trate de delitos ciertos y notorios y perpetrados en la misma iglesia): 1) el homicidio; 2) el injurioso y grave derramamiento de sangre; 3) el destinar la iglesia a un uso impío o vil; 4) el enterrar en la iglesia a un infiel o a un excomulgado por sentencia judicial (can. 1172).

3. EFECTOS. - Está prohibido gravemente en una iglesia violada ejercer actos de culto divino, administrar los sacramentos y enterrar los muertos, comprendidas las funciones de las exequias. Si la v. tiene lugar durante una función sagrada hay que suspender inmediatamente la función. Pero si el hecho ocurre después del *Sanctus* de la Misa el sacerdote ha de proseguir hasta la Comunión.

4. RECONCILIACIÓN. - La v. hace necesaria no una nueva consagración o bendición, sino la reconciliación, la cual es un rito especial mucho más breve y sencillo, que se verifica con la aspersión con agua que ha recibido una bendición especial del Obispo y con agua bendita común (can. 1174). Si la iglesia está consagrada la reconciliación ha de hacerla el Obispo, quien puede delegar en un simple sacerdote; si está solamente bendita el rector o el párroco pueden reconciliarla (can. 1176).

5. EL FIN, por el cual los superiores eclesiásticos han establecido las leyes de la v. y reconciliación de la iglesia es que todos los fieles comprendan la santidad del templo cristiano (v. *Sacrilegio*). *Ben.*

BIBL. — A. VERMEERSCH e I CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, II, Mechliniæ-Roma, 1934, p. 336-39, n. 489-90; J. T. GULCZYNSKI, *The desecration and violation of churches*, Washington, 1942.

VIOLENCIA. — 1. NOCIÓN. - Es uno de los obstáculos al voluntario; más aún, es el obstáculo más fuerte; y es una fuerza (o moción) extrínseca que nos hace realizar un acto contra nuestra voluntad. Es la coacción física.

2. EFECTOS. - La oposición del sujeto puede ser plena y manifestarse en la resistencia hecha por él con todas las fuerzas posibles a la causa externa que lo violenta. Entonces existe la v. perfecta, que quita completamente el voluntario, por donde al sujeto no se le imputa el acto realizado, del cual se hace único responsable el autor de la v. (si éste obra voluntariamente).

Se dan casos, sin embargo, en que el sujeto violentado o no opone toda la resistencia externa posible, o también, aun oponiéndola, internamente se adhiere al acto que se le exige. En estos casos la v. es imperfecta y el acto voluntario no es anulado, sino sólo disminuído proporcionalmente a la adhesión y a la repugnancia que se verifica en el ánimo del sujeto.

Es evidente que la v. (perfecta) no puede caer bajo el acto interno (ilícito) de la voluntad, porque la coacción (física) es precisamente la negación de la voluntariedad; por lo tanto, puede sólo caer bajo los actos de las demás facultades humanas, en cuanto que están sometidas al imperio de la voluntad. Para la v. en orden al matrimonio, v. *Consentimiento matrimonial*. *Gra*.

BIBL. — Además de los manuales de teología moral en el *De actibus humanis*, cfr. E. LEROUX, *De violentia eiusque influxu in moralitatem actuum*, en *Rev. Ecclés. de Liège*, 21 (1929-1930), 241-243; I. BRYS, *De violentia eiusque influxu in actuum moralitatem*, en *Collationes Brugenses*, 30 (1930), 273-277; E. CARTON DE WIART, *De violentia*, en *Collectanea Mechlin.*, 6 (1932), 313-17.

VIOLENCIA (Delito de). — 1. DELITO DE V. El atentar a la libertad individual obligando a alguno, ilegítimamente, a hacer, omitir o sufrir que otro haga, alguna cosa cuya realización u omisión no presente una violación especial de la ley o no constituya un delito más grave es delito de v.

En el derecho canónico se considera delito del foro mixto, para el cual tiene lugar la prevención (v. *Foro*). Por esta razón el legislador no desciende a determinar específicamente las características del delito que pueden, sin embargo, resumirse en estos elementos esenciales:

a) *Que exista la v. sobre el cuerpo (vis phisica) o sobre el ánimo*. La v. debe ser naturalmente tal que no constituya por sí misma un título diverso y más grave de delito. Así los hechos criminosos de v. dirigidos a impedir o turbar el ejercicio normal de los poderes eclesiásticos constituyen delito específico contra las autoridades eclesiásticas (can. 2331-2340). Igualmente los hechos criminosos de v., que tienden a impedir la libertad en las elecciones canónicas constituye otro delito especifico (can. 2390).

La v. ejercitada por el Superior en daño del súbdito entra dentro del abuso de poder (v.). La v. experimentada en la apropiación indebida de los bienes de la Iglesia entra en el delito de usurpación de bienes eclesiásticos (v. *Confiscación de bienes eclesiásticos*; cáns. 2345-2347). La v. que tiene como consecuencia la lesión personal (v. *Mutilación*) cae bajo este delito específico.

La v. ejercitada contra los clérigos entra en la violación del privilegio de inmunidad eclesiástica (v. *Privilegios de los clérigos*); y es también violación del privilegio de inmunidad (v.) la violenta invasión de un lugar sagrado. La coacción a tomar el estado eclesiástico y religioso es también delito específico (can. 2352). El rapto violento de una mujer con el fin de forzarla al matrimonio o de satisfacer una pasión lujuriosa entra en el delito de rapto (v. can. 2353); los actos de lujuria ejercitados con v. sobre otras personas entran en los delitos *contra sexum* (cánones 2357, § 1; 2358; v. *Lujuria, Estupro*). La sustracción violenta de bienes al dueño legítimo constituye el delito de rapiña (véase *Hurto*).

b) *Que el fin de esta v. sea el de obligar a otros a hacer, omitir o sufrir alguna cosa que de otra manera no hubieran sufrido, hecho u omitido*.

Constituyendo con frecuencia delito incluso en las ordenaciones jurídicas de los Estados, y siendo perseguido por éstos el ejercicio de la v., la Iglesia, para que los reos no tengan que ser castigados dos veces, no procede de ordinario contra los delincuentes laicos (para los clérigos se conminan algunas penas *ferendæ sententiæ*, can. 2354, § 2), una vez que el magistrado ha provisto suficientemente al bien público (can. 1933, § 3), y en general se abstiene de infligir la pena si el delincuente se prevé que será castigado por la autoridad civil (can. 2223, § 3, n. 2). Después

de la condena de la autoridad civil, la Iglesia aplica al condenado por el delito de v. la exclusión de los actos legítimos eclesiásticos y de cualquier oficio eclesiástico, subsistiendo firme la obligación de reparar los daños (can. 2354, § 2). *Pal.*

BIBL. — U. BOCCA, *Contributo allo studio della v. nei negozi giuridici*, Torino, 1904; G. DOSSETTI, *La v. nel matrimonio in diritto canonico*, Milano, 1943.

VIRGINIDAD. — 1. NOCIÓN. - Distínguese una triple v.: a) puramente *física:* permanencia del signo corporal de la integridad en la mujer *(claustrum virginitatis);* b) *material* o natural: inmunidad de todo placer sexual completo; c) *formal* o moral: propósito de conservarse inmune tanto al presente como en el futuro. La v. *física* tiene una relación solamente accidental con la virtud en cuanto que es custodiada por ella, pero de suyo la virtud puede existir sin v. física (si ha sido destruída por causas extrañas al acto sexual o contra la voluntad) y puede faltar con ella (si ha subsistido intacta no obstante el acto sexual voluntario). La v. *material* da la materia de la virtud, la *formal* da la forma, de manera que la virtud de la v. puede definirse: la inmunidad de todo placer sexual completo voluntario con propósito de conservar este estado perpetuamente. Dispútase si para la esencia de la virtud basta el simple propósito o se requiere un verdadero voto: Santo Tomás (al menos en la *Sum. Theol.*, II-II, q. 152, a. 3, ad 4) mantiene esta última opinión. Para ser verdadera virtud cristiana se requiere además que la inmunidad y el propósito citado provengan de la aspiración a un fin más elevado que la castidad conyugal (Mat., 19, 11-12). Según Sto. Tomás (otros son de distinto parecer) la v. es una virtud distinta de la simple castidad (v.), porque tiene una excelencia especial: mientras que la castidad modera la satisfacción del apetito sexual, la v. la excluye totalmente.

2. VALOR MORAL. - La v. es honesta en sí y no se opone a ningún precepto moral. La ley de la propagación de la especie incumbe a toda la comunidad en bloque y no a cada persona en particular (por otra parte las famosas palabras del Gén., 1, 28, no contienen directamente un precepto, sino una bendición). La v. además no ocasiona ningún daño a la salud personal física o psíquica, como lo prueba la experiencia. La v. cristiana es una virtud excelente que supera la castidad común: a) Respecto a la persona en particular: rubrica la victoria del espíritu sobre la carne. Aunque el acto sexual debidamente ordenado no sea deshonesto, la abstención es un acto de fuerza moral, que perfecciona al hombre, libera su espíritu de los obstáculos que lleva consigo la satisfacción sexual y la vida matrimonial (*el que está sin mujer piensa en lo que es de Dios:* I Cor., 7, 25-40). Ésta es la doctrina de la Sda. Escritura, la tradición constante y uniforme de los Padres y los Doctores de la Iglesia que atribuyen a la v. un premio especial (aureola) y así fué decidido solemnemente por el magisterio eclesiástico (Conc. Trid., ses. XXIV, can. 10). b) Respecto a la sociedad: la v. es un factor positivo de perfección social en cuanto crea la posibilidad de realizar obras intelectuales, espirituales y caritativas a las cuales el hombre en el estado conyugal no estaría en condiciones de dedicarse con tanta perfección; crea una paternidad y maternidad espiritual; beneficia la sociedad con el ejemplo de una virtud más sublime que proporciona un apoyo moral no despreciable a las buenas costumbres.

3. PÉRDIDA. - La v. puede perderse: a) sólo *materialmente:* con una experiencia sexual completa involuntaria; b) sólo *formalmente:* con la revocación del propósito o con un pecado puramente interno o con un acto venéreo incompleto; c) *material* y *formalmente* al mismo tiempo: con una experiencia sexual completa directa o indirectamente voluntaria. La pérdida meramente material no destruye la virtud. La pérdida meramente formal la destruye, pero reparablemente; se restituye con la penitencia y con la renovación del propósito. La pérdida material y formal al mismo tiempo destruye la virtud irreparablemente al faltar la integridad natural. *Dam.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, II-II, q. 154; A. VERMEERSCH, *De castitate et de vitiis contrariis*, Roma, 1921, n. 136-166; E. WOUTERS, *De virtute castitatis et de vitiis oppositis*, Brugis, 1932, n. 16-22; E. DUBLANCHY, *Chasteté*, en DTC, II, 2319-2331; R. GUARDINI, *Ehe und Jungfräulichkeit*, Mainz, 1926; R. RIES, *La castità e la Chiesa*, Milán, 1939; L. M. JIMÉNEZ FONT, *Castidad*, Madrid, 1950; F. SOPEÑA, *Seis lecciones sobre la castidad*, Madrid, 1955.

VIRTUD. — 1. NOCIÓN. - La voz v. tiene diversos significados. Entendida en sentido estricto, la v. es una disposición firme (hábito), que tiene por objeto actos moralmente buenos; Sto. Tomás la define: buena cualidad de la mente, por la cual se vive rectamente y de la cual ninguno puede servirse para el mal (*Sum. Theol.*, I-II, q. 65, a. 4). Existen virtudes naturales o adquiridas, y v. sobrenaturales o infusas.

2. V. NATURALES. - La v. natural es una propensión firme a poner un acto determinado moralmente bueno, producida en una facultad nuestra por la posición frecuente de este acto. Con esta tendencia va unida siempre la disminución de los obstáculos, o sea la debilitación de la resistencia de la naturaleza caída, causada necesariamente por los actos repetidos que han dado origen a la v. adquirida.

Entre las v. naturales hay cuatro principales, que se llaman v. *cardinales* (de la palabra latina *cardo* = quicio). Son la *prudencia*, que dispone el entendimiento a no juzgar puramente bueno en el momento presente, sino lo que es oportuno para alcanzar nuestro verdadero fin último, Dios; sus especies son: la prudencia individual y la prudencia social; la *justicia* que hace dar a los otros lo que les es debido: sus especies son: la justicia conmutativa, que dispone a dar lo que es debido por un particular o por una sociedad como entidad particular a otro particular; la justicia legal, o social, que hace dar lo que es debido por los miembros de una sociedad a la colectividad; la justicia distributiva, que hace dar lo que es debido por los gobernantes a los súbditos y dispone también a los súbditos a estar contentos con la distribución equitativa de favores y cargas hecha por los gobernantes; la *fortaleza*, que dispone del modo debido respecto de los peligros y males graves, especialmente respecto del peligro de la muerte, no se divide en especie; la *templanza*, que hace conservar la justa medida respecto de los placeres del paladar y del tacto; sus especies son la abstinencia, la sobriedad y la castidad.

Las demás v. naturales van anejas a una u otra de las v. cardinales, por cierta semejanza con ellas. A la prudencia van anejos: los hábitos que disponen al entendimiento a excogitar los medios más oportunos para alcanzar nuestro verdadero fin, a aplicar bien las normas generales de la moralidad en cada caso particular, y a interpretar bien la ley según su espíritu, cuando en un caso extraordinario es necesario renunciar a la letra de la ley. A la justicia van anejas: la religión que hace rendir a Dios el culto que le es debido; las v. que disponen al cumplimiento de los deberes para con los padres, la patria, los superiores; además la gratitud, la veracidad, la afabilidad, la liberalidad, la justicia punitiva, la equidad. Virtudes anejas a la fortaleza son: la magnanimidad que dispone a hacer con la ayuda de Dios cosas grandes, hasta heroicas, en todo género de virtudes, la magnificencia, la paciencia, la perseverancia. A la templanza van anejas: la mansedumbre, la clemencia, la humildad, las virtudes que disponen a tener la medida justa en la aplicación de las facultades cognoscitivas, en vestirse y adornarse, en usar de las comodidades de la vida, y en todo el comportamiento exterior.

Una vez adquiridas las v. naturales crecen con el ejercicio frecuente; si no se ejercitan o se ejercitan rara vez y débilmente pronto se debilitan y terminan por desvanecerse.

3. V. SOBRENATURALES. - Las virtudes sobrenaturales son principios de acción, ingeridos en nuestras facultades por el mismo Dios y que nos dan el poder de poner con la ayuda de la gracia actos sobrenaturales. Estos principios se infunden en el alma junto con la gracia santificante (II Ped., 1, 3 ss.; Conc. de Vienne: Denz. n. 483; Concilio Trid.: Denz. n. 800), pero no siendo las virtudes infusas efecto de actos buenos puestos frecuentemente, pueden subsistir junto con ellas fuertes inclinaciones al pecado, en el período inmediatamente subsiguiente a la conversión. De donde se explica que el que había adquirido vicios, después de su conversión sienta aún una fuerte atracción al mal y poca facilidad en la práctica de la v.

El Conc. de Trento hace mención explícita de la fe, de la esperanza y de la caridad. Estas virtudes, llamadas *teologales*, porque tienen a Dios por objeto formal y por objeto material primario, son las principales entre las virtudes infusas: la *fe* es el principio de adhesión firme y sobrenatural a las verdades reveladas por Dios, fundándose en la autoridad de Dios revelador; la *esperanza* es el principio de una aspiración sobrenatural y firme a la bienaventuranza suprema y a los medios para alcanzarla, fundada en la misericordiosa omnipotencia de Dios, infinitamente bueno para con nosotros y fiel a sus promesas; la *caridad* es el principio de un amor de Dios sobrenatural y desinteresado, sobre todas las cosas, por el motivo de la amabilidad infinita de Dios, considerado sin relación a nuestro bienestar, y del amor a nosotros mismos y al prójimo por Dios. La caridad, por tener por objeto propio a Dios, nuestro fin supremo, es forma (último complemento) y motor de todas las demás virtudes infusas. Por donde la fe y la esperanza, que quedan en el pecador sin la caridad se llaman informes, en tanto que con la caridad se dicen formadas.

Es doctrina común que en el momento de

la justificación se infunden otras virtudes, llamadas morales, las cuales tienen por objeto un bien honesto, distinto de Dios: en efecto, para alcanzar nuestro último fin debemos poner también actos sobrenaturales que tienen por motivo inmediato no a Dios, sino un bien creado; las virtudes morales infusas nos hacen capaces de poner estos actos. Estas virtudes, que se distinguen como las virtudes naturales, tienen el mismo objeto material que las virtudes adquiridas, pero un objeto formal distinto, o sea, un motivo superior y sobrenatural, y son por lo mismo esencialmente distintas de las virtudes naturales. Su presencia, sin embargo, no hace superfluas las virtudes naturales que, siendo fruto de una repetición frecuente del mismo acto bueno, dan una facilidad especial para obrar honestamente en los diversos ramos de la actividad humana, en los cuales convergen las virtudes morales infusas.

Los sacramentos producen un aumento de la gracia santificante y de cada una de las virtudes infusas, que crecen junto con la gracia. Nuestras obras buenas, hechas en estado de gracia, merecen este aumento: los teólogos, sin embargo, no están de acuerdo en si este aumento se da siempre o solamente cuando se pone un acto meritorio, que supera en intensidad las virtudes ya existentes en el alma. Las virtudes infusas se pierden junto con la gracia, a excepción de la fe y de la esperanza, que continúan subsistiendo en el alma, siempre que no se cometa un pecado grave directamente contra la fe o la esperanza. *Man.*

BIBL. — E. JANVIER, *Esposizione della morale cattolica*, v. IV, Torino, 1913; A. TANQUEREY, *Compendio de teología ascética y mística*, París, 1934, n. 998-1014; A. MEYNARD, *Trattato della vita interiore*, I, Torino, 1936, n. 130-167; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944, p. 58 ss.; A. ARRIGHINI, *La trilogia morale; le v. insegnate dai santi*, Torino, 1938; A. SERTILLANGES, *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1928, p. 160-211; J. BISBAL, *Tratado de las virtudes*, Barcelona, 1941; TOUBLAN, *Las virtudes cristianas*, Barcelona, 1940.

VIRTUDES (Conexión de las). — 1. NOCIÓN. Cuando se habla de conexión de las v. se entiende que nos referimos a la propiedad de las v. por la cual una virtud tomada en serio, en sentido integral, logico, perfecto, postula las otras. Toda virtud, cuando es perfecta, está necesariamente unida con todas las demás: porque atendida la unidad de la persona humana no es posible una plena adecuación al fin supremo de la vida de una determinada actividad del espiritu cuando del mismo fin se está habitualmente alejado en otros sectores del mismo espiritu. Por esto el aumento de una virtud está unido al crecimiento proporcional de las demás.

2. LA CONEXIÓN EN LAS V. MORALES Y EN LAS TEOLOGALES. - Probemos cualquier virtud, p. ej., la justicia; ésta exige la prudencia en la selección y uso de los medios, la fortaleza y la templanza frente a los riesgos y las lisonjas. La virtud de la religión que no tenga en cuenta las cuatro v. cardinales es un contrasentido. En cambio, se puede encontrar la liberalidad sin castidad, la humildad sin magnanimidad, ya que éstas no son v. perfectas, en cuanto que no hacen al hombre perfecto.

Después de lo que hemos dicho no hay duda de que son conexas entre sí las v. morales perfectas, las cuales nos inclinan a realizar obras buenas constantemente y en medio de cualquier dificultad. En particular están unidas entre sí las v. cardinales, aunque sean adquiridas.

Las v. teologales en cuanto a su esencia no son conexas, pudiendo existir la fe y la esperanza sin la caridad, como ocurre en el pecador que no reniega la fe y la esperanza. Pero son conexas como v. De hecho la fe y la esperanza no pueden decirse perfectas ni valen para la vida eterna, si no son informadas por la caridad; ni la caridad puede concebirse sin fe y sin esperanza.

Las v. morales infusas son, análogamente a las adquiridas, conexas entre sí por la prudencia, que es necesaria a todas; y son además conexas una a una con la caridad tanto porque ninguna pudiera subsistir sin la caridad, como porque la caridad no pudiera subsistir sin las v. morales infusas, si es verdad que la gracia tiende a las operaciones y éstas postulan como principio próximo las v. o hábitos operativos sobrenaturales.

3. NATURALEZA DE ESTA CONEXIÓN. - A propósito de la conexión de las v. se nos puede preguntar si se trata de un nexo intrínseco procedente de su misma naturaleza.

Algunos teólogos lo niegan, en cuanto que hacen depender la conexión exclusivamente de la voluntad legisladora de Dios, pero la mayor parte de los teólogos responde afirmativamente a la cuestión, aunque dando las explicaciones más diversas. Para algunos la conexión es necesariamente requerida por la naturaleza de las v. de modo que ni la omnipotencia de Dios pudiera hacer crecer ni desaparecer una v. sin las otras; lo cual parece algo exagerado. Para otros, en cambio, y más razonablemente, la caridad y las virtudes infusas están conexas entre sí por su

misma naturaleza, mientras que la conexión con la gracia, la fe y la esperanza existe sólo por privilegio de Dios o también (y la divergencia no es sustancial) todas las v. infusas se habían de decir conexas de suyo; sólo que la fe y la esperanza pueden por voluntad de Dios permanecer sin las v. infusas.

5. V. MORALES Y GRACIA, Y SU CONEXIÓN. El hombre elevado por la gracia, debe tener facultades que le permitan actos connaturales a su nuevo estado: las v. sobrenaturales. Pero mientras que para algunos las v. morales se derivan de la gracia, para otros son una simple exigencia de la gracia, siendo injertadas en nuestras facultades naturales por el mismo Dios.

Pero como la gracia y la caridad son inseparables, estando las v. conexas con la gracia, lo han de ser también con la caridad. Finalmente, debiendo las v. morales ser dirigidas por la prudencia y no pudiendo la prudencia existir sin la caridad, que la dispone a su último fin, indirectamente las v. morales están también conexas con la caridad.

En cuanto a la conexión entre la gracia y la caridad por una parte y la fe y la esperanza por la otra, se ha de decir que son infusas juntamente en el instante de la justificación; el crecimiento sucede al mismo paso y sólo accidentalmente puede haber una superioridad de la fe y de la esperanza en el pecador justificado; perdida la gracia y la caridad pueden quedar, como hemos dicho, aunque informes, la fe y la esperanza. *Pal.*

BIBL. — Cfr. la bibliografía de la voz anterior; todos los tratados teológicos *De virtutibus*, como los de WAFFELAERT (*De virtutibus cardinalibus*, Brugis, 1889), BILLOT (*De virtutibus infusis*, Roma, 1921). Y además: F. M. UTZ, *De Connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomæ Aquinatis*, Oldenburg, 1937; O. BIGHETTI, *Origine e connessione delle virtù cardinali secondo S. Bonaventura*, Roma, 1947; O. LOTTIN, *La Connexion des vertus morales acquises au dernier quart du XIII siècle*, en *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 15 (1948), 107-151.

VISIONES Y APARICIONES. — 1. NOCIÓN GENERAL. - El significado de visión o aparición va unido al concepto de misterio, oculto, oscuro; en el campo de la teología católica ocupa el centro de la historia de la Revelación junto con el misterio de la divina Redención.

Pero en las cosas de Dios y de la eterna salvación del hombre sólo Dios puede revelar la verdad absoluta. En el campo sobrenatural no es el hombre el primero en buscar a Dios, sino Dios quien busca al hombre en su benigna condescendencia haciéndole fácil el acercarse a Él. Toda la antigüedad parte de la creencia de que nuestros mayores tuvieron una familiar relación con Dios. En efecto, todos los escritores sagrados del Antiguo Testamento subordinan la historia del género humano a una particular dirección de Dios. Dios, el creador de todas las cosas, conversó en el Paraíso Terrenal con los primeros hombres, y expulsados éstos del Paraíso, manifestó su voluntad a algunas personas privilegiadas (Revelación). Los patriarcas y Moisés gozaron de una personal relación con Dios; después de esto el Señor habló por medio de su espíritu a los hombres de Dios y les reveló sus misterios (II Samuel, 23, 2; Dan., 2, 28). Más tarde se narran nuevas apariciones de Dios (Malaq., 3, 1).

En el Nuevo Testamento es el hijo de Dios el que revela a los hombres los misterios del Reino Divino (Efes., 3, 3; Rom., 15, 25-26; I Ped., 1, 12; II Ped., 1, 4). Dios, munificentísimo amador de los hombres, incluso después de la Revelación pública, destinada a todos los hombres, según sus inescrutables consejos se manifiesta todavía con signos visibles en las llamadas v. y apariciones, especialmente a aquellas almas que con la humildad y el desprendimiento de las cosas terrenas tratan más de acercarse a Él y de merecer su amor.

2. FENÓMENO MÍSTICO. - Enseñan, sin embargo, los teólogos de la mística que las v. y las apariciones difieren de la contemplación en que ésta nace esencialmente de la caridad (y gracia santificante) y la aumenta; mientras que aquéllas, no suponiendo de suyo la gracia, pueden realizarse aun en los pecadores para convertirlos, aunque en realidad después no se conviertan (cfr. Hechos, 9, 5).

No se trata aquí de las v. y apariciones espiritistas (v. *Espiritismo*), sino de las que en el campo teológico se denominan *fenómenos místicos extraordinarios divinos* (A. Tanquerey, *Compendio de teología ascética*, París, 1934, n. 1489).

Las visiones son de tres especies: corpóreas o sensibles, imaginarias e intelectuales.

a) Las *corpóreas* y exteriores, llamadas también *apariciones*, en las cuales se da la percepción corporal de un objeto exterior y cuyo proceso psicológico entra necesariamente en los cuadros de la sensación. La acción — mediata o inmediata — de ésta no alcanza el sujeto sensible, sino mediante la modificación de sus órganos periféricos o mediante la modificación de los órganos centrales que

presiden la sensibilidad (*Sum. Theol.*, III, q. 76, a. 8).

En estas apariciones se muestra a los ojos del cuerpo alguna figura o persona, que representa a Nuestro Señor Jesucristo, o a María Santísima, o a algún Santo, lo cual en las visiones verdaderas se estima que ocurre por ministerio de los ángeles.

Obsérvese con todo que si pueden realmente ocurrir estas visiones por parte de Dios o de los santos, no menos puede el demonio hacerlo y de hecho lo hace algunas veces vistiéndose de aquellas mismas formas para engañar a las gentes demasiado crédulas, a fin de conducirlas al orgullo y al error. Al juzgar por lo tanto estas v. y apariciones es necesario tener la máxima cautela y prudencia y en la duda presumirlas más bien un engaño (cfr. I Jn., 5, 1).

b) Llámanse *imaginarias* las visiones, cuando el objeto se presenta no a los sentidos externos, sino a los internos, como a la fantasía, sin que haya en ellas nada de corporal, ni figura, ni otra cosa, aun cuando aparezca a la imaginación como verdadera. Aun este género de visiones deja frecuentemente grandes dudas e incertidumbres al juzgarlas, ya que aquí también puede entrometerse el espíritu malo y todavía más porque una fantasía calenturienta puede crear por sí sola lo que juzga ser obra sobrenatural.

c) Las visiones *intelectuales* son aquellas en que nada aparece a los sentidos exteriores, o a los interiores, sino sólo al entendimiento iluminado por Dios por un resplandor de luz clarísima, el cual hace comprender al alma (sin formas específicas) lo que agrada al Señor.

3. Reglas de discernimiento. - Cualquiera que sea el género de las visiones, es preciso ser muy precavido y tener mucha prudencia al juzgarlas para no caer en error. Los maestros de espíritu dan varios criterios para discernir la bondad de tales v. y apariciones, a los cuales todo buen cristiano debe atenerse.

La primera y principal regla discretiva es la que nos da el apóstol San Pablo (Gál., 1. 8), esto es, que es falso y obra del espíritu maligno todo lo que es contrario a las verdades reveladas o a lo que nos enseña la Sta. Iglesia Católica respecto a lo que se debe creer y obrar.

Segunda: ver si tal visión o aparición lleva a la virtud y a despojar el alma del amor y estima de sí misma y de las criaturas (Gal., 5, 22, 23).

Tercera: si estas v. y apariciones llevan al bien, excitan a la práctica de la ley de Dios, y de los preceptos de la Iglesia, al amor al sufrimiento, a la humildad, a la obediencia; si inspiran pensamientos santos, desconfianza de sí mismo, unida al deseo de que permanezcan ocultas, tienen probable carácter de verdad (I Jn., 4, 1-4).

Si por el contrario fomentan en el alma en que ocurren opinión y estima de sí, *dulzura inquieta*, obstinación en el parecer propio y deseo de que sean conocidas, se puede juzgar con fundamento que son obra del demonio o de mentes exaltadas.

La mutación imprevista del carácter y de la índole de la persona de dulce y mansa en iracunda y melancólica; de cortés y humilde en despectiva, intolerante con la contradicción y presuntuosa; de prudente y considerada en impetuosa; de obediente en rebelde: estos signos casi dan la certeza de que la v. y las apariciones se derivan del demonio o de una forma de neurastenia (v.).

4. Prudencia y reserva. - Las v. y las apariciones no dejan nunca de presentar cierto peligro para la salvación eterna. Ordinariamente Dios permite que existan también v. y apariciones falsas. A Dios le agrada que el cristiano desconfíe mucho de sí mismo y de sus propias fuerzas y capacidad, incluso en cosas de suyo bonísimas, porque puede haber en ellas peligro de engaño. Obrar de este modo es obrar con prudencia e imitar a la Sma. Virgen (cfr. Luc., 1, 26 ss.).

Las v. y las revelaciones que han tenido una gran celebridad en la Iglesia (Paray-le-Monial, Lourdes, Fátima) fueron también sometidas a la dura prueba de la contradicción, ya que cuando una visión y aparición no consigue superar muchos obstáculos se ha de tener por lo mismo como sospechosa.

5. Humildad obligatoria. - No es prudente pedir a Dios estas v. y apariciones, más aún, bajo cierto aspecto es de desear que no las tengamos por los muchos peligros a que están sujetas. Lo mejor es ponerse en las manos de Dios y querer lo que Él quiere, esto es, la vida del deber cotidiano en el estado en que uno se encuentra, realizado con serenidad, docilidad, prontitud, constancia. *Tar.*

BIBL. — *Revelationes S. Brigittæ recognitæ a Card. Turrecremata*, I, Roma, 1628, p. 15 ss.; Card. Bona, *De discretione spirituum*, Roma, 1672; P. Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, París, 1902; A. Poulain, *Les grâces d'oraison*, París, 1906; Marechal, *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica*, Firenze, 1913; B. H. Merkelbach, *Quæstiones pastorales*, III, Liège, 1928; P. R. De Maumigny, *Pratica dell'orazione mentale*, Torino, 1933; P. Gabriele di S. Maddalena, *Visioni e rivelazioni nella vita spiritual*, Firenze, 1951; F. Irigaray, *Guía médica del*

intérprete de milagros y favores, Madrid, 1957; E. HERNÁNDEZ, *La discreción de espíritus en los ejercicios de S. Ignacio*, en *Manresa* (1956), 233-252.

VISITA. — 1. NOCIÓN. - Dícese v. al acto de ir a ver a otro por oficio de caridad, de deber, de afección o de observancia. El hábito de las visitas se ha arraigado de tal modo en nuestras costumbres que se ha convertido casi en una obligación que se denomina obligaciones o deberes de sociedad.

Así también las buenas maneras con que se tratan los hombres, ciertos actos de respeto y ciertas significaciones de simpatía, afecto o reconocimiento, se llamaron etiqueta social. Estas expresiones denotan, sin embargo, con frecuencia cierto formalismo falto de sinceridad que ha tomado el lugar del que podría ser un acto o una serie de actos de caridad.

Las visitas pueden ser en general: a) visitas de *conveniencia*, como, p. ej., de felicitaciones, condolencias, despedidas, devolución de v., etc.; b) visitas de *amistad* en que predomina el afecto o reconocimiento; c) visitas de *caridad*, que nacen y se desarrollan en el espíritu evangélico, como, p. ej., la v. a los enfermos, encarcelados, etc.

Mientras que la moral católica poniendo estas últimas entre las obras de misericordia las recomienda con insistencia, mira con vigilante prudencia las otras dos clases de visitas. En efecto, el cristiano no cesa de ser tal en todas las circunstancias de su vida y es siempre según los principios morales como debe regular toda sus manifestaciones. Así en el acto de las visitas debe preguntarse: *an liceant*, esto es, si son permitidas, convenientes y útiles; *an deceant*, esto es, si crean o no peligro moral personal o de grave escándalo para los demás; *an expediant*, esto es, con qué intención se realizan o se aceptan ciertas visitas: si con miras puramente humanas y naturales, para mantener amistades peligrosas o satisfacer alguna pasión. De aquí la licitud o ilicitud de las visitas para un cristiano.

2. VISITAS Y OCASIONES DE PECAR. - Los pecados más frecuentes que se cometen en las visitas son las maledicencias y críticas sobre los defectos del prójimo. Esto ya es un peligro.

Cuando además se añaden a la conversación juegos, diversiones, danzas, presentación de modas atrevidas, todo esto no puede justificarse como deber social; en efecto, se opone a otros deberes inderogables, los de la fe y la moral.

Cuando la v. se convierte en un triste y burocrático pasatiempo de la vida elegante sin otro pensamiento noble de caridad y bondad, se pierde poco a poco la mejor riqueza del corazón.

3. VISITAS Y VIRTUDES A PRACTICAR. - En las visitas han de presidir siempre las virtudes: a) de la *corrección* en la lengua, costumbres, comportamiento; b) la *simplicidad* y *afabilidad*, cristiana fuente de alegría y sonrisa serena; c) el *grado* y la *modestia*, moderadoras de las palabras y gestos.

Para las visitas entre prometidos, v. *Noviazgo*. *Tar.*

BIBL. — F. HAAR, *Casus conscientiæ*, I, Torino-Roma, 1939, p. 29 ss.; 116 ss.; 165 ss.

VISITA MÉDICA. — 1. MODO DE VISITAR. Cualquier examen clínico se inicia siempre con una más o menos larga anamnesis, esto es, con la narración, por parte del enfermo o de quien le acompaña, del modo como se inició y desarrolló su enfermedad, de las enfermedades eventuales que la precedieron, del estado de salud de sus padres, del tenor habitual de vida del enfermo y de todo cuanto tenga relación de cerca o de lejos con la enfermedad en discusión. El médico, según las circunstancias, el tiempo disponible, la experiencia propia y los hábitos profesionales dejará hablar libremente al sujeto o lo someterá a un interrogatorio particular; como quiera que sea habrá de tener casi siempre una gran paciencia frente a la prolijidad y divagaciones del enfermo y de sus acompañantes y teniendo que informarse de gran número de detalles, a veces incluso escabrosos, evitará con cuidado todo tono frívolo, y más todavía cualquier referencia a cosas que pudieran suscitar escándalo en los presentes.

En cuanto a la verdadera y propia visita médica trátese siempre de realizarla en presencia de algún familiar del enfermo, especialmente si se trata de mujeres jóvenes, y procédase tranquilamente a examinar cuanto sea necesario para el logro de un diagnóstico exacto. Evítese el exceso en los desnudamientos y sobre todo evítense los gestos, miradas, maneras y palabras que pudieran ofender la decencia natural.

2. LA MENTIRA PIADOSA. - Establecido el diagnóstico, ¿habrá de comunicarlo el médico al enfermo? Sí, en los casos — que son la inmensa mayoría — en que se trata de enfermedades ligeras o susceptibles de curación y siempre que no implican amenaza de muerte a plazo más o menos corto; no, en caso de

enfermedades particularmente graves, peligrosas, incurables. La razón de esta diversa conducta está en la circunstancia —experimentada universalmente— de que en el primer caso el enfermo, conocida la entidad real de su afección que incluso puede convenir pintársela con tintas más sombrías, pondrá mayor empeño en seguir las reglas higiénico-medicales que le devolverán la salud y contribuirán a evitarle la recaída. En el segundo caso el conocimiento de la verdad determina en el enfermo junto con la pérdida de toda esperanza la debilitación de los poderes todavía existentes de defensa en su organismo, de donde —fatalmente— ocurre la agravación ulterior del mal; sin contar con que en no pocos enfermos la noticia puede dar lugar a un desesperado gesto suicida. A este último propósito conviene recordar que los candidatos a este suicidio no se encuentran sólo entre los individuos más tímidos y asustadizos.

En casos de este tipo (que por fortuna se van haciendo cada vez más raros, dada la precisión cada vez mayor de los diagnósticos y la perfección de los medios terapéuticos, es buena regla tranquilizar al enfermo, asegurándole convincentemente de que se trata de enfermedad curable; al mismo tiempo con las debidas cautelas los familiares del enfermo se harán cargo de la verdad real y se pondrá todo cuidado en sugerir aquellos cuidados que contribuyan a aliviar los sufrimientos y prolongar la vida del sujeto. No será tampoco inútil que el médico recuerde a uno de los parientes más autorizados y más idóneos que realice prudentemente la misión delicada de invitar al enfermo a cumplir con la solicitud necesaria los actos sociales y religiosos (poner en orden sus negocios, hacer testamento, reconciliarse con Dios, etc.) de los cuales debiera depender la salvación del alma del enfermo y el bienestar económico de su familia.

3. Conducta con los moribundos. - Esta invitación es tanto más importante y urgente si se trata de un moribundo. En este caso, el médico, a falta de otro, está él mismo obligado a advertir al enfermo que está en peligro de muerte, a fin de que éste pueda a tiempo expresar sus últimas voluntades y morir reconciliado con Dios y con los hombres. Al médico prudente no le faltará el modo, ni siquiera en los casos más extremos, de inducir al moribundo a estas obras sin quitarle por otra parte toda esperanza: bastará que le hable de la conveniencia y posibilidad, de los beneficios que una vez ordenadas las cosas materiales y espirituales le pueden venir al enfermo y que pueden ayudar a hacerle mejorar, etc. De esta manera puede conciliarse toda exigencia y el médico será fiel hasta el último momento a su misión consoladora y no se correrá el riesgo de apresurar la muerte del enfermo.

Así, pues, ni siquiera con los moribundos le es lícito al médico expresar un pronóstico infausto.

4. El médico, consejero moral. - Junto al lecho del enfermo o en el curso de sus prestaciones, al médico se le piden habitualmente consejos que tienen estrecha relación con la moral. Teniendo verdaderamente en el corazón la salud de sus enfermos, ha de evitar toda actitud marcada de escepticismo o indiferencia y consciente de la importancia de cualquier palabra suya —que en tales circunstancias es escuchada, recordada y seguida como un oráculo— buscará sugerencias en la ética cristiana y cuando se le ofrezca ocasión no evitará el tocar argumentos religiosos, hacer afirmaciones de fe y exhortar al enfermo a corregirse y a obrar el bien. Todo médico sabe por experiencia personal cuán frecuentemente la vigorización de la fe en Dios, la reconciliación con un adversario, el abandono de un hábito vicioso, la oración, la misma resignación ayudan serenando la conciencia, a mejorar las condiciones físicas de un enfermo y a ponerle en vías de curación. El médico verdaderamente prudente no ha de dejar de poner por obra estos medios espirituales para triunfar de la enfermedad, aun independientemente de la salvación de las almas que por lo demás sigue siendo la meta más hermosa de cualquier cristiano.

A este último propósito no juzgamos superfluo advertir a las comadronas y a todos cuantos tienen ocasión de asistir a las gestantes acerca de la oportunidad de que sepan administrar el bautismo, estando obligados a esta administración, cuando el feto (incluso en el útero) o el recién nacido estén en peligro inminente de vida.

5. El ejercicio profesional en las mutualidades. - Las normas morales anteriores se han de respetar también cuando se trata de visitas mutualistas o del seguro.

Es cosa sabida cómo desde hace algunos años se van imponiendo y extendiendo cada vez más las prestaciones médicas de las llamadas mutualidades o mutuas: entidades asistenciales en que los inscritos gozan —con una modesta cuota fija— de la asistencia de sanitarios provectos en cualquier necesidad

médicoquirúrgica. No es éste el mejor lugar para criticar estas instituciones, las cuales funcionan con daño de la profesión libre y en el fondo con daño también del verdadero arte médico, que exige paciencia, confianza recíproca, adquirible sólo con prolongados y repetidos contactos, mientras que el ejercicio de la profesión en las mutualidades es de ordinario tumultuoso, superficial, rutinario, nada propicio a aquella comprensiva confianza que tanta parte tiene en la terapéutica.

Conviene más bien recordar que si el médico de seguro se ve obligado a obrar apresuradamente no debe por ello faltar en sus visitas a las reglas de corrección, decencia y prudencia que la moral le impone. *Riz.*

BIBL. — L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional médica,* Barcelona, 1952.

VISITA PASTORAL. — 1. NOCIÓN. - Es la visita que hace el Obispo de la diócesis como padre y pastor. Debe hacerse todos los años con diligencia y sin retrasos inútiles y debe distribuirse de manera que a lo más cada cinco años se visite por entero la diócesis (can. 343, § 1). Si la diócesis es muy grande puede el Obispo hacerse ayudar del Vicario general o de otra persona idónea. Si el Obispo descuida con notable negligencia este oficio pastoral suyo, el Metropolitano debe denunciar el hecho a la Sta. Sede, la cual puede llegar a confiar al Metropolitano la realización de la visita (can. 274, n. 4-5).

2. EXTENSIÓN. - La v. se extiende a todo lo que se exige que vigile el Obispo: en la v. además ha de ser padre y pastor, no juez, aunque sus decretos y preceptos (relativos al fin y objeto de la visita) son siempre ejecutivos, esto es, tienen eficacia, no en suspensivo, sino sólo en devolutivo (can. 345).

Están sujetas a la v. todas las personas, las cosas y los lugares piadosos contenidos dentro del ámbito de la diócesis. Sólo una exención especial de la visita concedida por la Sede Apostólica, puede eximir de esta obligación (can. 344, § 1). Los religiosos exentos pueden ser visitados por el Obispo sólo en los casos expresados por el derecho (can. 344, § 2).

El obispo en visita puede llevar consigo como compañeros dos clérigos elegidos libremente incluso en el cabildo catedral o colegial (can. 343, § 2). Los visitadores pueden exigir del visitado (salvo contrarias costumbres) la prestación de lo que sea necesario para el alojamiento y comida conveniente a la dignidad de las personas. Está prohibido además aceptar con ocasión de la visita dones de cualquier clase y se recomienda a los Obispos que reduzcan al mínimo los gastos que pudieran ocurrir (can. 346). *Fel.*

BIBL. — D. OIETTI, *Visitatio,* en *Synopsis rerum mor. et iuris pontificii,* Roma, 1912, col. 4112-4120 (con bibl. anterior al CIC); E. F. REGATILLO, *La visita pastoral,* en *Sal Terræ,* 16 (1927), 681-667; V. RUSSO, *Dopo la v. pastorale,* Afireale, 1928; M. FANELLI, *La sacra v. pastorale,* en *Pal. del clero,* 101 (1931), 412-415.

VITANDO (excomulgado). — 1. NOTAS HISTÓRICAS. - La excomunión tiene su precedente, incluso por su nombre de *anatema,* en el concepto hebraico del *herem,* que era en su origen la declaración por la cual individuos y pueblos reconocidos como objeto de execración eran exterminados en honor de Dios (Lev., 27, 29), o indicaba también a los mismos castigados. Habiendo sustituido los hebreos la pena de muerte requerida por el *herem* por la de la pérdida de bienes y exclusión de la sociedad de los fieles se fué formando en tiempos de Esdras (10, 8) el concepto de excomunión sinagogal. Los hebreos de la dispersión continuaron aplicándolo y el mismo Spinoza fué castigado con ella. El derecho canónico fijó el sentido de excomunión en la separación de la comunión externa de los fieles y de la participación en las oraciones e indulgencias de las Iglesias infligido como saludable advertencia.

En el derecho público medieval, cuando la participación en la vida de la Iglesia influía en la capacidad civil y política, la excomunión implicaba una especie de exclusión del consorcio común y decadencia de todos los oficios y dignidades. El excomulgado equivalía al *friedlos,* esto es, al «fuera de la ley». Al comienzo de la época moderna después del turbio y agitado período que culminó en el Cisma de Occidente y en que las excomuniones se hicieron demasiado frecuentes los inconvenientes derivados de la multiplicación de esta providencia gravísima sugirieron moderaciones dirigidas a evitar dificultades en la convivencia social. Martín V, en el Concilio de Constanza, puso mano a la pacificación. Desde entonces el efecto pleno de la excomunión que consiste en segregar al castigado de la comunidad cristiana se dió solamente cuando el excomulgado era declarado vitando. Según el texto de la constitución *Ad evitanda* (1418), que prevaleció en la práctica, existió una doble especie: la del notorio percusor del clérigo y la del que expresamente fuese señalado con su propio nombre en la sentencia emanada de la Sta. Sede o de un Ordinario. Todos los demás excomulgados

debían considerarse tolerados, con los cuales por lo tanto no estaban prohibidas las relaciones civiles y hasta cierto límite las mismas relaciones religiosas.

2. Legislación vigente. - El CIC adujo ulteriores retoques y aclaraciones de gran utilidad; distinguió todavía los tolerados de los vitandos, pero limitó bastante la categoría de estos últimos porque reservó su sentencia a la Sta. Sede por lo que actualmente ninguno se ha de juzgar v. si no es excomulgado nominalmente por la Sta. Sede y en el decreto o sentencia es declarado v. La única excepción es la violación del privilegio del canon (v. *Clérigos, Privilegios de los*), realizada contra la persona del Sumo Pontífice; en este caso el reo es automáticamente vitando *(ipso facto)* (cfr. los cáns. 2258, § 2; 2343, § 1, n. 1).

Naturalmente en este caso tampoco el reo del delito se convierte en v. si no conoce la pena aneja a su delito.

3. Estado jurídico del v. - El v. en el derecho actual ha de ser alejado de la asistencia, incluso pasiva, a los divinos oficios (can. 2259, § 2) y queda despojado de toda dignidad, oficio, beneficio, pensión o cargo eclesiástico (can. 2266); sólo por su conversión se puede aplicar la Sta. Misa (can. 2262, § 2, n. 2). Su compañía debe ser evitada aun en las relaciones profanas, a no ser que exista justo y razonable motivo (can. 2267). Todo el que da ayuda o favorece a un excomulgado v. en el delito por el cual ha sido castigado con esta pena, así como los clérigos que a sabiendas y espontáneamente tuviesen contacto con él en cosas pertinentes a la religión y al culto o lo admitieren a los divinos oficios incurren automáticamente *(ipso facto)* en excomunión reservada de manera simple a la Sta. Sede (can. 2338). Al excomulgado v., supuestas las debidas disposiciones, se le puede dar la absolución en peligro de muerte (canon 882), salva la obligación de recurrir a la Sta. Sede, en caso de restablecimiento, en las condiciones acostumbradas (can. 2252; véase *Censura*).

Los excomulgados v., antes de la sentencia o del decreto no pierden la jurisdicción (canon 2264); pero ordinariamente la declaración de excomunión acompaña la destitución del oficio (can. 2266). No le queda jurisdicción en el foro interno en cuanto que es excluído de los divinos oficios (can. 2259, § 2). Los divinos oficios son las funciones de la potestad del orden dirigidas al culto (can. 2256, n. 1). Todo excomulgado pierde el derecho a asistir a los divinos oficios, excepto a la predicación (can. 2259, § 1). Además la presencia del v. no puede ser tolerada, sino que debe ser expulsado y si no se le puede expulsar se debe interrumpir la función sagrada (can. 2259, § 2), siempre que se pueda hacer sin grave incomodidad. Mucho más naturalmente el v. ha de ser rechazado de todo ejercicio activo en los divinos oficios (canon 2259, § 2).

Respecto a los medios de santificación, el v. ha de ser excluído de la recepción de los sacramentos y sacramentales y por lo tanto ha de ser rechazado apenas sea conocido (cáns. 2260, § 1; 2232, § 1; 731, § 2; 850, § 1). El excomulgado v. no participa de las indulgencias (cáns. 2262, § 1; 925, § 1). El v. está también privado de la participación en la oración pública de la Iglesia, fuera de la plegaria que públicamente hace por él la Iglesia el día de Viernes Santo; pero siempre se puede rogar en privado por su conversión. Además está privado de la sepultura eclesiástica (can. 1240, § 1, n. 6); el cementerio en el cual sea sepultado se considera violado y no puede ser reconciliado si no se retira primero su cadáver (cáns. 1172, § 1, n. 4; 1175). El que da orden u obliga a dar sepultura eclesiástica a un v. cae bajo excomunión no reservada (can. 1240, § 1); el que da espontáneamente sepultura eclesiástica a un v. contrae el entredicho de la entrada en la Iglesia, reservado al Ordinario (can. 2239). El v. después de la declaración pierde todo oficio o pensión eclesiástica (canon 2266), elige o nombra inválidamente (can. 2265, § 2); si a sabiendas es admitido a una elección esta elección es inválida (canon 167, § 1, n. 3, § 2).

De suyo no está privado de los privilegios, sino que los pierde con la jurisdicción (canon 2264). No puede obrar en juicio a no ser que se trate de causas espirituales (pero se le admite a la causa, no al proceso, donde debe tratar por procurador). Sólo para impugnar la legitimidad de su nombramiento goza de plena capacidad (can. 1654, § 1).

Aun para defenderse el v. necesita de procurador (can. 2267). Los vitandos deben evitar también relacionarse con los fieles, a no ser que exista grave razón en contrario (canon 2267).

Por otra parte, los fieles, en la convivencia social, si no hay circunstancia que les excuse deben abstenerse de tener relaciones con el v.: excepción hecha de los familiares, los cuales no están obligados a separarse de

sus padres, del conyuge, de los hijos y de las personas de su servicio, aun cuando la condición de v. sea admitida como motivo suficiente de separación conyugal y de rescisión de contrato de trabajo. No afecta, sin embargo, a las relaciones de sujeción entre súbditos y superiores. *Pug.*

BIBL. — C. CALISSE, *Storia del diritto penale italiano*, Firenze, 1895; R. CORNELY, *Prior epistola ad corinthios*, 1909; G. CAVIGIOLI, *Manuale di diritto canonico*, Torino, 1939; A. PUGLIESE, *Iuris canonici publici et privati summa lineamenta*, II, p. II, Cherli, 1939; REINACH, *Histoire des Israëlites depuis l'époque de leur dispersion*, Paris, s. d.; I. ROBERTI, *De delictis et pœnis*, I, Roma, 1940; I. CHELODI, *Ius pœnale*, Vicentiæ, 1943.

VIUDEZ. — 1. LICITUD DE LAS SEGUNDAS NUPCIAS. - El can. 1142 dice así: aun cuando una casta v. sea más honrosa, sin embargo son válidas y licitas las segundas y ulteriores nupcias, siempre que conste legalmente de la cesación del primer vinculo.

Así lo enseñó San Pablo (I Cor., 7, 8-9, 39-40) y ésta ha sido siempre la disciplina y doctrina de los Padres y de la Iglesia desde los tiempos más primitivos, hasta el punto de que no fué aceptada por la Iglesia la institución del luto de las viudas (10 o 12 meses), durante el cual no se admitían las viudas a nuevas nupcias.

Ciertamente la disciplina eclesiástica no quiere menospreciar el deber del respeto a la memoria del esposo difunto, la observancia de las costumbres y usos laudables a este respecto y especialmente el bien de la prole que acaso estuviera concebida; sin embargo, no hace de ello mandato expreso.

2. MENOS HONROSAS QUE LA HONESTA V. Aun cuando válidas y lícitas las segundas y ulteriores nupcias son menos honrosas, porque reflejan alguna intemperancia y representan menos perfectamente el tipo del matrimonio cristiano, esto es, la unión de Cristo con la Iglesia. Por esta razón son irregulares, esto es, impedidos (salvo dispensa), de acceder a los órdenes sagrados los bígamos, esto es, los que contrajeron sucesivamente al menos dos matrimonios (can. 984, § 4). La viuda que pasa a nuevas nupcias no puede recibir la bendición solemne (can. 1143) si la recibió ya la primera vez.

3. LEGISLACIÓN CIVIL. - Según el CCE, artículo 45, la viuda no puede pasar a nuevas nupcias durante los 301 días siguientes a la muerte de su marido, o antes de su alumbramiento si hubiese quedado encinta. *Bar.*

BIBL. — DEL VECCHIO, *Le seconde nozze del coniuge superstite. Studio storico*, Firenze, 1885; A. ESMEIN, R. GENESTAL y I. DAUVILLIER, *Le mariage en le droit canonique*, II, Paris, 1935, p. 55 ss.; L. GODEFROY, *Le mariage au temps de Pères*, en DTC, IX, 2077-2123; ROSAMBERT, *La veuve en droit canonique*, Nancy, 1923; E. BICKEL, *Protogamia, Zum Montanismus und Donatismus in Afrika*, Rennes, 1925, p. 426-440.

VIVIENDA (Problema de la). — 1. ACTUALIDAD. - El problema de la vivienda es hoy uno de los más graves por el excesivo urbanismo (v.). Para que una v. sea digna, sana y conveniente para una determinada clase social, no sólo ha de responder a las exigencias del arte y de la técnica de la construcción de modo que se satisfagan la vista y el sentido artístico, sino también a los requisitos de la higiene en cuanto a la ubicación, aireación e iluminación; a los requisitos de los criterios sociales modernos en cuanto a la cubicación de las habitaciones y su distribución.

En cuanto a la disposición y amplitud ha de ser conveniente para una familia determinada en su clase social y debe responder finalmente a los requisitos de la moral práctica, para que no suceda que una familia tenga que adaptarse a dormir y a vivir en locales insuficientes, poco o nada aireados o iluminados, húmedos y lóbregos y en una promiscuidad no sólo inmoral, sino también irracional.

Estas exigencias han de ser respetadas incluso para las personas de la servidumbre, dependientes, etc.

2. COHABITACIÓN. - Un problema muy grave, creado sobre todo por la guerra, es el de la insuficiencia de los alojamientos, como consecuencia de las destrucciones, y el de la cohabitación, fuente de muchos inconvenientes de orden moral y social. Por parte del Estado existe la obligación de hacer todos los esfuerzos posibles para eliminar los casos de cohabitación forzosa. Pero mientras dure este estado es necesario que quien se encuentre sufriéndolo apele a todas las virtudes cristianas y especialmente a la paciencia y al respeto recíproco para evitar que se acrecienten estos inconvenientes. *Pug.*

BIBL. — AN., *Il problema degli alloggi, problema sociale e morale*, en *Aggiornamenti sociali*, 3 (1952), 81-94.

VIVISECCIÓN. — 1. NATURALEZA. - Originariamente v. significaba cualquier operación quirúrgica, realizada como prueba, en el cuerpo de un animal viviente. Hoy la palabra comprende cualquier prueba sobre animales vivientes que los haga sufrir o perjudique su salud, como inyecciones, comidas especiales, etcétera, la cual prueba se dirige a promover la ciencia, y especialmente la ciencia y arte

de la medicina. Si estas mismas cosas se hacen por otros motivos, entonces nos encontramos con casos de maltrato de animales. La v. efectuada sobre el cuerpo de un hombre todavía viviente está siempre prohibida por la ley moral. No es lícito directamente herir o dañar el cuerpo humano, sino para salvar o curar el cuerpo mismo.

2. MORALIDAD. - Hoy no pocos condenan la v. porque la juzgan sin utilidad notable para la medicina. Si esto fuese cierto la v. sería ilícita y constituiría un cruel abuso de los animales. Pero lo contrario parece bastante cierto; muchos hombres serios y competentes son de parecer que la v. es muy útil. Por esta razon no se la puede condenar. Otros la condenan porque hace sufrir mucho a los animales, aunque se haga por bien de otros y especialmente del hombre. Les parece demasiado cruel todo esto y por lo tanto contra la ley moral, pero es un error. Si la v. es muy útil para el hombre, no es contra la ley moral, porque los animales son para el hombre. La moral, sin embargo, prohibe hacer sufrir a los animales más de lo que sea necesario, o sea, sin objeto. Esto sería crueldad y por lo tanto pecado. Por este motivo hay que evitar pruebas inútiles que sirven solamente para satisfacer una vana curiosidad científica; hay que evitar pruebas sobre animales vivos, si es posible hacerlas con el mismo resultado en animales muertos; hay que emplear la anestesia local o total, si esto no impide el éxito de la prueba; hay que tener cuidado de limitar los sufrimientos y matar al animal inmediatamente después de efectuada la prueba. El médico y el estudiante de medicina deben educarse en la sensibilidad y en la compasión, no en la insensibilidad. Los protectores de los animales hacen bien si combaten los abusos cometidos en el ejercicio de la v., sin rechazarla. Sólo entonces su acción podrá tener éxito. La exageración a menudo paraliza la acción justa. *Ben.*

BIBL. — L. SCREMIN, *Diccionario de moral profesional para médicos*, Barcelona, 1952.

VOCACIÓN (eclesiástica, religiosa). — 1. NOCIÓN. - Vocación en sentido estricto es la llamada de Dios y de la Iglesia al estado sacerdotal o religioso, llamado estado mejor o más perfecto, en relación con el estado matrimonial. El llamamiento a la virtud y a la perfección cristiana es para todos; pero no se dice que todos la hayan de actuar del mismo modo. Aquí también se puede aplicar la conocida semejanza expresada por S. Pablo: en un cuerpo organizado hay muchos órganos, cada uno de los cuales tiene su razón de ser, ya que todos tienen su función bien determinada. La sabiduría de Dios provee a todo con las diversas vocaciones.

El Autor mismo de la naturaleza da tendencias y aspiraciones, aptitudes y propensiones, que se pueden y se deben llamar vocaciones. Uno es llevado al estudio y otro a la actividad, uno se complace en las letras y otro en las matemáticas.

Pero cuando se habla de v. eclesiástica o religiosa no se trata ya de una simple profesión humana para la cual valen atractivos y propensiones naturales; sino que se trata de altísimos oficios que se han de realizar en relación con Dios, con Jesucristo, con la Iglesia, con el pueblo creyente. Se necesita, pues, una v. especial que venga más directa y ciertamente de lo alto.

Esta misma v. especial puede ser extraordinaria u ordinaria. La primera (ejemplo, la vocación de S. Pablo) se distingue de la segunda por la evidencia, incluso pública, de las señales con que se manifiesta, y por sus caracteres extraordinarios y a veces milagrosos.

Aquí se ha de tomar en consideración sólo la v. ordinaria, tal como se presenta en la generalidad de los casos.

Es doctrina común que los elementos objetivos por los cuales un individuo puede decirse llamado al estado más perfecto son la idoneidad y la recta intención (idoneidad negativa: ausencia de impedimentos; y positiva: posesión de las cualidades o dotes requeridas): el juicio sobre la existencia de estos requisitos lo hace en el foro externo el Obispo o el Superior religioso.

Así se señalan dos llamamientos: uno por parte de Dios, en virtud de la gracia de Jesucristo; el otro por parte de la Iglesia, previo el testimonio del pueblo que tiende a demostrar que no hay nada en contra de la buena reputación del candidato. A la primera la llamamos v. divina; a la segunda, elección del Obispo.

2. NECESIDAD DE LA V. AL SACERDOCIO. - La evolución histórica de la doctrina nos lleva ante todo a examinar las fuentes de la Revelación.

Los textos escriturísticos estrictamente dogmáticos son raros, en tanto que son numerosos los hechos y las expresiones que pueden demostrar la existencia de esta v. (Hebr., 5, 4; 10, 4).

Jesús, en las riberas del mar de Tiberíades, llamó a un grupo de pescadores y les dijo: «Venid, yo os haré pescadores de hombres» (Mat., 4, 19). El Evangelio insiste en este derecho exclusivo de Jesucristo a la v. (Mat., 3, 13; Jn., 12, 16; Hechos, 1, 4; 2, 15; 24).

La Iglesia ha reconocido y respetado siempre este derecho de Dios a elegirse sus apóstoles.

Si Dios mismo elige sus sacerdotes, ninguno debe aceptar o pedir el sacerdocio sin la llamada divina.

En el largo período de elaboración de los textos escriturísticos a través de los siglos anteriores al Concilio Tridentino, los maestros del espíritu han llegado a estas conclusiones:

a) hay que distinguir entre v. interior y v. exterior;

b) la v. *interior* entendida al principio como recta intención se va entendiendo cada vez más como invitación hecha por Dios al sacerdocio;

c) la v. *exterior* es como la comunicación, realizada por la Iglesia, de la llamada divina al sacerdocio.

El primer análisis metódico de la v. para demostrar su origen divino es en este período el de Sto. Tomás, que tuvo ocasión de tratar de ella en su lucha contra Guillermo de Saint'Amour, que había suscitado una violenta campaña contra las órdenes religiosas y especialmente contra los mendicantes. Dios, enseña Sto. Tomás, habla al alma, además de exteriormente *(vel verbo, vel Scripturis)*, también internamente; esta palabra interior tiene una gran importancia, mayor que la exterior, cuya eficacia depende de la interior.

La doctrina de Sto. Tomás tuvo una elaboración particular en el período postridentino por obra de San Ignacio, San Alfonso y sus comentadores.

En esta literatura vocacionista que poco a poco se fué inclinando a una excesiva acentuación del elemento interior, han tenido en tiempos recientes particular relieve dos obras del canónigo Lahitton, con las cuales quiso reaccionar contra los que insistían demasiado en el elemento interior de la v. en daño del elemento externo.

Lahitton se inclinó al principio al exceso opuesto, enseñando que la v. divina consiste únicamente en el llamamiento del Obispo (*De la vocation sacerdotale*, Paris, 1896), pero él mismo se corrigió más tarde en una segunda obra atenuando su tesis (*La vocation du sacerdoce*, París, 1911).

Frente a Lahitton reacciono entre otros P. Hurtaud, según el cual, cuando Dios hace la selección de un alma para una misión, la prepara y la dispone para hacerla apta para las funciones a las cuales la llama. Las disposiciones sobre las cuales se funda el juicio de idoneidad por parte de la autoridad legítima constituyen la v. divina. Sin embargo, la existencia de estas disposiciones no da ningún derecho a la ordenación, ya que sólo el Obispo es juez de estas vocaciones interiores.

La discusión reclamó la atención de Roma por su contenido doctrinal. Se encargó de estudiar la cuestión una comisión de cardenales y la conclusión fué una alabanza del libro del canónigo Lahitton.

3. Enseñanzas recientes de los Pontífices. - Sobre la cuestión de la naturaleza de la v. han aportado más luz los documentos, emanados de los Sumos Pontífices Benedicto XV, Pío XI y Pío XII (cfr. Carta Apostólica *Maximum illud*, de Benedicto XV, de 30 noviembre 1919, y la Carta Apostólica *Officiorum omnium*, de Pío XI, de 10 agosto 1922, dirigida al Card. Prefecto de la Sagrada Congr. de Seminarios; Enc. *Mens nostra* de Pío XI, de 20 diciembre 1929, sobre los Ejercicios Espirituales; la Instrucción emanada de la Sda. Congr. de Sacramentos de 29 diciembre 1930).

El pensamiento y la enseñanza del Sumo Pontífice Pío XII se puede deducir tanto de los documentos pontificios emanados de él, como de sus admirables discursos (cfr. entre otros el discurso de 24 junio 1939 a los alumnos de los seminarios e institutos eclesiásticos de Roma; la carta para el tercer centenario de la Compañía de San Sulpicio, 28 febrero 1942; la carta de 5 mayo 1942 a los Cardenales, a los Arzobispos y Obispos de España; la exhortación apostólica *Menti nostræ*, 2 septiembre 1950; la Enc. *Sacra Virginitas*, 25 marzo 1954).

Pío XII insiste en que la v. interior es una inspiración o impulso del Espíritu Santo, una voz secreta de Dios, que produce en el alma la convicción íntima de que uno es llamado por Dios.

Pero es preciso tener en cuenta el hecho de que debe haber unidad de los dos factores: llamamiento del Obispo y v. interior. Ciertamente sin v. interior la ordenación sería válida, pero ilícita; pero sin v. externa (la voz del Obispo que llama al sacerdocio), la v. interior no es ni auténtica ni operante.

La v. en el significado total de la pala-

bra es interior y exterior *(vocans intus et extra)*.

Podemos por lo tanto concluir que la v. exterior y la interior pertenecen necesariamente a la esencia de la v. eclesiástica y religiosa.

Los documentos eclesiásticos más recientes nos permiten precisar el sentido en que el libro del canónigo Lahitton fué declarado por la comisión cardenalicia señalada por S. Pío X *egregie laudandum*. Con esta declaración se quiso excluir: *a*) todo derecho a la ordenación sacerdotal anterior a la libre aceptación del candidato por parte del Obispo; *b*) la necesidad de una inspiración sensible del Espíritu Santo.

4. Obligatoriedad de la v. - Discútese si la repulsa de la gracia especial y personal de la v. implica por sí, y por lo tanto siempre, una culpa moral. La cuestión considerada en su conjunto es todavía incierta, existiendo sólidas razones tanto para la respuesta afirmativa (esto es, que no se puede sustraer uno a una v. divina cierta, sin cometer una culpa moral, cuya gravedad se ha de establecer en cada caso); como por la respuesta negativa (que excluye la obligación recíproca de los llamados a seguir la v.).

En la práctica el pecado se ha de excluir ciertamente por la autoridad de los que defienden la segunda sentencia, que hace por lo menos dudosa la obligación y por lo tanto jurídica y moralmente inexistente.

Se admite por todos: *a*) que el consejo de suyo no obliga; *b*) que en algún caso particular, para alguno, puede haber obligación, incluso grave, de seguir la v. como único o casi único medio de salvación; *c*) que es posible, no siguiendo la v., pecar accidentalmente (por desprecio u otras circunstancias); *d*) que no se ha de temer la reprobación o la certeza de la condenación para quien no siga la v.

5. Cuidado de las vocaciones. - La Iglesia se esfuerza por favorecer el nacimiento y desarrollo de las mismas. Impone un deber a sus sacerdotes, y especialmente a los párrocos, de fomentar, desarrollar, discernir y cultivar las vocaciones (can. 1353).

Pide además a todos los fieles que se preocupen cada uno según sus propios medios, por el reclutamiento de los sacerdotes. Porque aunque a los sacerdotes pertenece el suscitar y guiar las vocaciones, el problema interesa a todos los fieles por ser problema de toda la Iglesia. A este propósito el S. P. Pío XII denuncia en la encíclica *Sacra Virginitas*, de 25 marzo 1954, un moderno error: «algunos alejan a los jóvenes de los seminarios y a las jóvenes de los institutos religiosos bajo pretexto de que la Iglesia tiene hoy mayor necesidad del ejercicio de las virtudes cristianas por parte de los fieles unidos en matrimonio y que viven en medio de los otros hombres, que de sacerdotes y vírgenes que por su voto de castidad viven como apartados de la sociedad».

Ya en su enc. *Menti nostræ* el Papa había exhortado a disipar los prejuicios tan difundidos hoy día contra el estado sacerdotal.

Dicha actitud, aunque inspirada en la más genuina buena fe, no es ciertamente conforme con la función de la jerarquía, tal como Cristo la ha querido y constituído «*Sal de la tierra y luz del mundo*» (Mat., 5, 13); no tiene en cuenta la preocupación que tuvo ya el mismo Cristo (*Messis quidem multa, operarii autem pauci. Rogate ergo dominum messis ut mittat*..., Mat., 37-38); repetida con frecuencia por los Sumos Pontífices a lo largo de los siglos hasta Pío XI y Pío XII («el número de sacerdotes resulta inadecuado a las necesidades siempre crecientes»: *Menti nostræ*, n. 23) y hasta sancionada, como hemos dicho, en el Código de la Iglesia.

Cuando las preocupaciones de la Iglesia crecen frente a elocuentes estadísticas en continuo descenso, resulta inconsciente la obra demoledora de los católicos que trabajan por alejar fuerzas sanas de la posibilidad de una vocación más elevada. *Pal.*

BIBL. — P. Ladislaus a Maria Immac., *De vocatione religiosa*, Roma, 1940; J. D. Georges, *La vocation sacerdotale en droit ecclésiastique*, Quebec, 1948; M. Quatember, *De vocatione sacerdotali*, Torino, 1950; E. Valentini, *Studi sulla vocazione*, Torino, 1953; P. C. Landucci, *La sacra vocazione*, Roma, 1955; A. Cara, *Vocation to the priesthood: its canonical concept*, Washington, 1949; E. Barrachina, *La vocación al sacerdocio*, Barcelona, 1948; S. Aznar, *La política española y las vocaciones eclesiásticas*, Madrid, 1949; V. Lores Palau, *La obra de las vocaciones sacerdotales*, Barcelona, 1945.

VOCACIÓN (elección de estado). — 1. Noción de estado. - Estado quiere decir puesto permanente en el organismo social. Se entra en un estado en parte por naturaleza (nacimiento), en parte por libre elección, por lo tanto con nuestra libre cooperación. La diferencia de los estados y de las clases profesionales es querida por Dios: así lo demuestran sentencias positivas de la Sda. Escritura (cfr., p. ej., I Cor., 12, 12), lo confirman la historia y la experiencia cotidiana, como lo demuestra la misma razón. Todo organismo viviente supone variedad de miembros y de

funciones cooperadoras de los cuales depende la conservación de la sociedad y su total ordenación. El plan y el fin del universo exigen la diversidad de trabajo y por consiguiente la diversidad de estados o profesiones.

2. Elección de estado. - Cada individuo tiene el deber de decidirse por un estado y elegir, como campo de trabajo, una profesión particular. Debe servir a un fin no sólo individual, sino también social, y puede responder plenamente al primero solamente cooperando con la comunidad. Como parte de un todo cada uno tiene el deber de elegir un campo de trabajo en el cual responda a su propio destino, se eleve moralmente, adquiera los medios para vivir y trabajar, consagre su fuerza y su capacidad al bien común (cfr. I Cor., 1, 18; Rom., 12, 4 s.).

La elección de estado en el gobierno de Dios se deja a la libre elección del individuo; no debe, por lo tanto, hacerse impulsivamente y ninguno puede eximirse del grave deber de pensar concienzudamente en esta elección y pedir consejo a personas experimentadas. Un error en la elección de estado puede hacer al hombre infeliz para toda su vida, matarle la alegría de la vida y del trabajo, porque quien ha equivocado el camino sintiéndose continuamente bajo el yugo de obras y trabajos que le repugnan y de deberes antipáticos acaba por perder la satisfacción interior y la felicidad íntima de la vida. *Tar.*

BIBL. — Cicala, Bassi, Bianchi y otros, *La moralità e le professioni*, Firenze, 1934; F. I. Connell, *Moral in politics and professions*, Westminster, Maryl., 1946; D. Kuri Breña, *El sentido moral de las profesiones*, en *Ábside* (1953), 463-475.

VOLUNTAD. — 1. Noción. - En lenguaje escolástico (eclesiástico) es el apetito racional, esto es, la facultad de tender a un objeto intelectual o racionalmente conocido y valorizado. Así es netamente distinta la v. del apetito sensitivo, que es la tendencia a los objetos conocidos a través de los sentidos. Esta distinción se descuida en lenguaje común y la ignoran algunos psicólogos modernos que bajo el único nombre de v. colocan también el apetito sensitivo. Otra divergencia existe en que en la tradición de la escuela se atribuyen a la v. también actos necesarios, mientras que en el pensamiento de muchos modernos sólo produce actos libres.

Ateniéndonos a la tradición y al lenguaje escolástico reconocemos por lo tanto a la v. una actividad necesaria y otra libre. *Necesaria* es la volición del bien en general; *libre* la elección de cada uno de los bienes. Esto significa que la v. no puede querer nada sino bajo el aspecto de bien; pero no está necesitada a querer un bien particular. El único objeto capaz de encadenarla a sí sería Dios, bien absoluto; pero en esta vida el conocimiento que tenemos de Dios es demasiado oscuro para obrar este efecto. En cuanto que quiere necesariamente el bien que en cuanto bien del sujeto puede llamarse también bienaventuranza o felicidad, la v. obra como *naturaleza;* en cuanto elige bienes particulares obra como *libertad.*

2. Observaciones. - Para la vida moral son especialmente útiles las siguientes observaciones: *a*) en la elección de sus objetos la v. se uniforma al juicio de la razón; es por lo tanto indispensable que ésta esté bien iluminada acerca de los deberes morales; *b*) la v. no está sin embargo necesitada a uniformarse pasivamente al dictado de la razón y, a no ser que se trate de juicios de primera evidencia, llega a doblegar la misma razón haciéndola emitir un juicio que justifique aunque sea erróneamente el camino preferido por la v.; una v. corrompida corrompe la razón; *c*) la v. ejercita su dominio también sobre las facultades inferiores; por lo tanto, toda la actividad humana viene a colocarse bajo su control y mando; ella es la facultad reina, la facultad motriz; *d*) en ella está la sede de la libertad y por lo tanto la base de la imputabilidad de todos los actos del sujeto; sus actos y los de todas las demás potencias no son imputables ni capaces de valoración moral (subjetiva) sino en cuanto son voluntarios; *e*) por lo tanto, tiene grande importancia en consideración a la vida moral una buena educación de la v., dirigida a hacerla dócil a la voz del deber, fuerte contra las malas tendencias tanto propias como de las facultades inferiores; no se ha de olvidar que las energías voluntarias han sido debilitadas en nosotros por el pecado original y que se restablecen no sólo con los medios naturales, como la reflexión y el ejercicio, sino también con medios sobrenaturales, como la oración y los sacramentos. *Gra.*

BIBL. — C. F. Savio, *Positivismo e v.*, Roma, 1902; A. Eimieu, *El gobierno de sí mismo*, Barcelona, 1930; I. Lindworsky, *El poder de la voluntad*, Bilbao, 1949; Maturin, *Della conoscenza e del governo di se*, Brescia, s. a.; J. Laburu, *El poder de la voluntad en la conducta del hombre*, Montevideo, 1947.

VOLUNTAD (Patología de la). — 1. La obra de la v. - El valor psicológico y ético de la v. resalta de un modo claro precisamente cuando el acto volitivo es la conse-

cuencia de una contradicción interna en la cual los instintos son superados por sentimientos superiores.

La v., apoyada en la razón y en los sentimientos más elevados, es la soberana ideal de nuestra conducta; los instintos son nuestros ciegos o semiciegos vasallos, no rara vez victoriosos de aquel poder soberano, y su fuerza reside en un automatismo más rico en sentimiento que en inteligencia. Los instintos son la animalidad, mientras que la v. es el perfeccionamiento de la naturaleza humana.

2. Enfermedades de la v. - La v. puede ser alterada —esquemáticamente— por exceso o por defecto.

El exceso de v. (o *hiperbulia*) se encuentra generalmente en los paranoicos con peculiares delirios sistematizados. Es preciso ciertamente tener una fuerte v. para sostener inquebrantablemente hasta la muerte reivindicaciones, seudoinvenciones científicas, etc., como hacen estos enfermos.

Mucho más frecuente en psicopatología es el defecto de v., que —según su mayor o menor gravedad— toma el nombre de *abulia* o *hipobulia*. Es fácil comprender cómo cuanto más pobre es la inteligencia —por escaso desarrollo originario o por decadencia demencial— tanto más limitada es la v.; deficientes y dementes son sólo capaces de actividades voluntarias muy limitadas, mientras que la pobreza de su crítica los lleva a aceptar con extrema facilidad las imposiciones de las v. ajenas: éstos, pues, son abúlicos muy sugestionables (v. *Sugestión*). A veces estos enfermos dan ejemplo de obstinación anormal, pero aquí no se trata de v. tenaz (que exige siempre una contradicción preliminar y consciente entre tendencias opuestas); se trata por el contrario del hecho de que en ellos el primer deseo trivial que se presenta domina sin discusión con un rigor intransigente a no ser que ceda al golpe de ajenas sugestiones.

Dada además la gran influencia ejercida por la tensión afectiva sobre la v., que trae notable impulso de la riqueza e intensidad de los sentimientos, se comprende que los apáticos sean generalmente también abúlicos. Recuérdese, sin embargo, que una violenta emoción puede inhibir por algún tiempo la v., haciendo a veces al individuo completamente inerte, mientras que en otros casos —especialmente por efecto de terremotos, incendios u otras graves catástrofes— se liberan los movimientos inferiores psicorreflejos: de donde proceden las crisis de pánico, verdaderas *tempestades motrices*, que agitan a un gran número de personas, transformándolas en una horda alborotada y fugitiva sin dirección y sin objeto.

Recuérdese también que la presencia de una idea dominante cargada de contenido emotivo, puede frenar por largo tiempo la v., desviando el curso del pensamiento e impidiéndole traducirse en acto, como se observa en los melancólicos, en ciertos histéricos y a veces también en los esquizofrénicos. En estos últimos —especialmente en los catatónicos— la abulia puede ser tal que no sólo no realicen ningún acto voluntario, quedando por horas y días en una misma posición, sino que aceptan pasivamente cualquier postura, aunque sea incómoda, que se les imponga *(catalepsia)*, y sus miembros parecen los de un muñeco de cera *(flexibilitas cerea)*. En los histéricos además las penosas tensiones afectivas pueden dar lugar a tempestades motrices, como tentativas de evasión de una contrariedad, a fin de impresionar o de formarse un ambiente de compasión.

Una abulia de significado totalmente diverso es la de los psicasténicos, en las cuales la v. es paralizada por dudas continuas, o está sometida a la imposición de impulsos obsesivos.

3. Corolarios éticojurídicos. - La ley y la moral dan un peso prácticamente igual a la v. y al entendimiento al valorar la personalidad humana y al juzgar la validez o culpabilidad de sus acciones. No nos detendremos por lo tanto a examinar este argumento; bástenos recordar que la capacidad psíquica consiste —como precisa todo código— en la capacidad (y libertad) de entender y de querer (v. también *Capacidad*).

Conviene, sin embargo, recordar aquí que la v. es, tal vez más que la inteligencia, susceptible de educación. Deberán, pues, usarse todos los medios naturales (ejercicio, disciplina, ejemplo) y sobrenaturales que ayuden a este fin.

La educación de la v. —la transformación racional del niño hipobúlico y sugestionable en un hombre rico en valores morales— es la misión y objeto de toda sana pedagogía. *Riz.*

BIBL. — Levy-Valensi, *Précis de psychiatrie*, París, 1926; M. Gozzano, *Compendio di psichiatria*, Torino, 1947; E. Boganelli, *Corpo e spirito*, Roma, 1951, p. 245 ss.

VOLUNTARIO. — 1. Concepto. - V. es todo acto nuestro y todo efecto de nuestros actos

cuando procede de nuestra voluntad operante a la luz del conocimiento racional. Es por lo tanto conceptualmente distinto de lo *querido*, que es todo objeto de un acto de voluntad, aunque no proceda de ella.

Como nuestra actividad voluntaria tiene elementos necesarios (v. *Voluntad*) podemos distinguir un v. *necesario* y un v. *libre:* al primero señalamos el aspecto genérico y formal de tendencia al bien o a la felicidad, que es el alma de toda nuestra volición; al segundo atribuímos los elementos determinados y concretos por los cuales la voluntad se dirige a un bien particular y definido. Todo lo que vamos a decir ahora se refiere al v. libre.

La voluntariedad tiene sus grados: es *perfecta* cuando el sujeto conoce claramente lo que quiere y lo quiere con plena libertad y consentimiento; es *imperfecta* si al sujeto le falta la claridad del conocimiento o la libertad o la plenitud en la adhesión.

No hay que confundir esta imperfección del v. con la repugnancia que la voluntad puede sentir y debe superar para determinarse. Más aún, la victoria sobre la repugnancia suele ser un signo de mayor fuerza volitiva, si bien vulgarmente se usa decir que en tales casos se obra contra la voluntad, mientras que es precisamente la voluntad la que obra contra otras tendencias y supera sus obstáculos. Así se ha de juzgar, p. ej., el acto de la madre que castiga a su hijo y lo hace sufrir cuando su deseo sería ahorrarle todo sufrimiento. Esto que se realiza en estas circunstancias es absolutamente v., si bien tenga unido un elemento de repugnancia por donde algunos le llaman condicionalmente involuntario, por su involuntariedad condicionada e ineficaz.

2. División. - Se puede ser causa de cualquier cosa de un modo positivo o de un modo negativo según que la causalidad se ejercite con una acción o con una omisión.

El v. se distingue también en actual y virtual. El acto de la voluntad misma es siempre v. actual; la distinción se aplica por lo tanto sólo a lo que sucede fuera de la voluntad, pero bajo su imperio. Es v. *actual* lo que va acompañado y es causado por el acto de la voluntad, como el herir a un enemigo con pleno conocimiento de causa. Es v. *virtual* lo que no va acompañado, pero es causado por un acto de voluntad precedente y perdurante en su eficacia.

Al v. actual y virtual se suele añadir un tercero, llamado *habitual,* que sería aquel que ocurre de conformidad con nuestra voluntad, la cual, sin embargo, ni lo acompaña ni lo causa. Resulta por lo tanto difícil dar a esta expresión un sentido moral, ya que faltando toda causalidad voluntaria se tendría un v.-no-v. y no imputable al sujeto. De hecho los teólogos moralistas no recurren a esta forma de v., si no es en materia de sacramentos, cuando no se trata de la moralidad del acto, sino de la validez del rito.

Las denominaciones de v. *expreso, tácito, presunto, interpretativo,* no se refieren propiamente al v. mismo, sino a su manifestación e interpretación social. Tienen, pues, más importancia en el orden jurídico que en el moral. Baste observar que el presunto y el interpretativo pueden no existir (v. *Voluntario en causa*). *Gra.*

BIBL. — *Sum. Theol.*, I-II, q. 6, a. 1-2; San Alfonso, *Theol. moralis*, l. 5, n. 144; V. Frins, *De actibus humanis*, I, Friburgi Br., 1897, p. 85 ss.

VOLUNTARIO EN CAUSA. — 1. Concepto. Una de las divisiones del v. opone el v. *en sí* al v. *en causa*. Es v. *en sí* aquel al que el sujeto se mueve con su voluntad y acción; es v. *en causa* aquel al que no miran la voluntad ni la acción del sujeto, pero que se sigue de lo que el sujeto quiere y obra, como consecuencia o efecto. El v. en sí procede inmediatamente del sujeto; el v. en causa procede del sujeto a través del v. en sí. Por lo tanto, el primero se llama también v. directo o inmediato; el segundo, indirecto o mediato.

El v. en causa existe en dos hipótesis: puede proceder de una acción o de una omisión del sujeto. En el primer caso se llama positivo; en el segundo, negativo.

2. Imputabilidad. - El v. en causa es, o al menos puede ser, imputable al sujeto. La existencia y el grado de esta imputabilidad, cuando se trata de materias pecaminosas, crea problemas complicados. Que sea imputable cuando la voluntad se dirige a él explícitamente y lo desea es fácil de entenderse; pero entonces nos encontramos con el v. en sí y no sólo en causa, aunque se trate de un efecto físicamente remoto. Pero se ha de advertir que algunas veces el sujeto se ilusiona por no querer un determinado efecto de sus actos, cuando en realidad lo quiere; lo cual se verifica especialmente en materias relativas a la impureza y al odio del prójimo.

Cuando se trata de verdadero v. en causa el problema se resuelve con las reglas dadas para los efectos y el efecto doble (v. esta voz).

Casos frecuentes de culpabilidad en causa ocurren en quien se encuentra en la ignorancia culpable, en quien obra en virtud de un hábito voluntariamente adquirido o bajo el impulso de una pasión voluntaria, en estado de embriaguez, y en general en todos los estados en que se pierde culpablemente el control de los actos propios. *Gra.*

BIBL. — G. KISELSTEIN, *La causalité, accidentelle en théologie morale*, en *Éphem. théol. lov.* (1926), 493-502; H. G. KRAMER, *The indirect voluntary or voluntarium in causa*, Washington, 1935; A. MANCINI, *La causalità «per se e per accidens» del acto volontario con riferimento all'aborto per isterectomia*, en *Rass. di mor. e dir.*, 1 (1935), 160-190.

VOTO (acto de religión). — 1. NATURALEZA. El v. es la promesa hecha a Dios de un bien mejor. Ante todo se requiere una verdadera promesa, esto es, un acto con el cual el hombre asume ante otro ser una verdadera obligación de hacer u omitir alguna cosa. Un simple propósito o cualquier otro acto, en el cual falte la voluntad seria de obligarse, aunque el agente use la palabra v. u otras semejantes no es un verdadero v. Es necesaria la voluntad (la intención) de imponerse una obligación. Pero de suyo no es esencial la voluntad de cumplir la cosa prometida. El v. puede existir con la voluntad de no cumplirlo. El v. se hace siempre a Dios. Una promesa hecha a Dios en honor de la Santísima Virgen u otros santos es un v. Hablamos a veces de un v. hecho a la Virgen, etc. Éste es un lenguaje poco preciso. El sentido de las palabras es claro. Una promesa hecha exclusivamente a María no sería un v., sino una promesa santa de otro género. Respecto al objeto se dice: *de un bien mejor.* Esto significa que el objeto debe ser una cosa buena, la cual sea mejor que su opuesto, de otra suerte el v. no sería grato a Dios. El objeto del v. es, p. ej., ayunar, hacer oraciones, una peregrinación, una limosna, guardar la virginidad, abstenerse del matrimonio en cuanto el celibato es un medio de mayor perfección y por lo tanto mejor que su opuesto, esto es, que la vida conyugal. Las circunstancias del caso concreto pueden influir para hacer un acto más o menos idóneo para un v. Así, p. ej., una larga peregrinación no es bien mejor para una madre de familia, que tiene el deber de educar a sus hijos y facilitar la vida de los suyos.

2. VALOR Y UTILIDAD. - El valor primario del v. consiste en que es un acto de religión (honrar a Dios) y hace las acciones con que se realiza buenas y meritorias bajo un doble aspecto, ya que añade a la bondad original la del acto de religión. Además el v., especialmente el v. de hacer un bien determinado durante un largo tiempo o por toda la vida, ayuda mucho a hacer la voluntad firme y constante en el bien y en el ejercicio de la virtud. La Sda. Escritura exalta el v.; la tradición cristiana lo ha estimado siempre y la autoridad eclesiástica ha defendido su valor moral contra sus negadores, p. ej., el Con. de Trento (1545-1563) contra el protestantismo.

La objeción de que el v. quita la libertad no prueba nada contra el valor y la utilidad del v. El v. no quita la libertad física que es la fuente del mérito. El cumplimiento de un v. es un acto de la voluntad libre, siempre capaz de violar el v. El v. quita la libertad moral, como hace todo acto que causa una obligación moral: contrato, mandato, promesa, etc. No es una disminución de libertad, ya que la fuerza moral obligante procede de la voluntad propia del votante. Es una libertad que se ejercita de otro modo, no un defecto de libertad.

3. DIVISIÓN. - El v. es *público*, cuando es aceptado en el nombre de Dios por los superiores eclesiásticos y produce no sólo obligaciones morales, sino también obligaciones jurídicas para la vida pública y social de la Iglesia. Votos públicos son los de los religiosos. Los votos religiosos se subdividen de diversas maneras (v. *Votos religiosos*). El v. *privado* es el que no es público en el sentido explicado, aunque se haga y se conozca públicamente.

4. LICITUD DEL V. - Por parte del votante se requieren: juicio y reflexión, proporcionadas a la importancia del v.; además cierta sobriedad. El v. no debe ser una cosa cotidiana. Si la obligación es difícil o de larga duración y, más aún si ha de ser por toda la vida, sugiere la prudencia que se pida a ser posible el consejo a un confesor o a otra persona competente y prudente antes de emitirlo.

En cuanto al objeto es ilícito votar una cosa de la cual no se puede disponer libremente por ser contrario al derecho ajeno. Para poder hacer un v. los súbditos tienen con frecuencia necesidad del permiso previo de su Superior, cuando el acto que se quiere prometer no puede hacerse lícitamente sin permiso del Superior.

5. OBLIGACIÓN RESULTANTE DEL V. - La obligación resultante del v. es una obligación especial. No cumplir un v. es pecado de determinada especie contra la virtud de la religión. Puede ocurrir que la conducta con la

cual se viola un v. sea al mismo tiempo contraria a otras obligaciones morales. En este caso dos o más pecados se encuentran unidos en el mismo acto, que son la violación del v. (sacrilegio) y un pecado, p. ej., contra la justicia, contra la castidad, etc.

La obligación de cumplir un v. es de suyo grave. Es leve en primer lugar cuando se trata de una cosa de poca importancia, por ej., de dar una pequeña limosna a los pobres; rezar un Padrenuestro. Por este motivo descuidar una pequeña parte de una cosa prometida a Dios es pecado, pero no mortal, a no ser que se haga por desprecio del v. mismo. En segundo lugar, si el votante ha tenido la intención precisa de imponerse solamente una obligación leve (cosa posible sólo cuando se trata de un v. privado), entonces la obligación es de hecho leve y bajo pecado venial, aunque tal vez el objeto sea cosa importante. Para determinar lo que constituye un pecado grave en la transgresión de un v., comúnmente se aplican las mismas normas que valen para la transgresión de un ley moral.

6. Cesación de la obligación. - Las obligaciones de un v. público cesan solamente por la intervención de la autoridad competente, o sea, con la *dispensa*, la cual se reserva casi siempre a la Sta. Sede.

Las obligaciones de un v. privado pueden cesar por causas extrínsecas o por causas intrínsecas.

Las causas extrínsecas se deben a la intervención de personas que quitan la obligación. Esto puede suceder de tres modos:

a) Por la *dispensa*. Si se exceptúa el v. de perfecta y perpetua castidad emitido incondicionalmente y después de la edad de 18 años y el v. de entrar en una orden religiosa (los cuales se reservan al Sumo Pontífice), la autoridad competente para dispensar de los votos privados es el Sumo Pontífice para todos los fieles y los Obispos para sus súbditos; a veces los confesores tienen algunas facultades respecto a la dispensa (y aun a la conmutación) de los votos, sea en virtud de privilegios generales (religiosos), sea por delegación personal.

b) Por la *conmutación*, esto es, por el cambio de la cosa prometida por otra. Son para esto competentes las mismas autoridades que lo son respecto a la dispensa o si se trata del cambio de una cosa prometida por otra mejor o igual, el mismo votante, al menos si el voto no es uno de los dos reservados al Sumo Pontífice.

c) Por la *irritación* (anulación) por parte de una persona que tiene potestad sobre el objeto del v. por tratarse de cosa suya. Así un padre puede irritar el v., por el cual el hijo menor de edad prometió sin su consentimiento hacer una peregrinación costosa. La dispensa y la conmutación de un v. no son lícitas sin un motivo suficiente. El Sumo Pontífice tiene potestad de dispensar los votos y de conceder esta facultad a otras personas por ser el vicario de Jesucristo, hijo de Dios.

La obligación del v. cesa por causas intrínsecas cuando tiene lugar un cambio de elementos esenciales que hacen el cumplimiento del v. moralmente imposible o nocivo o que impiden un bien de mayor importancia; en otras palabras, cuando la situación se muda de tal manera que el v. sería cosa desaconsejable o tal vez prohibida si hubiese de hacerse entonces. Pero si las dificultades son solamente temporales, la obligación no se anula, sino solamente se suspende, de manera que urge de nuevo cuando los impedimentos terminan y el cumplimiento se hace de nuevo posible. *Ben.*

BIBL. — C. Kirehberg, *De voti natura, obligatione et honestate*, Mon. Guestf., 1897; D. M. Pruemmer, *Manuale theol. mor.*, II, p. 326-64, n. 388-435; S. J. Turner, *The vow of powerty*, Washington, 1929; A. Vanghelowe, *De voti excellentia, obligatione, interpretatione*, en *Coll. Brug.*, 41 (1945), 429-435; 42 (1946), 53-60; 141-149; íd., *De irritatione et suspensione votorum*, ibíd., p. 230-240; íd., *De dubia potestate irritandi vota*, ibíd., 336-340; P. Sejourné, *Voeu*, en DTC, XV, 3182-3234; A. Peinador, *Acerca del voto sobre lo más perfecto*, en *Vida Religiosa* (1949), 14-23; F. Lodos, *Los votos reservados*, en *Miscelánea Comillas* (1951), 223-240.

VOTO (Impedimento de). — 1. Impedimento impediente. - El v. simple, tanto el emitido en el siglo como en una congregación religiosa, de virginidad, castidad perfecta, no desposarse, recibir los órdenes sagrados, abrazar el estado religioso (can. 1058) es impedimento impediente, es decir, que hace sólo ilícito y no inválido el eventual matrimonio. Para que nazca el impedimento es necesario que el voto sea *válido*, esto es, emitido consciente y libremente y que no haya sido anulado por el Superior legítimo (can. 1312) o conmutado (can. 1311). Por excepción es dirimente el v. de castidad emitido después del noviciado en la Compañía de Jesús (can. 1073, Bula *Ascendente Domino*, 25 mayo 1584). Está reservada a la Sta. Sede sólo la dispensa del v. de castidad perfecta y perpetua y el de entrar en una religión de votos solemnes emitidos de un modo absoluto (esto es, sin condiciones) después de cumplir los 18 años de edad (can. 1309).

VOZ ACTIVA Y PASIVA. — 1. NOCIÓN E HISTORIA. - Término jurídico para indicar el derecho de los miembros a dar su voto en cuestiones que interesan a la socidad y sobre todo el derecho de elegir para los cargos y de ser elegidos. Este derecho compete en determinadas condiciones incluso a los miembros de las personas morales eclesiásticas, como son los cabildos, los consejos, etc., pero tiene especial importancia en las religiones. En éstas como práctica nació desde el origen de la vida cenobítica, pero encontró en el monaquismo benedictino su desarrollo pleno, habiendo recibido los monjes el derecho a elegir su propio abad (Regla de los Monasterios, Cad. LXIV), aunque éste más tarde debiera recibir su confirmación del Obispo o del Papa.

2. DERECHO VIGENTE. - Naturalmente el ejercicio de este derecho estaba sujeto a ciertas condiciones y podía llegar a ser quitado en castigo. Sucesivamente el derecho de v. activa y pasiva entró en todas las religiones recibiendo poco a poco importancia cada vez mayor y precisión jurídica hasta tener una figura propia. En la legislación actual la concesión y determinación del derecho genérico de v. activa y pasiva en los capítulos religiosos se juzga al menos en las religiones de derecho pontificio competencia de la Santa Sede a través de los dispositivos del CIC y de las Constituciones. El CIC concede el derecho de v. activa y pasiva genérico a solos los profesos perpetuos, excepto que las constituciones lo concedan expresamente a los profesos temporales (can. 578).

3. PRIVACIÓN. - Pero tanto por el derecho común como por las Constituciones de cada religión el ejercicio real del derecho activo y pasivo está sujeto a otras muchas condiciones, como son, la edad, el sacerdocio, etc., según los casos (v. *Superior religioso*).

El religioso, como cualquier otro miembro de personas morales, puede ser privado del derecho de v. activa y pasiva en pena de alguna falta. De hecho:

1) Deben ser privados de v. activa y pasiva con sentencia judicial: *a*) los religiosos que hubieren conspirado contra el Romano Pontífice, su Legado, su propio Ordinario (can. 2331, § 2); *b*) los que hubieren cooperado directamente a la formulación de leyes lesivas para los derechos de la Iglesia o hubieren impedido el ejercicio de la jurisdicción de la Iglesia recurriendo a la potestad laical (cáns. 2334, n. 2; 2336, § 1); *c*) los que hubieren dado su inscripción a sectas masónicas o similares condenadas por la Iglesia (cáns. 2335, 2336, § 1); *d*) los que hubieren introducido mujeres de cualquier edad en la clausura papal de las Órdenes Regulares (can. 2342, n. 2); *e*) los que hubieren falsificado cartas, decretos, rescriptos de la Sta. Sede o se hubieren servido de los mismos, conociendo su falsedad (can. 2360, § 2); *f*) los que hubieren cometido el delito de solicitación en confesión (can. 2368, § 1); *g*) los que hubieren violado de un modo gravísimo la vida común y advertidos no se hubieren enmendado (can. 2389).

2) Están privados de la v. activa y pasiva automáticamente *(ipso facto)* los religiosos: *a*) que hayan apostatado de la religión, aunque después retornen a ella (can. 2384); *b*) los electores que hayan invocado la intrusión ilegítima de laicos en las elecciones reservadas a religiosos (can. 2390); c) el colegio de religiosos que haya elegido a sabiendas a un indigno (can. 2391, § 1); *d*) los que hayan cometido delito de simonía en la concesión de oficios, beneficios, dignidades (can. 2392, n. 2); *e*) todos los que teniendo derecho a elegir no hayan pedido la confirmación prescrita del elegido a la autoridad eclesiástica competente, cuando esto sea requerido (can. 2393); *f*) los capítulos, conventos y todos los religiosos que hayan aceptado a los presentados o nombrados para algún oficio o beneficio sin esperar las letras de la confirmación de la autoridad eclesiástica competente (can. 2394, n. 3); *g*) los secularizados (can. 640, § 1, n. 1); *h*) los electores que no hayan cursado en el tiempo prescrito la postulación del electo (can. 181, § 2).

3) No pueden ejercitar el derecho de v. activa y pasiva: *a*) los religiosos incapaces de actos humanos (can. 167, § 1, n. 1); *b*) los religiosos que hubieren incurrido en una censura o infamia de derecho, después de la sentencia de condenación (v. *Infamia iuris et facti*).

4) Quedan también privados del derecho a la v. activa y pasiva los que están incursos en la pena de remoción de los actos legítimos eclesiásticos sea por *sentencia* declaratoria como en el caso de perjurio en los procesos (can. 1743, § 3), de sospecha de herejía (canon 2315), de suicidio atentado (can. 2350, § 2), de celebración atentada de matrimonio mixto sin autorización debida (can. 2375); o por *pena* en que se incurre automáticamente *(latæ sententiæ)*, como en el caso de rapto de mujer contra su voluntad, hecho con intención de matrimonio o de cometer actos libidinosos, o también el de una joven cons-

ciente, pero contra la voluntad de los padres o del tutor (can. 2353); de un laico condenado por homicidio, rapto de impúber, usura, rapiña, etc. (can. 2354).

5) Por su peculiar condición no gozan de v. activa y pasiva a no ser por dispensa de la Sta. Sede, los Cardenales y Obispos, aunque sólo sean titulares, que dejado su oficio entran en una casa religiosa (can. 629, § 2); como tampoco los exclaustrados durante el período del indulto (can. 639-640).

Aun por derecho particular de las religiones se puede estar privado del derecho de v. activa y pasiva siempre que se trate de culpa grave y ésta conste por medio de un proceso regular, al menos administrativo.

Parece además que no se puede negar que al Superior mayor de una religión se puede conceder el poder de castigar incluso con la privación de este derecho a un religioso culpable con falta grave (cfr. cáns. 2291 y 2298). *Mand.*

BIBL. — SCHAEFER, *De religiosis*, Roma, 1947, p. 236; L. FANFANI, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 72.

2. PODER DE DISPENSAR. - La Sta. Sede da la dispensa por medio de órganos distintos según los casos. Cuando se trata de un religioso o de una religiosa que piden la dispensa para volver al siglo y contraer matrimonio la dispensa la da la Sda. Congr. de Religiosos. Si se trata de laicos la dispensa la concede la Sda. Congr. de Sacramentos, y en los casos de foro interno sacramental la Penitenciaría Apostólica. De los casos no reservados a la Sta. Sede dispensa o el Ordinario propio o el que haya obtenido esta facultad de la Santa Sede, siempre que no se dañen los intereses de un tercero.

El v. cesa a veces por sí mismo si es temporal, condicionado, si cesa la causa motiva del v., etc.

3. IMPEDIMENTO DIRIMENTE. - El v. solemne emitido en la profesión de las órdenes religiosas reconocidas como tales por la Iglesia, implica la nulidad del matrimonio, constituyendo impedimento dirimente (can. 1073).

La dispensa eventual que se concede, siempre que no se trate de religiosos sacerdotes, la da la Sda. Congr. de Religiosos. *Bar.*

BIBL. — E. JOMBART, *Vœux simples et mariages*, en *Nouv. Rev. théol.*, 49 (1922), 205-217; V. COUCHE, *De impedimento voti*, en *Collationes Brugenses*, 25 (1925), 53-60; I. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, Lovaina, 1933, p. 7-21; P. VITO, *Il v. solemne e l'ordine sacro di fronte al matrimonio civile nelle disposizioni concordatarie*, en *Perfice Munus*, 8 (1933), 855-857; G. KAERPERICH, *De impedimento voti*, en *Collationes Namurcense*, 19 (1935), 12-18; P. D'AVACK, *L'impedimento della professione religiosa nel diritto matrimoniale cattolico*, en *Il diritto ecclesiastico*, 53 (1942), 146-155; P. LEJOURNÉ, *Voeu*, en DTC, XV, 1382-3281.

VOTO RELIGIOSO. — 1. NOCIÓN. - Los votos religiosos son promesas públicas libres y deliberadas hechas a Dios y recibidas por los superiores legítimos religiosos en nombre de la Iglesia, por las cuales el religioso se obliga en virtud de la religión a mantener la castidad perfecta, a observar la pobreza evangélica, a obedecer a los superiores según las constituciones de una sociedad religiosa aprobada por la Iglesia católica (cáns. 1308, 487, 488). Los votos religiosos son la plataforma necesaria del estado religioso. Éste, que es esencialmente una tendencia a la perfección evangélica se consolida jurídicamente con la promesa pública de practicar los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. Como tal el v. religioso viene a ser, más que un acto interior de entrega a Dios, un acto jurídico que supone y exige la intervención de la Iglesia, la cual acepta en nombre de Dios las promesas hechas y las atribuye determinados efectos jurídicos, siendo el primero el de constituir a quien emite los votos en el estado canónico religioso, con lo cual el tender a la perfección ya no es solamente un acto pasajero de fervor, sino que se convierte en un estado habitudinario y obligatorio mediante la observancia de los votos hechos (v. *Profesión*). Bajo este aspecto es cómo el v. religioso se dice público, esto es, aceptado por los legítimos Superiores religiosos en nombre de la Iglesia. En el derecho actual (can. 488) son votos religiosos en sentido propio todas las promesas que son públicas, esto es, aceptadas por los Superiores de una religión, sea de derecho pontificio o diocesano, orden o congregación, exenta o no, tenga o no clausura papal y coro, etc. (véase *Religión*). La concepción jurídica moderna del v. religioso es fruto de una lenta evolución que ha atravesado diversos períodos.

2. HISTORIA. - La Iglesia intervino desde el principio dirigiendo el movimiento religioso de perfección de sus hijos movidos de las palabras y del ejemplo de Jesucristo. Y ante todo distinguió a los que se obligaban en su conciencia a observar los consejos evangélicos de los que en público, ante los ministros de Dios, profesaban los mismos consejos evangélicos: a las promesas de éstos añadió determinados ejemplos jurídicos y determinó las condiciones necesarias para su emisión. Con los cenobitas, los monjes, los canónigos regulares, los mendicantes, los elementos jurídicos del voto público fueron tomando cada vez mayor consistencia, de modo que en las Decretales fué codificado el principio de que era voto religioso sólo el llamado solemne. Éste fué desde entonces el único tipo de voto público reconocido como capaz de introducir en el estado religioso canónico a una persona (III, 15, 1, in VI). Quien lo emitía perdía aun el dominio radical de sus bienes y hasta la capacidad de poseer, hacía inválido el matrimonio atentado contra el voto de castidad, se obligaba al coro, a la clausura papal. Las sociedades religiosas en sentido propio no tenían sino un nombre: *orden*, porque sólo en ellas se emitían los v. solemnes o religiosos. Fueron los Jesuítas en el s. XVI los primeros que suscitaron una revisión del concepto de v. religioso: éstos sostenían que uno, aun cuando tuviera el dominio radical de sus propios bienes y la capacidad de poseer, pero obligándose a no usar de los bienes temporales ni administrarlos libremente, prometiendo castidad perfecta, pero no haciendo

inválido el matrimonio contraído con grave pecado contra el voto, prometiendo obediencia, aun no teniendo coro o clausura, podía decirse religioso en sentido propio, ya que practicaba realmente los consejos evangélicos. Si además sus promesas o votos eran recibidos en nombre de la Iglesia por los Superiores de una sociedad religiosa aprobada, debía decirse verdadero y propio religioso. Después de muchísimas discusiones, especialmente en la Universidad de Salamanca, Gregorio XIII, en su constitución *Ascendente Domino* de 25 marzo 1584, enunció el principio de que el voto de los escolares de la Compañía de Jesús debía juzgarse verdadero v. religioso, y ellos verdaderos religiosos, aun cuando no tenían votos solemnes, sino simples, en el sentido de que retenían la capacidad radical de propiedad, el matrimonio no era inválido, no tenían coro, etc.

El principio fué aún combatido, pero al fin terminó por ser aceptado y ampliamente practicado en las congregaciones de votos simples de los s. XVIII-XIX.

3. División. - Los votos religiosos se dividen en: a) *solemnes* y *simples:* que difieren por los diversos efectos jurídicos atribuídos por la Iglesia a los unos y negados a los otros. Entre los principales, el voto solemne de pobreza quita la capacidad de propiedad de los bienes, que se conservan en cambio en el voto simple, el cual inhibe solamente la libre administración y el uso; el voto solemne de castidad hace nulo el matrimonio atentado contra él, en tanto que el voto simple lo hace solamente ilícito, siempre que no vaya unida la obligación de los órdenes sagrados; el voto de obediencia, en cambio, tiene prácticamente los mismos efectos; b) *temporales* y *perpetuos* (v. *Profesión*); c) *jurídicos* y *no jurídicos* o *privados:* los primeros son aceptados o tutelados por la Iglesia en el foro externo, los otros quedan absolutamente en el foro interno de la conciencia. Así los votos, promesas o juramentos que se emiten en las sociedades de vida común, sin votos religiosos, o en los institutos seculares, aun cuando no sean propiamente religiosos (en sentido canónico), se deben decir jurídicos y no simplemente privados, ya que son en realidad tutelados por la Iglesia como si fueran religiosos (v. *Estado religioso*).

4. Ámbito. - La materia y el ámbito de las obligaciones morales que se derivan de los votos están bien delineadas por el código de derecho canónico y por las constituciones de cada religión. El voto de obediencia impone al religioso el obedecer a los Superiores legítimos en todo lo que ellos manden según las constituciones y las reglas propias de la religión (cáns. 593, 501). Sin embargo, la materia próxima del voto, esto es, la obligación específica a la cual se obliga públicamente el religioso, son los preceptos formales de los Superiores, o sea, los impartidos precisamente en virtud de obediencia. Por el voto de castidad el religioso se obliga, en virtud de la religión, a no contraer matrimonio y a abstenerse de todo acto contrario a la castidad perfecta, tanto interno como externo. No se da en este campo distinción entre materia de voto y la impuesta por los mandamientos VI y IX, sino que cuanto éstos prohiben bajo pecado, el voto de castidad lo prohibe al religioso también en virtud de la religión, de modo que su pecado contra estos mandamientos reviste siempre una doble malicia. Con el voto de pobreza el religioso se obliga, en general, a no hacer actos de propiedad sin licencia de sus superiores. Ningún religioso podrá por lo tanto tener dinero del cual pueda usar libremente, más aún, todo lo que consiga con su propio trabajo pasa a propiedad de la religión misma (can. 594, § 2), la cual, sin embargo, tiene la obligación de dar a sus miembros todo aquello que necesiten, siempre dentro del espíritu de pobreza. Como ya hemos dicho arriba, el voto solemne de pobreza quita al profeso aun el derecho y la capacidad de la propiedad, en tanto que el voto simple prohibe sólo la administración libre y el uso de los propios bienes, aun cuando las constituciones en particular puedan tener determinaciones más restringidas, ya que el código en el voto simple determina sólo los extremos (cáns. 569, § 1; 581, 583).

Los tres votos religiosos aun cuando tienen una limitación jurídica, no excluyen, más aún, implican la obligación del religioso de tender a la adquisición de las virtudes respectivas, pobreza, castidad y obediencia en grado cada vez más acentuado.

5. Dispensas. - Los votos religiosos por ser votos públicos no pueden ser dispensados más que por la Sta. Sede (can. 1308), fuera de los casos en que el código mismo disuelve los votos por medio de una dimisión o secularización (v. las voces respectivas). *Man.*

BIBL. — Bastien, *Directoire canonique*, Bruges, 1933, p. 378 ss.; F. Maucourant, *L'ubbidienza, la castità, la povertà*, Torino, 1944; L. Fanfani, *Il diritto delle religiose*, Rovigo, 1950, p. 150; A. Peinador, *De los votos en general*, en *Vida Religiosa* (1945), 210, 270; J. Casas, *Instrucción sobre los votos religiosos y el Oficio divino*, Madrid, 1953.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

A. — BIBLIOGRAFIA GENERAL

TRATADOS (1)

Aertnys, I. - Damen, C. A.: *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi de Ligorio doct. Ecclesiæ* 15, Turín, 1947, 2 vols.

Alfonso M. de Ligorio: *Theologia moralis* (1.ª ed. 1748), ed. crítica de L. Gaudé, Roma, 1905-1912, 4 vols.

Annibale, J. d' (Card.): *Summula theologiæ moralis* (1.ª ed. 1871-73), Roma, 1908-9, 3 vols.

Ballerini, A. - Palmieri, D.: *Opus theologicum morale in Busembaum Medullam absolvit et edidit* D. Palmieri (1.ª ed. 1889), Prato, 1898-1901.

Berardi, A.: *Theologia moralis theologico-practica,* Faenza, 1905, 5 vols.

Bucceroni, J.: *Institutiones theologiæ moralis* (1.ª ed. 1887) 6, Roma, 1914-1915, 4 vols.; *Enchiridion morale,* Roma, 1905.

Colli-Lanzi, C.: *Theologia moralis universa,* Turín, 1926, 4 vols.

Davis, H.: *Moral and pastoral theology,* Londres, s. d.

Dumas, J.: *Theologia moralis thomistica,* París, 1930, 6 vols.

Fanfani, L.: *Manuale theorico-practicum theologiæ moralis ad mentem S. Thomæ,* Roma, 1950 ss.

***Fernández Regatillo, E. - Zalba, M.:** *Theologiæ Moralis Summa,* Madrid, 1954, 3 vols.

Ferreres, J. B. - Mondria, A.: *Compendium theologiæ moralis ad normam Codicis iuris canonici,* I 17, Barcelona, 1949-1953.

Frassinetti, J.: *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de L.* 6, Turín, 1947, 2 vols.

Gabriele de Varceno - Serafino a Loiano: *Institutiones theologiæ moralis ad normam iuris canonici quas veteri compendio a P. Gabriele de Varceno confecto, P. Serafinus a Loiano... suffecit...* cura P. Mauri a Grizzano editum, Turín, 1934-1942, 5 vols.

Genicot, E. - Salsmans, J.: *Institutiones theologiæ moralis* (1.ª ed. 1897) 16, Bruselas, 1946, 2 volúmenes.

Goepfer, A. - F. Staab, K.: *Moraltheologie* (1.ª ed. 1897), Paderborn, 1923, 3 vols.

Gousset, Th. (Card.): *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs* 13, París, 1844, 2 vols.

Gury, J. P. - Ballerini, A. - Palmieri, D.: *Compendium theologiæ moralis,* Roma, 1907, 2 vols.

Gury, J. P. - Ferreres, J.: *Compendium theologiæ moralis... dispositionibus iuris hispani ac lusitani... accommodatum* 16, Barcelona, 1940, 2 vols.

Haine, A.: *Principia dogmatico-moralia universæ theologiæ sacramentalis,* Lovaina, 1875.

Haine, A. - Bund, J.: *Theologiæ moralis elementa* (1.ª ed. 1881) 11, Lovaina, 1906.

Haering, B.: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien,* Friburgo de Brisgovia, 1954.

Hilarius a Sexten, O. M. Capp.: *Compendium theologiæ moralis,* Meren, 1889, 2 vols.

Janvier, M. A.: *L'exposition de la morale catholique,* París, 1903-1924.

Jorio, Th. A.: *Compendium theologiæ moralis* (1.ª ed. Gury 1850, recognita a R. Tummolo, dein a Th. A. Jorio) 3, Nápoles, 1946-1947, 3 vols.

Kenrick, P.: *Theologia moralis* 2, Malinas, 1860.

---

(1) En este catálogo no hacemos mención de las obras fuera del uso corriente, a las que se recurre sólo por consulta.

Konings, A.: *Theologia moralis S. Alphonsi in compendium redacta* (1874) 6, N. York, 1886.
Kock, A.: *Lehrbuch der Moraltheologie* (1.ª ed. 1905) 3, Friburgo, 1910.
Kock, A. - Preuss, A.: *Handbook of moral theology*, San Luis, 1918-1924, 5 vols.
Lanza, A. - Palazzini, P.: *Theologia moralis*. I. *Theologia moralis fundamentalis*. II. *Pars I. De virtutibus in specie. De virtutibus theologicis ac de religione*. II. *Pars II*. III. *Pars I et II* (sub prelo). *Appendix - De castitate et luxuria*, Turín-Roma, 1949.
— — *Principi di teologia morale*. I. *Teologia morale generale*, Roma, 1952; II. *Le virtù*, Roma, 1954; III. *Sacramenti e vita sacramentale*, Roma, 1957.
Leclercq, J.: *Leçons de droit naturel*.
I. *Le fondement du droit et de la société*, Namur-Lovaina, 1934;
II. *L'État ou la politique*, Namur-Lovaina, 1934;
III. *La famille*, Namur-Lovaina, 1933;
IV. *Les droits et devoirs individuels: Vie. Travail. Propriété*, Namur-Lovaina, 1937.
Lehmkuhl, A.: *Theologia moralis* (1.ª ed. 1883) 12, Friburgo, 1914, 2 vols.
Linsenmann, F.: *Lehrbuch der Moraltheologie* (1.ª ed. 1878) 3, Friburgo, 1888.
Marc, C. - Gestermann, F. - Raus, J.: *Institutiones morales alphonsianæ* (1.ª ed. 1885) 20, Lyón, 1939, 2 vols.
Mausbach, J. - Tischleder, P.: *Katholische Moraltheologie* 8, Münster, 1937.
Mc. Huigh, J. - Kallan, Ch.: *Moral theology*, Nueva York, 1929, 2 vols.
Mechliniensis: *Theologia ad usum Seminarii Mechliniensis. Tractatus de actibus humanis, de legibus, de conscientia*, etc., Malinas, 1932. (Esta obra, iniciada por Pedro Dumas [1690-1775], fué revisada y reimpresa varias veces el siglo pasado.)
Merkelbach, B.: *Summa theologiæ moralis* (1.ª ed. 1932-1933) 5, París, 1946, 3 vols.
Moran, J.: *Theologia moralis*, Madrid, 1883, 3 vols.
Morino, J.: *Theologia moralis ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio*, Nápoles, 1910, 2 vols.
Müller, E. - Seibel, J. - Ujcic, J.: *Theologia moralis* (1868-1876) 10, Ratisbona, 1923.
Noldin, H. - Schmitt, A. - Heinzel, G.: *Summa theologiæ moralis* (1.ª ed. 1899-1900) 30, Innsbruck, 1946, 3 vols. (Barcelona, 1951).
Pighi, J. - Grazioli, A.: *Cursus theologiæ moralis* (1.ª ed. 1900-1912) 6, Verona, 1946-47, 4 vols.
Piscetta, A. - Gennaro, A.: *Elementa theologiæ moralis* 5, Turín, 1927-1942, 7 vols.
Probst, F.: *Katholische Moraltheologie*, Tubinga, 1877, 2 vols.
Prümmer, D. - Munch, O.: *Manuale theologiæ moralis secundum principia S. Thomæ* (1.ª ed. 1915) 10, Barcelona, 1946, 3 vols.
Pruner, J.: *Moraltheologie* (1875) 3, Friburgo, 1903.
Rodrigo, L.: *Praelectiones theologico-morales comillenses*, Santander, 1944-1956, 4 vols.
Sabetti, A.: *Compendium theologiæ moralis, recognitum a P. Timotheo Barret* (1.ª ed. 1884) 33, Cincinnati, 1931.
Scavini, P.: *Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi de L.* (1.ª ed. 1847) 13, Milán, 1882.
Schilling, C.: *Lehrbuch der Moraltheologie*, Munich, 1928, 2 vols.
Schindler, F.: *Lehrbuch der Moraltheologie* (1.ª ed. 1907-1909) 2, Viena, 1912-1914, 3 vols.
Simar, Th.: *Lehrbuch der Moraltheologie* (1.ª ed. 1867) 3, Friburgo, 1893.
Sporer, P.: *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, Paderborn, 1901, 2 vols.
Tanquerey, A.: *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis* (1.ª ed. 1902) 9, Doornik, 1930-1931, 3 vols.
Tautu, A.: *Compendia de theologie morală*, Oradea, 1931-1932, 2 vols.
Tillmann, F.: *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*. Unter Mitarbeit von Dr. Steinbückel, Düsseldorf, 1938.
I. *Die philosophische Grundlegung*, 1938 (Th. Steinbückel), 2 vols.
II. *Die psychologischen Grundlagen*, 1934 (Th. Müncker).
III. *Die Idee der Nachfolge Christi*, 1934 (F. Tillmann).
IV. *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (F. Tillmann).
1. *Die Pflichten gegen Gott*, 1935.
2. *Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*, 1936 (2.ª ed. 1939).
Tillmann, F.: *El maestro llama* (Explicación de la moral católica para laicos), San Sebastián, 1955.
Ubach, J.: *Compendium theologiæ moralis*, Friburgo, 1926-1927, 2 vols.

Vermeersch, A.: *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia* (3.ª ed. 1922-1923) 3, Roma, 1933-1937, 2 vols.
Wouters, L.: *Manuale theologiæ moralis,* Brujas, 1932-1933, 2 vols.
Zaninetti, J. S.: *Theologia moralis Seminariorum usui accommodata,* Novara, 1908, 2 vols.

COMPENDIOS

Arregui, A. - Zalba, M.: *Compendium Theologiæ Moralis* 21, Bilbao, 1952 (ed. española, *Compendio de Teología Moral* 4, Bilbao, 1954).
Birngrueber, S.: *La moral del seglar,* Madrid, 1957.
Cathrein, V.: *La morale cattolica,* Roma, 1913.
Cornelisse, E.: *Compendium theologiæ moralis,* Quaracchi, 1910.
D'Avanzo, E.: *La morale cattolica,* en *Enciclopedia del cattolico,* I, 349-400.
Gianni, S.: *R. P. Cl. Institutionum moralium alfonsianarum epitome,* Lyón, 1930.
Jone, H.: *Katholische Moraltheologie* (1930) 10, Paderborn, 1938.
Larraga, F. - Lumbreras, P.: *Prontuario de teología moral,* Madrid-Buenos Aires, 1950.
Manzoni, A.: *Osservazioni sulla morale cattolica,* en *Opere varie,* II, Milán, 1943, pp. 31-213.
Massimi, M. (Card.): *La nostra legge* 3, Ciudad del Vaticano, 1952.
Olgiati, F.: *Silabario de la moral cristiana,* Barcelona, 1941.
***Peinador, A.:** *Cursus brevior Theologiæ moralis,* Madrid, 1950.
Piscetta, L. - Gennaro, A.: *Sommario di teologia morale* 2, Turín, 1954.
Prümmer, D.: *Vademecum theologiæ moralis in usum examinandorum et confessariorum* 4, Friburgo, 1923.
Racca, P.: *Theologiæ moralis synopsis,* Turín, 1919.
Schilling, O.: *Moraltheologie,* Friburgo, 1922.
Sebastiani, N.: *Summarium theologiæ moralis* 8, Turín, 1925.
Tanquerey, A. - Quevastre, E.: *Brevior synopsis theologiæ moralis et pastoralis* 9, Doornik, 1929.
Telch, C.: *Epitome theologiæ moralis universæ* 6, Innsbruck, 1924.
Teodoro da Torre del Greco: *Teologia morale,* Alba, 1955.

CASUISTICA

Bucceroni, J.: *Casus conscientiæ* 6, Roma, 1913, vols.
***Bujanda, J.:** *Teología moral para los fieles,* Madrid, 1941.
***Busquet, J.: - García Bayón, J.:** *Thesaurus confessarii,* Madrid, 1943.
Casus conscientiæ. De matrimonio (Felici, Lio, Lumbreras, Palazzini, Visser), curante P. Palazzini, Roma, 1954.
De censuris, Roma, 1956.
De sacramentis, Roma, 1955.
Dublanchy, E.: *Casuistique,* en DTC, II (París, 1923), col. 1859-1877.
Ferreres, J. B.: *Casus conscientiæ,* Barcelona, 1934.
Genicot, E. - Salsmans, J.: *Casus conscientiæ propositi ac soluti,* Lovaina, 1948.
Gennari, C. (Card.): *Consultazioni morali sui casi e materie svariate che specialmente riguardano i tempi nostri* 3, Roma, 1913-1915, 2 vols.
Lehmkuhl, A.: *Casus conscientiæ* 4, Friburgo, 1913.
Pagani, F.: *Facti species et quæstiones de re morali* 2, Novara, 1921.
Slater, Th.: *Cases of conscience for English speaking countries,* Nueva York, 1911.
Ter Haar, F.: *Casus conscientiæ de præcipuis huius ætatis peccandi occasionibus* 2, Turín, 1939.
— *Casus conscientiæ de præcipuis huius ætatis vitiis eorumque remediis* 2, Turín, 1939.

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

Bardicchia, A.: *Il pensiero morale e pedagogico di S. Girolamo,* Matera, 1925.
Bardy, G.: *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome à Saint Irénée,* París, 1946.
— *La théologie de l'Église de Saint Irénée au Concile de Nicée,* París, 1947.
Bataglia, F.: *Morale e storia nella prospettiva spiritualistica,* Bolonia, 1954.

Braun, F. M. - Delville, H. - Deschamps, A., etc.: *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai-París, 1954.
Bund, I.: *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Ruán, 1900.
Cacciatore, I.: *S. Alfonso de Liguori e il Giansenismo*, Florencia, 1944.
Creusen, J.: *Le Père Arthur Vermeersch, S. J.: l'homme et l'œuvre*, Bruselas, 1947.
D'Ales, A.: *La théologie de Tertullien*, París, 1905.
— *La théologie de saint Cyprien*, París, 1922.
De Ghellinck, J.: *Le mouvement théologique au XII siècle*, París, 1914.
Demant, T.: *Aux origines de la théologie morale*, Montreal-París, 1951.
Diebolt, J.: *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration 1750-1850*, Estrasburgo, 1926.
Dittrich, O.: *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1923-1933.
Doellinger - Reusch: *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche*, Nordlingen, 1889, 2 vols.
Grabmann, M.: *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días*, Madrid, 1940.
Hocedez, E.: *Histoire de la théologie au XIX siècle. I. Epanouissement de la théologie, 1831-1878*, Bruselas-París, 1952; II. *Décadence et réveil de la théologie, 1800-1831*, Bruselas-París, 1949; III. *Le règne de Léon XIII, 1878-1903*, Bruselas-París, 1947.
Hurter, H.: *Nomenclator litterarius theologiæ catholicæ* 3, Innsbruck, 1903-1913, vol. 4; 1926, vol. 6.
Landgraf, A. M.: *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Ratisbona, 1948.
Lottin, O.: *Quelques reflexions sur la théologie morale des XII-XIII siècles*, en *Mélanges des sciences religieuses* 9 (1952), 72-84.
Mausbach, J.: *Geschichte der katholischen Moral*, en **P. Hinneberg**: *Die Kultur der Gegenwart* 1, Leipzig, 1906.
— *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquino*, Munich, 1933.
Mazzetti, R.: *Pietro Tamburini, la mente del giansenismo italiano*, Mesina, 1948.
Meulemeester, M. (De): *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes*, Nijhoff, 1933.
Motry, H. L.: *The concept of mortal Sin in early Christianity*, Washington, 1920.
Orcibal, J.: *Les origines du Jansénisme...*, París, 1948, 3 vols.
Petrocchi, M.: *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma, 1953.
***Rodrigo, L.**: *De historia, exordiis et vicibus probabilismi morali*, en *Miscelánea Comillas* (1953), 53-120.
Roland Gosselin, B.: *La morale de St. Augustin*, París, 1925.
Schmitt, A.: *Zur geschichite des Probabilismus...*, Innsbruck, 1904.
Ternus, P.: *Vorgeschichte der Moralsysteme von Victoria bis Medina*, Paderborn, 1930.
Thalmin, H.: *St. Ambroise et la morale chrétienne au IV siècle*, París, 1895.
Van Hove, A.: *Prolegomena*, Malinas-Roma, 1945.
Vermeersch, A.: *Cincuant'anni di teologia morale*, Milán, 1930.
Vogel, C.: *La discipline pénitencielle en Gaule des origines a la fin du VII siècle*, París, 1952.
Weber, L.: *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen, ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Friburgo de Silesia, 1947.

B. — BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL

INTRODUCCIÓN. FUNDAMENTOS. PRINCIPIOS.

Bonomelli, G.: *La morale senza Dio* 2, Roma, 1912.
Bouquillon, Th.: *Institutionis theologiæ moralis fundamentalis* 3, Brujas, 1903.
Breznay, A.: *Clavis theologiæ moralis seu introductio in studium ethicæ christianæ scientificum*, I, Friburgo, 1914.
Calcara, A.: *Il problema morale nei tempi moderni*, Roma, 1943.
Costelein, A.: *Morale*, Bruselas, 1904.
Chollet, J. A.: *La morale è una scienza?*, Roma, 1907.
Gillet, P.: *Le valeur éducative de la morale catholique*, París, 1914.

González Moral, I.: *Philosophia moralis* 3, Santander, 1952.
Guzzetti, G. B.: *Morale generale*, Turín, 1955.
Haering, B.: *La loi du Christ. I. Théologie morale générale*, Tournai, 1955.
Janssens, M. E.: *La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur*, Lieja, 1921.
Kinh, H.: *Encyklopädie und Methodologie der Theologie* (Theologische Bibliothek), Friburgo, 1892.
Krawtzky, A.: *Einleitung in das Studium der katholischen Moraltheologie* 2, Breslau, 1893.
Lanza, A.: *Theologia moralis fundamentalis*, Turín-Roma, 1949.
Leclercq, J.: *La vie en ordre* (*Essais de morale catholique*, IV), Bruselas, 1938.
— *Le retour à Jésus* (*Essais de morale catholique*, I), Tournai-París, 1946.
— *L'insegnamento della morale*, Alba, 1951.
Le Rohellec, J.: *Problèmes philosophiques. La connaissance humaine. Les fondements de la morale*, París, 1933.
Lottin, O.: *Aux sources de notre grandeur morale*, Lovaina, 1946.
— *Psychologie et morale, I. Problèmes de psychologie*, Lovaina-Gembloux, 1942.
Macali, L.: *Teologia per i laici, I. Principi*, Padua, 1953.
Maritain, J.: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, París, 1949.
Mersch, E.: *Morale et corps mystique* 3, París, 1949.
Mohr, U.: *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, Munich, 1954.
Mouroux, J.: *Sens chrétien de l'homme*, París, 1945.
Padovani, U.: *Il fondamento e il contenuto della morale*, Milán, 1947.
Peinador, A.: *Cursus brevior theologiæ moralis. I. Theologia moralis fundamentalis*, Madrid, 1946.
Prino, G.: *La metafisica della morale*, Nápoles-Florencia, 1865.
Ramírez, L. M.: *De hominis beatitudine*, Salamanca-Madrid, 1942-1947, 2 vols.
Raphael a S. Ioseph, *Institutiones fundamentales theologiæ moralis*, Aalst, 1880.
Reding, M.: *Der Aufbau der Christlichen Existenz*, Munich, 1952.
Renard, H.: *The philosophy of morality*, Milwaukee, 1953.
Rideau, E.: *Consécration. Le Christianisme et l'activité humaine*, París, 1945.
Romani, S.: *Theologia moralis, I. Prolegomena. Lib. I, Introductio*, Roma, 1940.
— *Disegno di morale generale*, Roma, 1936.
Schilling, O.: *Apologie der katholischen Moral*, Paderborn, 1937.
— *Grundriss der Moraltheologiæ* 2, Friburgo, 1949.
— *Theologia moralis fundamentalis*, Munich, 1937-1940, 2 vols.
Schoellgen, W.: *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf, 1953.
Semeria, G.: *La morale e le morali*, Florencia, 1934.
Sertillanges, A.: *La Philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, París, 1922.
Spiazzi, R.: *La civiltà cerca Cristo*, Milán, 1949.
Sweens, A.: *Theologia moralis fundamentalis*, Munich, 1937-1938, 2 vols.
Thils, G.: *Tendences actuelles en théologie morale*, Gembloux, 1940.
— *Théologie des réalités terrestres. I. Préludes*, Desclée de Brouwer, 1947.
Un groupe de théologiens: *Initiation théologique. III. Théologie morale*, París, 1952.
Verzeroli, B.: *Etica generale secondi i principi della filosofia perenne*, Roma, 1948.

ACTO HUMANO Y CONCIENCIA

***Arribas, C.:** *Estudio crítico sobre el probabilismo moderado*, Barcelona, 1909.
Baudonin, C., *De l'nstinct a l'esprit*, París, 1950.
Beaudouin, R. - Gardeil, A.: *De conscientia*, Doornik, 1911.
Blic, J.: *Probabilisme*, en DAFC, IV, 301-340.
Breton, St.: *Conscientie et intentionalité*, Lyón, 1956.
Cathrein, V.: *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, Friburgo, 1914, 3 vols. (trad. lat., Florencia, 1920, 2 vols.).
Cruyberghs, C.: *De conscientia*, Malinas, 1928.
Delerue, F.: *Le système morale de St. Alphonse de L., Étude historique et philosophique*, St. Étienne, 1929.
Delhaye, Ph.: *Le problème de la conscience morale chez St. Bernard*, Lovaina, 1957.

De Mesmaecker, H.: *Tractatus de actibus humanis* 5, Malinas, 1939.
Études carmelitanes: *Trouble et lumière*, París, 1949.
Ford, J. C.: *Depht psychology, morality and alcoholism*, Weston (Mass.), 1951.
Frins, V.: *De actibus humanis*, Friburgo, 1897-1911, 3 vols.
Gillet, S.: *La educación de la conciencia*, Madrid, 1943.
Jankélévitch, V.: *La mauvaise conscience*, París, 1933.
Lacroix, J.: *Les sentiments et la vie morale*, París, 1952.
Lebret, L. J. - Suavet, Th.: *Ringiovanire l'esame de coscienza*, Roma, 1954.
Leclercq, E.: *La conscience du chrétien, essai de théologie morale*, París, 1947.
Lehu, L.: *Philosophia moralis et socialis. I. Ethica generalis*, París, 1914.
Lumbreras, P.: *De actibus humanis*, Roma, 1928.
Noble, H. (De): *La conscience morale*, París, 1923.
Oddone, A.: *La teoria degli atti umani*, Milán, 1933.
Pagani, J. B.: *Tractatus de actibus humanis*, Florencia, 1924.
Palazzini, P.: *Coscienza e vita sacramentale*, en *Tabor*, 7 (1953), 336-344.
— *Coscienza e libertà*, ibid., 10-16.
***Peinador, A.:** *De iudicio conscientiæ rectæ*, Madrid, 1941.
Penido, M. T. L.: *La conscience religieuse*, París, 1935.
Richardt, T.: *Études de théologie morale* (2. *De la probabilité a la certitude pratique*), París, 1933.
Rosmini, A.: *Apologia in servizio della scienza morale*, Milán, 1954.
Rousselot, P.: *Questiones de conscientia* (Museum Lessianum, 35), Bruselas, 1937.
Semeria, G.: *La coscienza*, Florencia, 1937.
Walsh, G.: *De actibus humanis*, Dublin, 1880.
Zarnoke, L.: *Enfance et conscience morale*, París, 1955.

LEY

Bernareggi, A.: *La legge morale e le legi positive*, en *L'autorità sociale nella dottrina cattolica*, Milán, 1924, pp. 101 ss.
Brys, J.: *Tractatus de legibus*, Brujas, 1942.
Ceriani, G.: *La morale di Cristo* 3, Milán, 1957.
Claeys Bouaert, F.: *Tractatus de legibus, de virtutibus in genere et de peccatis in genere*, Gante, 1924.
Coiazzi, A.: *La legge morale e la legge positiva*, en *L'autorità sociale nella dottrina cattolica*, Milán, 1924, pp. 83 ss.
Dabin, J.: *La philosophie de l'ordre juridique positif*, París, 1929.
Davitt, T.: *The nature of law*, San Luis, 1951.
Ermecke, G.: *Die naturlichen Seinsgründlagen der christlichen Ethik*, Paderborn, 1941.
***Fernández-Alvar, C.:** *La Ley de Sto. Tomás de Aquino*, Barcelona, 1950.
Fuchs, J.: *Lex naturæ, zur Theologie der Naturrechts*, Düsseldorf, 1955.
Funk, J.: *De iure naturali transcendente ius positivum*, Kaldenkirchen, 1947.
Fuicic, A.: *Ratio intima originis legis*, Roma, 1947.
***García Martínez, F.:** *Naturaleza jurídica y derechos de la Iglesia*, Logroño, 1937.
Gauvin, J.: *Les fondaments des commandements*, Lovaina, 1938.
Herron, M.: *The binding force of civil laws*, North-Miami, 1952.
Jung, N.: *Le droit public de l'Église*, París, 1948.
Lachange, H.: *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas* 2, Ottawa, 1948.
Laversin, M. J.: *La loi*, París, 1935.
Lottin, O.: *Loi morale naturelle et loi positive d'après saint Thomas*, Lovaina, 1920.
— *Le droit naturel chez St. Thomas et ses prédécesseurs*, Brujas, 1931.
Lumbreras, P.: *De lege*, Madrid, 1953.
Maritain, J.: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, París, 1945.
Michiels, G.: *Normæ generales iuris canonici*, París-Tournai-Roma, 1954.
Petroncelli, M.: *Il principio della non retroattività delle legi in diritto canonico*, Milán, 1931.
Renard, G.: *Le Droit, l'Ordre et la Raison*, París, 1927.

Renard, G.: *La nature de la loi*, París, 1928.
— *La théorie des «leges mere poenales»*, París, 1929.
Riquet, M.: *Sa majesté la loi*, París, 1924.
***Rodrigo L.:** *Tractatus de legibus*, Santander, 1944.
Romineu, H.: *Le droit naturel. Histoire et doctrine*, París, 1945.
Sertillanges, A. D.: *La philosophie des lois*, Neuchâtel-París, 1946.
***Sotillo, L.:** *Obligatoriedad de las leyes civiles en conciencia*, en *Rev. esp. de Der. Can.*, 1 (1946), 5-7.
***Suárez, F.:** *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid, 1918-1921, 11 vols.
Trombetta, A.: *Utrum Ecclesia habeat potestatem præcipiendi actus mere internos*, Sorrento, 1920.
Van Hove, A.: *De legibus*, Mechliniæ-Romæ, 1930.

VIRTUDES Y PECADO

Baudonin, C. - Beirnaert, L.: *Culpabilité*, en DS, II, 2632-2654.
Beirnaert, L.: *Sens chrétien du péché et sentiment de culpabilité*, París, 1949.
Beraza, A.: *Tractatus de virtutibus infusis*, Bilbao, 1929.
Bernard, R.: *Le péché*, París, 1930.
Billot, L.: *De virtutibus infusis*, Roma, 1921.
— *De personali et originali peccato*, Roma, 1931.
Bouquillon, Th.: *De virtutibus theologicis*, Brujas, 1875.
Capecelatro, A.: *Le virtù cristiane*, Roma, 1913.
Carton de Wiart, E.: *De peccatis et vitiis in genere*, Malinas, 1932.
Damen, C.: *Péché*, en DTC, VII, 140-275.
***Fajardo, J. J.:** *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*, Granada, 1944.
— *Propiedades del pecado venial*, en *Arch. Teol. Granad.* (1944), 35 ss.
Gardeil, A.: *La vrai vie chrétienne*, París, 1935.
Gillon, L. B.: *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII siècle*, París, 1937.
Goupil, A. A.: *Les vertus*, París, 1939.
Guillaume, P.: *La formation des habitudes*, París, 1936.
Guzzeti, G. B.: *Peccato*, en EC, X, 1014-1022.
Haas, J.: *Die Stellung Jesu zur Sünde u. Sünder nach den vier Evangelien*, Friburgo, 1954.
Hoffmann, R.: *Die theorische Tugend*, Munich, 1933.
Huesman, W.: *The doctrine of Leonard Lessius on mortal Sins*, S. Francisco de California, 1947.
Jankélévitch, V.: *Traité des vertus*, París, 1949.
Jerphagnon, L.: *Le mal et l'existence*, París, 1955.
Kirchgaessner, A.: *Erlösung und Sünde in Neuen Testament*, Friburgo, 1950.
Lacouline, P.: *Imperfection ou péché véniel*, Quebec, 1945.
Landgraf, A.: *Das Wessen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberga, 1923.
Lanfranco, A.: *La necessità della virtù morali infuse secondo S. Tommaso*, Casale Monferrato, 1942.
Laumonnier, J.: *La thérapeutique des péchés capitaux*, París, 1922.
— *Le sens du péché et sa perte dans le monde actuel*, en *Lumière et Vie*, 1952, n. 5.
— *L'homme et le péché*, en *Coll. Présences*, París, 1938.
***Lumbreras, P.:** *De vitiis et peccatis*, Roma, 1935.
— *De habitibus in communi*, Roma, 1950.
Mangieri, G.: *Il mistero del peccato veniale*, Florencia, 1942.
***Manyá, J.:** *De ratione peccati poenam æternam inducentis*, Tortosa, 1947.
Meunessier, A.: *Les «habitus» et les vertus* (*Initiation théologique*, t. III), París, 1952.
Michel, A.: *Vertu*, en DTC, XV, 2739-2799.
Noble, H. D.: *L'amitié avec Dieu*, París, 1932.
— *La vie pécheresse*, París, 1937.
Oreb, M. J.: *Notio peccati*, en *Didaché*, Roma, 1946.

Parent, J. M.: *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne*, Ottawa-Montreal, 1944.
Pieper, J.: *Über das christliche Menschenbild*, Leipzig, 1936.
Pompei, A.: *Virtu*, en EC, XII, 1460-1470.
***Puerto, G.:** *Naturaleza teológica del pecado venial*, en *Il. del Clero* (1944), 133-144.
Regatillo, E. F. - Zalba, M.: *Theologiæ moralis summa... I. Theologia moralis fundamentalis. Tractatus de virtutibus theologicis*, Madrid, 1952.
Regnier, J.: *Le sens du péché*, París, 1954.
Rondet, H.: *Aux origines de la théologie du péché*, en *Nouv. Rev. Théol.*, 89 (1957), 16-32.
Royo Marín, A.: *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, 1953.
Schmitt, J.: *L'homme pécheur*, en *Lumière et vie* (mayo 1955), 13-34.
Stolz, A.: *Théologie de la Mystique*, Chétogne, 1947.
— *Théologie de la Ascèse*, Chétogne, 1948.
***Trullás, M.:** *El pecado ante los fueros de la libertad y frente a los derechos de Dios*, Barcelona, 1950.
Utz, F. M.: *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomæ Aquinatis*, Oldemburgo, 1947.
Vighetti, O.: *Origine e connessione delle virtù cardinali secondo S. Bonaventura*, Roma, 1947.
Vögtle, A.: *Tugend und Lastercatalog im N. T.*, Münster, 1936.
Waffelaert, J.: *De virtutibus cardinalibus*, Brujas, 1889.
Ziermann, B.: *De peccato actuali secundum mentem Divi Thomæ Aquin.*, Bonn, 1935.

FE

Aubert, R.: *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina, 1945.
Bleda, I.: *Fides humanæ salutis initium. Doctrina Patrum in primis quinque sæculis*, Roma, 1950.
Brunner, A.: *Glaube und Erkenntnis. Philosophische-theologische Darlegung*, Munich, 1951.
***Cabo, E.:** *La alegría de la fe*, Burgos, 1951.
Civera, A.: *L'oggeto materiale de la fede*, Rovigo, 1954.
Despinay: *Le chemin de la foi après St. Augustin*, Vezelay, 1930.
Dondaine, A.: *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Brujas, 1951.
Fraeyman, M.: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*, en *Collat. Gand.*, 1 (1951), 41 ss.
— *Centra attentionis in tractatione hodierna problematis fidei*, ibíd. (1951), 235-243.
***García Martínez, F.:** *A propósito de la llamada fe eclesiástica*, en *Miscelánea Comillas*, 6 (1946), 9-45.
Giblet, J.: *De fide in epistolis Sti. Pauli*, en *Collat. Mechl.*, 23 (1953), 445 ss.
Goupil, A. A.: *Les vertus théologales*, París, 1935.
Guardini, R.: *Vie de la foi*, París, 1951.
Guerard des Lauriers, M. L.: *Dimensions de la foi*, París, 1952.
Lefebure, D. A.: *L'acte de foi d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1924.
***Marín-Sola:** *Evolución homogénea del dogma*, Valencia, 1923.
Maret, R.: *Glaube, Hoffnung u. Liebe in der primitiven Religion...*, Stuttgart, 1936.
Oddone, A.: *L'indifferentismo religioso*, en *La civ. cattolica* (1951), II, 519 ss.
Oldrà, A.: *Fede raggiante*, Roma, 1932.
Prete, B.: *La fede*, Alba, 1953.
Ranwez, E.: *L'objet formel de la foi*, en *Rev. dioc. de Namur*, 4 (1949), 110 ss.
Redington, A.: *The act of faith in the theology of Suárez*, Roma, 1939.
Rinaldi, G.: *Il probleme della fede*, Milán, 1950.
Schmitt - Euglin, P.: *Le mécanisme de la déchristianisation*, París, 1952.
Sertillanges, A.: *Fuentes de la creencia en Dios*, Barcelona, 1943.
Soiron, Th.: *Glaube, Hoffnung und Liebe*, Ratisbona, 1934.
Thamary, E.: *Les vertus théologales; leur culte par la prière et la vie liturgique*, Aviñón, 1935.
Vangheluwe, A.: *De actu fidei divinæ eiusque infalibilitate*, en *Collat. Brug.*, 49 (1953), 57-64.
— *De irrevocabilitate fidei*, ibíd., 49 (1953), 434-444.

Van Loock, E.: *De aspectu eccles. fidei theologicæ*, en *Collectanea mechliniensia*, 23 (1953), 445 ss.
Van Peteghen, L.: *De existentia trium virtutum theologicarum*, en *Collat. Gand.*, 2 (1952), 249 ss.
Vorgulin, St.: *La fede nel profeta Isaia*, Roma, 1950.

ESPERANZA

Amiot, F.: *L'enseignement de St. Paul*, París, 1938.
Bartmann, B.: *La nostra fede nelle Provvidenza*, Brescia, 1932.
Conalon, G. M.: *De certitudine spei secundum S. Thomam. Fontes et documenta*, Washington, 1947.
Charue, A.: *La I Petri-message de l'espérance, en Coll. Namur.*, 31 (1947), 65 ss.
Chollet, A.: *Concupiscence*, en DTC, III, 203-814.
Deloir, P.: *Possession et espérance dans l'Église*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 8 (1953), 39-46.
Donna, P. B.: *Despair and Hope. A study in Langland and Augustine*, Washington, 1948.
Dublanchy, E.: *Espoir humain et espérance chrétienne. Semaine des intellectuels catholiques*, mayo 1951, París.
Fraeyman, M.: *Essentialia de spe christiana in teologia Paulina*, en *Collationes gandavenses*, s. 2, 2 (1952); 38-43.
Garrigou-Lagrange, R.: *La Provvidenza e la confidenza en Dio. Fedeltà e abbandono*, Turín, 1933.
Gay, C.: *Vita e virtù cristiana considerata nello stato religioso*, I, Padua, 1937.
Gentiloni Silveri, F.: *Jean Paul Sartre contro la speranza*, Roma, 1952.
Harent, S.: *Espérance*, en DTC, V, 605-676.
Heris, C. V.: *Il misterio di Dio*, Brescia, 1950.
Hitz, P.: *Krise der Hoffnung in der Seelsorge*, en *Anima*, 7 (1952), 102 ss.
Jacques, V.: *Dans l'attente du Christ*, en *Rev. dioc. Namur.*, 3 (1948), 1-11.
Jurgensmeier, F.: *Il corpo mistico di Cristo principio dell'ascetica*, Brescia, 1937.
Kramer, C.: *Fear and Hope according to saint Alphonsus Liguori*, Washington, 1951.
***Laín Entralgo, P.:** *La espera y la esperanza*, Madrid, 1958.
Leclercq, J.: *Essais de morale cath. I. Le retour à Jésus*, Bruselas, 1931.
Le Tilly, J.: *L'espérance*, París, 1950.
Maro, A.: *Le témoignage chrétien*, en *Nouv. rev. théol.*, 70 (1948), 391 ss.
Mc Nabb, V.: *Speranza buona*, Milán, 1939.
Mura, E.: *Il corpo mistico di Cristo*, II, Roma, 1949, p. 31 ss.
Olivier, B.: *Petit traité de l'espérance chrétienne*, Lieja, 1952.
Palazzini, P.: *Speranza*, en EC, X, 1110-1113.
Peguy, Ch.: *Das Mysterium der Hoffnung*, Darmstadt y Francfort del Maine, 1952.
Pieper, J.: *Sulla speranza*, Brescia, 1953.
Raiz von Frentz: *Analyse der Hoffnung*, en *Scholastik*, 9 (1934), 553-563.
Ramírez, S.: *De certitudine spei*, en *Ciencia tomista* (1938), 184 ss., 533 ss.
Sertillanges, A. D.: *Les vertus théologales*, II. *L'espérance*, París, 1913.
Spicq, C.: *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament*, París, 1930.
Urs von Balthasar: *Le chrétien et l'angoise*, Brujas-París, 1954.
Van Loock, E.: *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament*, París, 1930.
Varios autores: *La speranza*, en *Tabor*, 5 (1951), 197-284.
Zimara, C.: *Das Wessen der Hoffnung in Natur und Uebernatur*, Friburgo, 1937.

CARIDAD

Balducoelli, R.: *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medioevali di I ad Cor. XIII*, Washington, 1950.
Bañez, D.: *De fide, spe et charitate*, Lyon, 1588.
Baudrillart, A.: *La charité aux prémiers siècles du christianisme*, París, 1903.

Bobelli, T.: *Caritas. Storia d'una parola*, en *Rev. de Filosofia*, 78 (1950), 117 ss.
Bouton, J.: *La doctrine de l'amitié chez St. Bernard*, en *Rev. asc. et myst.* 29 (1953), 3-19.
Brucculeri, A.: *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma, 1932.
Caridad (La), Semanas sociales de Italia, XV sesión, Milán, 1934.
Coconnier, M. Th.: *La charité d'après St. Thomas d'Aquin*, en *Rev. thomiste*, 12 (1904), 641-660; 14 (1906), 5-30; 15 (1907), 1-17.
Colin, L.: *Caritas*, París, 1951.
— *Aimons nos frères*, París, 1951.
— *Aux sources de la charité*, París, 1951.
Corti, G. - Scaduto, M.: *Carità*, en Ec, III, 803-810; 810-834.
Demant, T.: *Eudémonisme et charité en théol. morale*, en *Ephémerides théol. Lovanien.*, 29 (1953), 41-57.
Descamps, A.: *Justice et charité dans les évangiles synoptiques*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 7 (1952), 239-245.
— *L'himne à la charité* (I Cor., XIII), ibíd., 8 (1953), 241 ss.
— *La charité résumé de la loi*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 8 (1953), 123 ss.
Falanga, A. J.: *Charity the form of the virtues according to Saint Thomas*, Washington, 1948.
Francisco de Sales (S.): *Tratado del amor de Dios*.
Geiger, L. B.: *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Montreal, 1952.
Gilleman, G.: *Le primat de la charité en théologie morale*, Lovaina, 1952.
Gilson, E.: *Wisdon and Love in St. Thomas Aquinas*, Milwaukee, 1952.
Giordani, I.: *Il messaggio sociale di Gesù. I. Gli evangeli*, Milán, 1946.
— *Il messaggio sociali degli Apostoli*, Milán, 1938.
— *Il messagio sociale di Gesù. Primi Padri della Chiesa*, Milán, 1947.
Graham, A.: *The love of God*, Londres, 1939.
Granier, C.: *Essai de bibliographie charitable*, París, 1891.
Hausherr: *Philanthropie. De la tendresse pour soi a la charité selon St. Maxime le confesseur*, Roma, 1952.
Heinen, V.: *Fehlformen des Liebestrebens in moralpsychologischer Deutung u. moraltheologischer Würdigung*, Friburgo, 1954.
Henderson, Ch. R.: *Modern methods of charity*, Nueva York, 1904.
Janvier, E.: *La charité* (Notre Dame, 1914-1916).
Kelley, C. F.: *The spirit of love*, Nueva York, 1951.
Lallemand, L.: *Histoire de la charité*, París, 1902-1912, 5 vols.
Leclercq, E.: *Charité*, en DACL, II, 598-653.
Liese, W.: *Geschichte der Caritas*, Friburgo de Brisgovia, 1922.
Marin, E. A.: *S. Gregorio I, papa della carità*, Roma, 1951.
Michel, A.: *La question sociale et les principes théologiques. Justice légale et charité*, París, 1922.
Neyron, C.: *Histoire de la charité*, París, 1928.
Nicolás, J. A.: *Dio è l'amore*, Brescia, 1953.
Nothomb, D.: *La charité fraternelle et les autres amours humains*, en *Rev. thom.*, 52 (1952), 361 ss.
Pepin, A.: *La charité envers Dieu*, París, 1952.
Prat, F. - Faves, J. - Miller, M. - Landgraf, A. - Cilon, L. B. - Heerinchk, De - Lanversin, F. - Monie, H. - Vinard, G. - De Broglie, G.: *Charité*, en DS, II, 508-691.
Prentice, R.: *The psychology of love according to St. Bonaventure*, San Buenaventura, N. Y., 1951.
Ranwez, E.: *Charité bien ordonné*, en *Rev. dioc. de Namur*, 7 (1952), 21-34.
Richard, T.: *Études de theologie morale. I. Le plus parfait*, París, 1933.
Ruland, L.: *Morality and the social order*, San Luis, 1942.
Tomás de Aquino (Sto.): *Quæstiones disputatæ, de caritate*, ed. Marietti, Turín-Roma, 1927.
Valuy, B.: *Fraternal charity*, Nueva York, 1948.
Van Roey, E.: *De virtute charitatis quæstiones selectæ*, Malinas, 1929.
Veuthy, L.: *Théologie de l'amour*, en *Miscellanea Franciscana*, 50 (1950), 13-14.
Vieujean, I.: *L'autre toi-même*, Tournai, 1952.
Vito, F.: *La riforma sociale secondo la dottrina cattolica*, Milán, 1945.

Warnach, V.: *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* Düsseldorf, 1951.
Wiggers, J.: *Commentaria de virtutibus theologicis: fide, spe, charitate,* Lyón, 1666.

RELIGIÓN

Allevi, L.: *Religione e religioni,* Turín, 1948.
Amann, E.: *Religion,* en DTC, XIV, 2306-2313.
Boulard, F.: *Prémiers itineraires en sociologie religieuse,* París, 1954.
Bouquillon, Th.: *De virtute religionis,* Brujas, 1881.
Camera, M.: *De delictis contra religionem in iure romano-christiano. Dissertatio historicoiuridica,* en *Antonianum,* 28 (1953), 377-388.
Curran, J. W.: *The thomistic concept of devotion,* Illinois, 1941.
Dignant-Willelms: *Tractatus de virtute religionis,* Brujas, 1940.
Gardeil, A.: *L'éducation personelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de la religion,* en *Rev. thom,* 24 (1919-1920).
Graneris, G.: *Il sentimento religioso nella storia de l'umanità,* en *Il Simbolo,* I, Asís, 1941, pp. 41 ss.
Haine, A. J. J.: *De hyperdulia eiusque fundamento,* Lovaina, 1864.
Huby, J.: *Religion et vie,* en *Études,* 122 (1935), 584 ss.
Lanza, A. - Palazzini, P.: *De virtutibus theologicis ac de Religione* (*Theol. mor.,* I, II, p. I), Turín-Roma, 1955.
Le scuole cattoliche di spiritualità. Ciclo di lezioni promosse dall'Università cattolica del S. Cuore..., Milán, 1945.
Mensching, G.: *Sociologie religieuse,* París, 1951.
Mols, R.: *Croissance et limites de la sociologie religieuse,* en *Nouv. rev. théol.,* 77 (1955), 144-162.
Olgiati, F.: *La pietà cristiana,* Milán, 1952.
Sheen, Fulton J.: *Religion without God,* Nueva York, 1928.
— *Philosophy of religion,* Nueva York, 1928.
Suárez, F.: *De religione,* en *Opera omnia* (ed. París, 1856 ss., t. XII-XVI).

DERECHO Y JUSTICIA

A. C. A.: *Directoire pastoral en matière social.* París, 1954.
Antoine, Ch. - Du Passage, G.: *Cours d'économie sociale,* París, 1921.
Aspiazu, J.: *La moral del hombre de negocios,* Madrid, 1944.
Baudhuin, F.: *Deontologie des affaires,* Lovaina, 1944.
Belorgey, G.: *L'humilité bénédictine,* París, 1948.
***Boix, E. M.:** *La persona humana, origen y fin de la vida social,* Madrid, 1950.
Bonomelli, G.: *Questioni religiose, morali e sociali,* Roma, 1897, 2 vols.
Bruoculeri, A.: *Le dottrine sociali del Cattolicesimo* (I, La giustizia sociale; II, La funzione sociale della proprietà; III, Il capitalismo; IV, L'economia sovietica; V, Il giusto salario; VI, Il lavoro; VII, Lo Stato e l'individuo; VIII, L'involuzione della civiltà; IX, La Chiesa e la civiltà; X, Moralità della guerra; XI, La famiglia cristiana; XII, L'ordine internazionale), Roma, ed. de *La Civiltà Cattolica.*
Carlson, S.: *The virtue of humility,* Dubuque, 1953.
Carnelutti, F.: *Teoria generale del diritto,* Roma, 1940.
Carrière, J.: *De iure et iustitia,* París, 1839.
— *De contractibus,* París, 1844.
Cathrein, V.: *Filosofía del derecho. Derecho natural y positivo,* Madrid, 1950.
Cavagnis, F. (Card.): *Institutiones iuris publici ecclesiastici*[4], Roma, 1906.
Chrétien, P.: *De iustitia,* Metz, 1947.
Clemens, R.: *Personnalité morale et personnalité juridique,* París, 1937.
Code de morale internationale, París, 1937.
Code social. Esquisse d'une synthèse sociale catholique (Union intern. d'études sociales), París, 1927.

Crolly, G.: *Disputationes theologicæ de iustitia et iure ad normam iuris municipalis britannici et hibernici conformatæ,* Dublín, 1870-1877, 3 vols.
Delaye, E.: *Éléments de morale sociale,* París, s. d.
De Lugo, J.: *De iustitia et iure...,* París, 1868.
Del Vecchio, G.: *La giustizia* 2, Roma, 1951.
Deploige, S.: *Le conflit de la morale et de la sociologie,* París, 1923.
Du Passage, H.: *Morale et capitalisme,* París, 1935.
Faidherbe, A. J.: *La justice distributive,* París, 1934.
Fallon, V.: *Principes d'économie sociale* 5, Namur-Lovaina, 1934.
Fanfani, A.: *Summula sociale* 2, Roma, 1953.
Fernández, J. M.: *Justicia social,* Bogotá, 1955.
***Galán, E.:** *La filosofía política de Sto. Tomás de Aquino,* Madrid, 1945.
Geny, F.: *Science et technique. L'irreductible droit naturel,* París, 1924.
Gerbert, F.: *Das Wesen des Eigentums,* Düsseldorf, 1935.
Gillet, M. S.: *Conscience chrétienne et justice sociale,* París, 1922.
Girard, A. - Tonneau, J. - Lachance, L.: *La justice,* París, 1952.
***González, I.:** *La cuestión social según Jaime Balmes,* Madrid, 1943.
***Guerrero, E.:** *Disciplina social y obediencia cristiana,* Madrid, 1942.
Graneris, G.: *Contributi tomistici alla filosofia del diritto,* Turín, 1949.
Haering, H. M.: *De iustitia legali,* Friburgo, 1944.
Heylen, V.: *Tractatus de iustitia et iure* 5, Malinas, 1950.
***Iglesias Ramírez, M.:** *Doctrina social católica,* Barcelona, 1955.
Janssens, E.: *Cinq leçons sur la justice,* Gante, 1924.
Janssens, L.: *Personne et société,* Gembloux, 1939.
Kothen, U.: *L'enseignement social de l'Église,* Lovaina, 1949.
Lachance, L.: *Le concept de droit selon Aristote et St. Thomas,* París, 1953.
***Legaz, L.:** *Filosofía del derecho,* Barcelona, 1953.
Leclercq, J.: *Introduction a la sociologie,* Lovaina, 1948.
Lefur, L.: *Les grands problèmes du droit,* París, 1937.
Lessius, L.: *De iustitia et iure,* Lyón, 1653.
Lortal, R.: *Morale sociale générale,* París, 1935.
Lottin, O.: *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* Brujas, 1931.
Lumbreras, P.: *De iustitia,* Roma, 1938.
***Llovera, J. M.:** *Tratado de sociología cristiana,* Barcelona, 1952.
Marres, P. H.: *De iustitia,* Ruremonde, 1879.
***Menéndez Reigada, A.:** *Directrices cristianas de ordenación social,* Madrid, 1949.
Molina, L.: *De iustitia,* Ginebra, 1733, 5 vols.
Morin, W.: *La propriété privée, droit limité d'après St. Thomas d'Aquin et les encycliques de Léon XIII et de Pie XI,* Montreal, 1936.
Newman, J.: *Foundations of iustice. A historico-critical study in thomism,* Cork, 1954.
Oddone, A.: *La costituzione sociale della Chiesa e le sue relazioni con lo Stato,* Milán, 1932.
Pavan, P.: *L'ordine sociale,* Turín, 1953.
Pottier, A.: *De iustitia et iure,* Lieja, 1900.
Renard, G.: *Le droit, la justice et la volonté,* París, 1924.
— *Le droit, l'ordre et la raison,* París, 1927.
Ripert, G.: *La regle morale dans les obligations civiles,* París, 1925.
***Ruiz-Giménez, J.:** *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana,* Madrid, 1945.
Schilling, O.: *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur,* Munich, 1908.
— *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche,* Munich, 1914.
— *Das Völkerrecht nach Thomas v. Aq.,* Munich, 1919.
— *Der kirchliche Eigentumsbegriff,* Munich, 1920.
— *Die christlichen Soziallehren,* Munich, 1926.
— *Christlichen Gesellschaftslehre,* Munich, 1926.
— *Katholische Wirtschaftsethik nach den Richtlinien der Enc. Q. anno,* Munich, 1933.
Schuster, J. B.: *De iustitia,* Roma, 1938.
***Segarra, F.:** *Iglesia y Estado,* Barcelona, 1953.
Semaine sociale de France 1954: *Crise du pouvoir et crise de civisme,* Lyón, 1954.

Solberg, P. C. - Cros, G. C.: *Le droit et la doctrine de la justice*, París, 1936.
Steinbüchel, Th.: *Die Ehrfurcht*, Stuttgart, 1947.
Steven, P.: *Éléments de morale sociale*, París, 1955.
Sweens, A.: *Institutiones theologicæ de virtute cardinali iustitiæ*, Haaren, 1913.
Tedde, A.: *Problemi sociali alla luce del Vangelo*, Sassari, 1954.
Tiberghien, A.: *Sens chrétien et vie sociale*, París, 1954.
***Truyol, A.:** *El derechó y el Estado en San Agustín*, Madrid, 1945.
Turco, N.: *La questione sociale*, Milán, 1946.
Valensin A.: *Traité de droit naturel*, París, 1935.
Van Gestel, A.: *De iustitia et lege civili*, Groninga, 1896.
Van Roey, A. (Card.): *De obiectis et actibus ad iustitiam pertinentibus principia generalia* 4, Malinas, 1928.
Vermeersch, A.: *Quæstiones de iustitia*, Brujas, 1904.
Villain, J.: *L'enseignement social de l'Église*, París, 1954.
Waffelaert, G. L.: *Tractatus de iustitia*, Brujas, 1885, 2 vols.
— *Étude de théologie morale sur l'obligation en conscience des lois civiles*, Tournai, 1884.
Willelms, St.: *Tractatus de iustitia* (pro manuscripto), Brujas, 1940.

FORTALEZA, PRUDENCIA, TEMPLANZA

Alberti, J.: *De sexto et nono decalogi præcepto et de usu matrimoni* 2, Roma, 1914.
Allers, R.: *Sexual-Pädagogik*, Salzburgo, 1934.
Arrighini, A.: *Siate puri*, Torino, 1924.
Arvesú, F.: *La virilidad y sus fundamentos sexuales*, Buenos Aires, 1947.
Azpiazu, J.: *Tú y ella. - Tú y él*, Madrid, 1941.
Babina, P. - Edwars, R.: *Il tormento della carne*, Milán, 1940.
Babina, P.: *L'amore e il sesso*, Milán, 1939.
Barre - Biot - De Greef - Thibon, etc.: *Médecine et sexualité*, París, 1950.
Bettazi, R.: *Il casto talamo*, Turín, 1949.
Boschi, P. A.: *I libri della purezza. Guida bibliografica*, Turín, 1948.
Bureau, P.: *L'indiscipline des moeurs*, París, 1920.
Cavuzzo, G.: *Guida per la difesa della moralità*. Roma, 1952.
Combaluzier, Ch.: *Science biologique et morale sexuelle*, París, 1947.
Chrétien, P.: *De castitate*, Metz, 1938.
Deman, Th.: *La prudence*, París, 1949.
Doms, H.: *Vom Sinn des Zölibats*, Munich, 1954.
Eschbach, A.: *Disputationes physiologicæ-theologicæ*, Roma, 1913.
Folghera, J. D.: *La tempérance*, París, 1928.
Fonsegrive, I.: *L'éducation de la pureté*, París, 1905.
Fuchs, I.: *Die Sexualethik des heilegen Thomas von Aquin*, Colonia, 1949.
Gemelli, A.: *Non moechaberis*, Florencia, 1912.
Giese, H.: *Sexualitat des Menschen...*, Stuttgart, 1955.
Guarnero, L.: *L'età difficile*, Turín, 1952.
Gubiert, I.: *La purezza*, Turín, 1946.
Hildebrand, D. (von): *Reinheit und Jungfräulichkeit* 2, Munich, 1933.
Honoré, L.: *Elle et toi, jeune homme*, París, 1946.
— *Elle et toi, jeune fille*, París, 1946.
Husson, L.: *Éléments de morale sexuelle a l'usage des maitres de l'adolescence*, París, 1948.
Jacquennet, G.: *Tu resteras chaste*, París, 1931.
Janvier, E.: *La temperanza*, Turín, 1937, 2 vols.
***Jiménez Font, L. M.:** *Castidad*.
***Laburu, J. A.:** *El poder de la voluntad en la conducta del hombre*, Montevideo, 1947.
Lanza, A. - Palazzini, P.: *De castitate et luxuria* (*Theologia moralis. Appendix*). Turín-Roma, 1953.
Lepore, M.: *La purezza come forza del corpo*, Turín, 1938.

Lumbreras, P.: *De fortitudine et temperantia*, Roma, 1939.
— *De prudentia*, Madrid-Roma, 1952.
Martindale, C.: *El mandamiento difícil*, Madrid, 1945.
***Martínez Saralegui:** *La conquista del carácter*, Madrid, 1950.
Merkelbach, B. H.: *De castitate et luxuria*, Lieja, 1950.
Messenger, E. C.: *Two in one flesh*, Londres, 1949, 3 vols.
Michel, A.: *Tempérance*, en CTC, XV, 94-99.
Mitterer, A.: *Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Tromas von Aquin und dem der Gegenwart*, Viena, 1949.
Niedermeyer, A.: *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Viena, 1949-1952, 5 vols. (Hay un compendio en español, Barcelona, 1955.)
Noble, H. D.: *Prudence*, en DTC, XIII, 1023 ss.
Novello, G.: *La verginità nel laicato*, Roma, 1955.
Oblet, V.: *Force*, en DTC, V, 537-539.
Olgiati, F.: *I nostri giovani e la purezza*, Milán, 1918.
Paganuzzi, E.: *Purezza e pubertà*, Brescia, 1943.
Palazzini, P.: *La Fortezza*, en *Tabor*, 5 (1951), 101-110.
***Peinador, A.:** *De virtutibus theologicis ac de Prudentia*, Madrid, 1950.
Pieper, J.: *Sulla fortezza*, Brescia, 1956.
— *Sulla prudenza*, Brescia, 1956.
— *Sulla giustizia*, Brescia, 1956.
***Rau, E.:** *Teología del celibato virginal*, Buenos Aires, 1949.
Raulin, A.: *La prudence*, París, 1952.
Riviere, J.: *Sur le devoir d'imprévoyance*, París, 1933.
Ruitz, A.: *Educazione alla castità*, Turín, 1946.
Santori, G.: *Il medico di fronte agli stati ipersessuali ed alla continenza sessuale*, Roma, 1955.
Schröteler, P.: *Sitte und Sittlicheit*, Düsseldorf, 1926.
Schuster, I. (Card.): *Il codice della purezza*, Milán, 1940.
Scromin, L.: *Il vizio solitario*, Milán, 1940.
— *La continenza sessuale giovanile e l'igiene*, Turín, 1944.
***Sopeña, F.:** *Seis lecciones sobre la castidad*, Madrid, 1956.
Vangheluwe, V.: *De temperantia proprie dicta eisque partibus subiectivis*, en *Collationes brugenses*, 47 (1951), 38-48.
Van Roy, E. R. D.: *Quæstio specialis de sexto decalogi præcepto*, Rímini, 1906.
Vermeersch, A.: *De castitate et de vitiis contraris*, Roma-Brujas, 1919.
Waffelaert, A.: *De prudentia, fortitudine et temperantia*, Brujas, 1899.
Willeims, St.: *De natura, speciebus et malitia gulæ*, en *Collationes brugenses*, 30-31 (1930-1931), 399-404.
— *De gravitate gule*, ibid., 404-407.
Wouters, L.: *De virtute castitatis et de vitis oppositis*, Brujas, 1932.

TEOLOGÍA MORAL PASTORAL

Acken, B. van: *Der Priestrruf. Ein Beitrag zur speziellen Seelsorge*, Tréveris, 1931.
Aertnys, J.: *Theologia pastoralis tradens practicam institutionem confessarii* 6, Gulpen, 1916.
Alfonso María de Ligorio (S.): *Pratica del confessore*, a cura di G. Pistoni, Módena, 1948.
Amberger, J.: *Pastoraltheologie* 4, Ratisbona, 1883-1886, 4 vols.,
Benger, M. - Klarmann, U.: *Pastoraltheologie* 2, Ratisbona, 1890, 3 vols.
Bergmann, W.: *Religion und Seelenleiden*, Augsburgo, 1929.
Bless, H.: *Psychiatrie pastorale*, Brujas, 1936 (trad. esp., Madrid, 1942).
***Bonet, J.:** *Doctrina y directrices pastorales*, en *Apostolado Sacerdotal*, 86-87 (1951).
Borgonovo, G.: *Manna Pastorale* (1.ª ed., 1926), Milán, 1948.
Canaletti Gaudenti, A.: *La statistica ad uso della Chiesa*, Roma, 1939.
De Castro Mayer, A.: *Problemi dell'apostolato moderno*, Pompeya, 1954.
Eymieu, A.: *Le gouvernement de soi-même. 1. Les grandes lois. 2. L'obsession et le scrupule* 20, Perrin, 1908-1913 (trad. esp., Barcelona, 1935).
Fischer, M.: *Katholische Krankenseelsorge*, Friburgo, 1934.

Frassinetti, G.: *Manuale del parroco novello* 11, Alba, 1928.
***González, M.:** *Theologia pastoralis,* Valladolid, 1936.
Hartmann, A.: *Institutiones theologiæ pastoralis,* Asís, 1932.
Heinen, W.: *Rigorismus in der Pastoral,* en *Anima,* 11 (1956), 73-89.
***Herranz, H.:** *El párroco y la parroquia en los tiempos presentes,* Barcelona, 1940.
***Lithard:** *Curso de teología pastoral,* Barcelona, 1954.
Merkelbach, B.: *Quæstiones pastorales.* I. *De castitate et luxuria.* II. *De embryologia et de ministratione baptismatis.* II.bis *De embryologia et de sterilizatione.* III. *De variis pœnitentium categoriis.* IV. *De pœnitentiæ ministro eiusque officiis.* V. *De partibus pœnitentiæ.* VI. *De variis peccatis,* Lieja, 1926-1937.
Micheletti, A.: *Summula theologiæ pastoralis* 2, Roma, 1925-1929, 2 vols.
Naddeo, E.: *Il vero pastore. Norme pratiche di teologia pastorale...,* Roma, 1922, 2 vols.
Noppel, C.: *Aedificatio corporis Christi. Aufriss der Pastoral,* Friburgo, 1937.
Pruner, J. (von) - Seitz, J. - Thurnhofer, F.: *Lehrbuch der Pastoraltheologie* 4, Paderborn, 1923-1928, 2 vols.
Ruland, L.: *Handbuch der praktischen Seelsorge.* I. *Grenzfragen der Naturwissenschaften und Theologie (Pastoralmedizin 2).* II. *Die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Handelns. Die Ethik des Geschlechtslebens.* III. *Von den Pflichten des Manschen gegen sich selbest. Der Mensch und die Kreatur.* IV. *Von den Pflichten gegen den Nächsten,* Munich, 1935-31-33-36.
***Sánchez Aliseda, C.:** *El sacerdote y la acción pastoral,* Bilbao, 1954.
Sinety, R. (de): *Psicopatologia e direzione spirituale* 3, Brescia, 1944.
Stocchiero, G.: *Pratica pastorale* 5 (Manuali cattolici, 26), Vicenza, 1936.
Ter Haar, F.: *De occasionariis et recidivis* 2, Turín, 1939.
Turco, N.: *Il trattamento morale dello scrupolo e dell'ossessione morbosa* 2, Turín, 1921, 2 v.
Wendel, F. N.: *The formation of a Lay Apostle,* Nueva York, 1954.

DEONTOLOGÍA DE LAS PROFESIONES

***Azpiazu, J.:** *La moral del hombre de negocios,* Madrid, 1944.
Baudhuin, F.: *Déontologie des affaires* 4, Lovaina, 1950.
***Benzo, E.:** *La responsabilidad profesional del médico,* Madrid, 1944.
Bicchierai, G.: *Il mondo degli affari e la morale,* Brescia, 1935.
Biot, R.: *Al servicio de la persona humana,* Bilbao, 1952.
***Bùlnes, J.:** *La filosofía del deber,* Madrid, 1947.
Canestri, J.: *Morale professionale per l'avvocato,* Roma, 1939.
Carrara, G.: *Il boicottaggio,* Milán, 1924.
Connel, F. I.: *Morals in politics and professions,* Westminster (Maryl.), 1946.
Coppieters De Gibson, Ph.: *La concurrence déloyale,* Bruselas, 1936.
Coulet, P.: *La doctrine catholique du travail: salaire,* París, 1920.
— *Crise de la morale dans les affaires,* Gante, 1922.
Creusen, J.: *Quelques problèmes de morale professionnelle,* Bruselas-París, 1935.
***Fernández Serrano, A.:** *El secreto profesional de los abogados,* Madrid, 1953.
***García Figar, A.:** *Virtudes militares,* Barcelona, 1941.
***Iniesta, A.:** *Perfil moral del docente,* Barcelona, 1954.
Janssens, E.: *La bourse et la conscience,* Lovaina, 1929.
Hildebrand, D. von: *La morale profesionale cattolica,* Roma, 1935.
La morale professionale dell'insegnante, Roma, 1949.
La moralità e le professioni (Relazione della Settimana di studi), Florencia, abril 1933-1934.
Luján García, J.: *Deontología veterinaria,* Lérida, 1953.
Masino, C.: *Deontologia farmaceutica,* Roma, 1950.
Mc Allister, J. B.: *Ethics with special application to the medical and nursing profession,* Filadelfia, 1955.
Müller, A.: *La morale et la vie des affaires,* Tournai-París, 1951 (trad. esp., Bilbao, 1951).
***Muñoyerro, L.:** *Código de deontología farmacéutica,* Madrid, 1950.
— *Código de deontología médica,* Madrid, 1950.
Niebuhr, R.: *Christian realism and political problems,* Nueva York, 1953.

*Orriols, E.: *El deporte ante la luz de la verdad moral*, Vich, 1951.
Pasquariello, G.: *Questioni morali nell'avvocatura*, Roma, 1934.
— *Il notariato*, Roma, 1940.
— *La magistratura*, Roma, 1942.
— *Principi di etica nelle profesioni giuridiche*, Roma, 1943.
Payen, G.: *Déontologie medicale d'après le droit naturel* 2, Zi-ka-wei, 1935 (trad. esp., Barcelona, 1944).
***Pazzini, A.:** *El médico ante la moral*, Barcelona, 1955.
***Peiró, F.:** *Deontología médica* 5, Madrid, 1954.
***Prado, M.:** *Ética y estética del periodismo español*, Madrid, 1952.
Problemi di educazione e cultura nella Scuola Media (Cuaderno de la revista «Studium» para docentes), Roma, 1938.
Prosperini, F.: *L'ostetrica e la sua missione*, Roma, 1954.
Regatillo, E. F. - Zalba, M.: *De statibus particularibus*, Santander, 1954.
***Rodríguez Encinas, R. - Hernández, A.:** *Moral profesional y labor social de la matrona*, Madrid, 1955.
Saismans, J.: *Droit et morale. Déontologie juridique*, Brujas, 1925.
Scremin, L.: *Dizionario di morale profesionale per i medici* 5, Roma, 1954 (trad. esp., Barcelona, 1952).
Sesto Concorso Cristologico. La morale e le professioni, Roma, 1942.
«Studium»: *Quaderno dei medici*, Roma, 1933.
Tiberghien, P.: *Introduction aux morales professionelles*, París, 1955.
Vita ed esperienza didattica (2.° Cuaderno para docentes), Roma, s. d.

MEDICINA PASTORAL

Antonelli, J.: *Medicina pastoralis* 5, Roma, 1932, 4 vols.
Biot, R.: *Il corpo e l'anima*, Brescia, 1938.
Bles, H.: *Psichiatrie pastorale*, Brujas, 1936.
Boganelli, E.: *Corpo e spirito*, Roma, 1951.
Bon, H.: *Medicina e religione*, Turín, 1950.
Bonnar, A.: *Il medico cattolico*, Alba, 1953.
Cappellmann, K. - Bergmann, W.: *Pastoral-Medizin*, Paderborn, 1923 (ed. esp., Barcelona, 1913).
Eschbach, A.: *Disputationes physiologicæ-theologicæ* 3, Roma, 1913.
Fischer, M.: *Katholische Krankenseelsorge*, Friburgo de Brisgovia, 1934.
***García Bayón:** *Medicina y Moral*, Madrid, 1941
Hugon, E.: *Les maladies de la volonté, études psych., ascétiques et myst.*, París, 1924.
Kenry, J. P.: *Principles of medical ethics*, Cork, 1953.
Niedermeyer, A.: *Handbuch der speziellen Pastoral medizin*, Viena, 1949-1952.
— *Compendium der Pastoralmedizin*, Viena, 1953 (trad. esp., Barcelona, 1955).
Nuttin, G.: *Psicanalisi e personalità*, Alba, 1953.
Palmieri, V. M.: *Medicina legale canonistica*, Città di Castello - Bari, 1946.
— *Ginecologia forense*, Città di Castello - Bari, 1945.
Payen, G.: *Déontologie medicale d'après le droit naturel*, Shangai, 1935.
Pazzini, A.: *Il medico di fronte alla morale*, Brescia, 1951 (trad. esp., Barcelona).
Pende, N.: *La scienza moderna della persona umana*, Milán, 1947.
Pickett, C. R.: *Mental affliction and church Law*, Ottawa, 1952.
Pujiula, J.: *De medicina pastorali recéntiores quæstiones*, Turín, 1948.
Ruland, L.: *Grenzsfragen der Naturwissenschaften und theologie*, I, Munich, 1935.
Scremin, L.: *Dizionario di morale professionale per i medici* 5, Roma, 1954 (trad. esp., Barcelona, 1952).
Surbled, G.: *La morale dans ses rapports avec la médicine et l'hygiene* 12-13, París, 1922, 1931, 4 vols.
Van der Veldt, J. H. - Odenwald, R. P.: *Psichiatria e cattolicesimo*, Nápoles, 1954.
Varios (J. Nuttin, H. Widart, J. Vieujean, etc.): *Psychologie et pastorale* (Études de pastorale, 6), Lovaina-París, 1953.

SACRAMENTOS EN GENERAL

Amusson, H.: *Das Sakrament,* Stuttgart, 1949.
Anghileri, G.: *Vita sacramentale,* Milán, 1943.
Arcudio, P.: *De concordia Ecclesiæ occid. et orient. in septem sacramentorum administratione,* París, 1621.
Asmussen, H.: *Das Sakrament,* Stuttgart, 1949.
Baccari, R.: *La volontà nei Sacramenti,* Milán, 1941.
Billot, L.: *De Ecclesiæ Sacramentis,* I 7, Roma, 1932.
Cappello, F. M.: *Tractatus canonico-moralis de sacramentis,* I 5. *De sacramentis in genere, de baptismo, confirmatione et Eucharistia,* Turín-Roma, 1947.
Chardon, C.: *Storia dei Sacramenti,* 1835-1836, 3 vols.
Cimétier, F.: *Les sacrements,* Lyón-París, 1942.
De Meester, P.: *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino,* Roma, 1947.
Evely, L.: *L'Église et les Sacrements,* Bruselas-París, 1956.
Janssens, C.: *De valida Sacramentorum administratione,* en *Coll. mechl.,* 35 (1950), 583-585.
King, J. J.: *The administration of the Sacraments to dying non catholics,* Washington, 1924.
Lennerz, H.: *De sacramentis in genere,* Roma, 1939.
Lugo, F. de: *Tractatus de Sacramentis. Responsa moralia* (ed. J. B. Fournails, vol. VIII), París, 1868.
Michel, A.: *Sacrements,* en DTC, XIV, 486-644.
Muñoyerro, L. A.: *Moral médica en los Sacramentos de la Iglesia,* Madrid, 1951.
Murphy, G. L.: *Delinquences and penalties in the administration and reception of the Sacraments,* Washington, 1923.
Palazzini, P.: *Sacramenti,* en EC, X, 1578-1584.
— *Laici e ministero sacramentale,* en *Tabor,* 6 (1952), 535-544.
Pío XII, S. P.: *Esortazione ai parroci e quaresimalisti di Roma,* en *La civ. catt.,* 96 (1945), I, 320-325.
Piolanti, A.: *De sacramentis,* Turín, 1947.
Pourrat, P.: *La theologia sacramentaire,* París, 1910.
Probst, F.: *Sakramente und Sacramentalien,* Tubinga, 1872.
Rambaldi, G.: *L'oggetto dell'intenzione sacramentale,* Roma, 1944.
Regatillo, E. F.: *Ius sacramentale,* Santander, 1949.
Roguet, A. M.: *Les Sacrements,* París, 1945.
***Rojo del Pozo, A.:** *Los Sacramentos y su liturgia,* Madrid, 1946.
Romani, S.: *De sacramentis, histoire et liturgie,* París, 1931.
Rosati, M.: *La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica,* Tolentino, 1951.
Sasse, G. B.: *Institutiones theologicæ de sacramentis Ecclesiæ,* Friburgo, 1897.
Schoelling, G.: *Les Sacrements,* Mulhouse-Tournai, 1938.
Simonin, H. - Meerseman, G.: *De sacramentorum efficientia apud theologos O. P.,* Roma, 1936.
Sullivan, E. H.: *Proof of the reception of the Sacraments,* Washington, 1944.
Thomas, J.: *Sacrements et vie chrétienne,* en *Rev. dioc. de Tournai,* 4 (1949), 43-50.
Villien, A.: *Les sacrements: histoire et liturgie.* París, 1931.

BAUTISMO

Benoit, A.: *Le baptême chrétien au second siècle. La theologie des Pères,* París, 1953.
Bowen, I.: *Baptism of the infant and fetus; an outline for the use of doctors and nurses* 4, Dubuque, 1939.
Conway, W. I.: *The time and place of baptism,* Washington, 1954.
Corblet, I.: *Histoire dogmatique, liturgique et archeologique du sacrement du baptême,* París, 1851-1882.
Cuttaz, F.: *Les effets du baptême,* París, 1934.
D'Ales, A.: *Baptême et confirmation,* París, 1928.
De Smet, A.: *Tractatus dogmatico-moralis de Sacramentis in genere, baptismo et confirmatione* 2, Brujas, 1925.

Fournier, J.: *Le baptême,* en *Nouv. rev. théol.,* 47 (1920), 197-208.
Goodwine, I.: *The reception of converts,* Washington, 1944.
Keaney, R. I.: *Sponsor of baptism according to the Code of canon law,* Washington, 1925.
Kenrich, F.: *Treatise of baptism,* Baltimore, 1852.
Laucrenon, E.: *Petit traité du baptême,* París, 1925.
Lennerz, M.: *De sacramento baptismi,* Roma, 1942.
Mc Allister, I.: *Emergency baptism,* Milwaukee, 1945.
Merkelbach, B. H.: *Quæstiones de embryologia et de administratione baptismatis,* Lieja, 1925.
***Montánchez:** *Sacramentos en general. Bautismo y confirmación,* Madrid, 1953.
O'Rourke, I.: *Parish register,* Washington, 1934.
Rabau, J.: *De baptismo sacramento fidei secundum libros liturgicos,* en *Collat. mechl.,* 22 (1952), 642 ss.
Risi, F.: *De baptismo parvulorum in primitiva ecclesia,* Roma, 1870.
Torquebiau, P.: *Baptême en occident,* en DDC, III, 110-174.
Waldron, J. F.: *The minister of baptism,* Washington, 1942 (1).

CONFIRMACIÓN

Alvarez-Menéndez, P. S.: *De extraordinario confirmationis ministro,* en *Angelicum,* 24 (1947), 168-194.
Anciaux, P.: *De confirmationis effectibus,* en *Collat. mechl.,* 40 (1955), 324-326.
Bennington, J. C.: *The recipient of confirmation,* Washington, 1952.
Blunt: *Confirmation, its history and meaning,* Londres, 1889.
Bouyer, L.: *La signification de la confirmation,* en *Vie spirit.,* 29 (1945), 162 ss.
Cappello, F. M.: *Nonnullæ quæstiones de confirmatione et prima communione,* en *Per. de re mor. can. liturg.,* 16 (1927), 120*-136*.
Coleman, I. I.: *The minister of Confirmation,* Washington, 1941.
Coppens, I.: *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Église ancienne,* París, 1925.
Cuttaz, F.: *Notre Pentecôte, la grâce du chrétien militant,* París, 1925.
De Isasi y Gondra, F.: *Theologia moralis. Tractatus... de confirmationis sacramento,* Barcelona, 1930.
De Mesmaecker, H.: *De characteris confirmationis effectibus et natura,* en *Coll. mechl.,* 32 (1947), 675 ss.
Dens, F.: *Tractatus de Sacramentis in genere et de Sacramentis baptismatis et confirmationis in specie,* Malinas, 1860.
Doelger, F. Z.: *Das Sakrament des Firmung historich-dogmatisch dargestellt,* Viena, 1906.
Fournier, J.: *La confirmation,* en *Nouv. rev. théol.,* 47 (1920), 453-463.
Gougnard, A.: *De necessitate confirmationis,* en *Collect. mechlin.,* 16 (1927), 227-235.
Hall, A. C.: *Confirmation,* Londres, 1912.
Hermann, R.: *Confirmation dans l'église occidentale,* en DDC, IV, 75-128.
Jannsens, L.: *La confirmation,* Lilla, 1888.
Kenrick, F. P.: *Baptism: also a treatise on confirmation,* Baltimore, 1852.
Kevin O'Doherty, M.: *The scolastic teaching on the Sacrament of confirmation,* Washington, 1949.
Lennerz, H.: *De sacramento confirmationis,* Roma, 1945.
Maroto, Ph.: *De ætate confirmandorum,* en *Apollinaris,* 4 (1931), 372-377.
Mostaza Rodríguez, A.: *El problema del ministro extraordinario de la confirmación,* Salamanca, 1952.
O'Dwyer, M.: *Confirmation. A study in the development of sacramental theology,* Nueva York, 1915.
Onclin, W.: *L'administration du sacrement de la confirmation en cas de danger de mort,* en *Eph. theol. lov.,* 25 (1949), 332-355.
Pistoni, I.: *De confirmatione a ministro extraordinario,* Ciudad del Vaticano, 1947.

(1) Cfr. además los tratados de derecho canónico en los comentarios a los cáns. 801-869.

Souarn, R.: *De presbytero orientali confirmationis ministro*, en *Ius pont.*, 11 (1931), 133-143.
Umberg, I. B.: *Die Schriftlehre von Sakrament der Firmung*, Friburgo de Brisgovia, 1920.
Weisweiler, H.: *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, en *Scholastik*, 3 (1933), 481-523.
Woywod, S.: *The legislation of the code on confirmation*, en *The homil. and pastor. rev.*, 21 (1920-1921), 105-114. (1)

EUCARISTÍA

Alastruey, G.: *Tratado de la Sma. Eucaristía*, Madrid, 1952.
Anglin, F. T.: *The eucaristic fast*, Washington, 1941.
Angulo, L.: *Legislación de la Iglesia sobre la intención en la aplicación de la Santa Misa*, Washington, 1931.
Barbero, G.: *La dottrina eucaristica negli scritti di papa Innocenzo III*, Roma, 1953.
Baumann, T.: *El misterio de Cristo en el Sacrificio de la Misa*, Madrid, 1946.
Benedictus XIV: *De sacrosancto Missæ sacrificio* (Opera omnia, VIII), Prato, 1843.
Bernardi, V.: *De sacrificio Missæ*, Treviso, 1934.
Bettinelli, P.: *Le sacrifice*, París, 1946.
Brillant, M.: *Eucharistie*, Encyclopedie populaire sur l'Eucharistie, París, 1947 (trad. española, Bilbao, 1953).
Brinkthrine, J.: *Das Opfer der Eucharistie*, Paderborn, 1938.
Buathier, F. M.: *Le sacrifice dans le dogme cathol. et dans la vie chrétienne*, París, 1931.
Busch, B.: *De initiatione christiana sec. doctrinam S. Augustini*, Roma, 1939.
Cahill, D. R.: *The custody of the Holy Eucharist*, Washington, 1950.
Chollet, J. A.: *La doctrine eucharistique chez les scolastiques*, París, 1905.
Clinton, C.: *The paschal Precept*, Washington, 1932.
Coghlan, D.: *De SS. Eucharistia*, Dublín, 1913.
D'Ales, A.: *De Eucharistia*, París, 1929.
De la Taille, M.: *Mysterium fidei*, París, 1931.
De Lugo, I.: *Tractatus de ven. Eucharistiæ sacramento*, en *Migne, Cursus theol. complet.*, XXIII, París, 1863.
Deman, Th.: *La spiritualité de la Messe*, París, 1946.
Denis, N. M. - Boulet, R.: *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*, París, 1953.
De Puniet, J.: *The Mass, its origin and history*, Londres, 1931.
Donnellan, Th. A.: *The obligation of the Missa pro populo*, Washington, 1946.
Doronzo, E.: *De Eucharistia*, Milwaukee, 1947-1948.
Durieux, P.: *L'Eucharistie. Memento canonique et pratique*, París, 1925.
***Fernández Regatillo, E.:** *El ayuno eucarístico*, Santander, 1954.
Filograssi, J.: *De SS. Eucharistia*, Roma, 1967.
Franzelin, I. B. (Card.): *De Eucharistia*, cura et studio I. Filograssi, Roma, 1932.
Garrigou-Lagrange, R.: *De Eucharistia*, Turín, 1943.
Gasparri, P. (Card.): *De Eucharistia*, París, 1897, 2 vols.
Gaudel, A.: *Sacrifice*, en DTC, XIV, 661-692.
Geiselmann, J.: *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926.
Gerber, J. B.: *La S. Eucharistie. Le Sacrement et le Sacrifice*, París, 1925.
Golley, J.: *Time and place for the celebration of Mass*, Washington, 1948.
*Gomá, Card. J.: *La Eucaristía y la vida cristiana*, Barcelona, 1940.
Gutberlet, C.: *Das hl. Sakrament des Altars*, Ratisbona, 1919.
Henry, J. A.: *The Mass and Holy Communion: Interritual Law*, Washington, 1946.
Holbock, C.: *Die Bination*, Roma, 1941.
***Jungmann, A.:** *El Sacrificio de la Misa*, Madrid, 1953.
Keller, G. F.: *Mass stipends*, Washington, 1925.
Kostler, L.: *De custodia sanctissimæ Eucharistiæ*, Roma, 1940.

(1) Cfr. además los tratados de derecho canónico en los comentarios a los cáns. 780-800.

Lépicier, J. (Card.): *De Eucharistia*, Roma, 1932, 2 vols.
Lombardi E.: *De pastorum obligatione applicandi Missam pro populo*, Roma, 1940.
Many, S.: *De SS. Eucharistiæ Sacramento*, París, 1904.
— *Prælectiones de Missa*, París, 1903.
Miller, N. Th.: *Founded Masses according to the Code of canon law*, Washington, 1946.
Onclin, W.: *La nouvelle législation sur le jeune eucharistique*, en *Ephémérides théol. lovanienses*, 29 (1953), 77-94.
Piolanti, A.: *Il mistero eucaristico*, Florencia, 1955.
Rauschen, G.: *L'Eucaristia e la penitenza nei primi secoli*, Florencia, 1909.
Righetti, M.: *Storia liturgica: L'Eucharistia*, Milán, 1949.
Romita, F.: *De Missarum satisfactione et reductione*, Roma, 1952.
Sartori, G.: *Le concezioni sacramentali del Sacrificio della Messa*, Bassano del Grappa, 1947.
Spiazzi; *L'Eucaristia nella vita cristiana*, Alba, 1952.
Stadler, I. N.: *Frequent Holy Communion*, Washington, 1947.
Suárez, F.: *Commentarii et disp. in III S. Theol.*, Venetiis, 1599 (t. III, *De Eucharistia*).
Thomas, J.: *La Messe et ses parties principales*, en *Rev. dioc. de Tournai*, 1 (1946), 411-415.
Tomás de Mendijur: *La Comunión del Sábado Santo*, Roma, 1947.
Van Hove, A.: *Tractatus de SSma. Eucharistia*, Malinas, 1940.
Varalta, Z.: *Natura giuridica del rapporto di offerta e accettazione dello «stipendium Missæ»*, Roma, 1942.
Verhamme, A.: *De verbis essentialibus consecrationis*, en *Collationes brugenses*, 42 (1946), 22-62.
Vitoria, J.: *El pan y el vino eucarístico*, Bilbao, 1944.
Volpi, I.: *Comunione e salvezza in S. Agostino*, Roma, 1954.
Walter, E.: *La Eucaristía sacramento de la comunidad*, Barcelona, 1953.

PENITENCIA

Allers, R.: *Autour d'une psychologie de la confession*, en *Étud. Carmel.*, 1949.
Amann - Michel - Jugie: *Pénitence*, en DTC, XII, 722-1138.
Anciaux, P.: *La théologie du Sacrament de la pénitence au XII siècle*, Lovaina, 1949.
Bardy, G.: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, París, 1949.
Battifol, P.: *Les origines de la pénitence* 6, París, 1920.
Benaglio, G.: *Dell'attrizione quasi materia e parte del Sacramento della penitenza secondo la dottrina del Concilio di Trento*, Milán, 1948.
Blic, J. de: *Sur l'attrition suffisante*, Lilla, 1945.
Bouillard, H.: *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin*, París, 1944.
Boutin, L. N.: *La pénitence, le plus humain des sacrements*, Ottawa, 1950.
Boyer, C.: *De pœnitentia et extrema unctione*, Roma, 1942.
Bride, A.: *Censures (peines)*, en DDC, III, 169-233.
Cambier, O. F.: *De divina institutione confessionis sacramentalis*, Lovaina, 1884.
Camillari, M.: *Confessori educatori*, Catania, 1953.
Cappello, F. M.: *De sacramentis*. II. *De pœnitentia*, Turín-Roma, 1944.
Carpino, F.: *Il reditus peccatorum*, Roma, 1937.
Charles, O.: *Doctrine et pastorale du Sacrement de Pénitence*, en *Nouv. rev. théol.*, 75 (1953), 449-470.
Charrière, F.: *Ego te absolvo. Reflexions... a l'usage du clergé*, Mulhouse, 1938.
Chrétien, P.: *Tractatus de pœnitentia* 2, Metz, 1935.
D'Alès, A.: *La théologie de Tertullien*, París, 1905.
— *L'édit de Calliste*, París, 1914.
— *De sacramento pœnitentiæ*, París, 1936.
De Lugo, I.: *Disputationes scholasticæ et morales de virtute et sacramento pœnitentiæ*, Lyón, 1666.
De San, L.: *Tractatus de pœnitentiæ*, Brujas, 1900.
Doronzo, F.: *De Pœnitentia*, Milwaukee, 1952.
Fabri, F.: *La confessione dei peccati nel cristianesimo*, Asís, 1947.

Fazzolaro, F.: *The place for the hearing of confessions*, Washington, 1950.
Galtier, P.: *Le péché et la pénitence*, París, 1929.
— *De pœnitentia* 2, París, 1931.
— *L'Église et la remision des péchés aux premiers siècles*, París, 1932.
Garrigou Lagrange, R.: *La seconde conversion et les trois voies*, París, 1951.
Gennaro, A.: *Penitenza*, en EC, IV, 232-236.
González Rivas, S.: *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Salamanca, 1950.
Gognard, A.: *Tractatus de pœnitentia*, Malinas, 1939.
Graeff, R.: *Das Sakrament der göttliche Barmherzlichkeit*, Ratisbona, 1950.
Grandclaudon, M.: *Comes confessarii. Recueil d'avis aux pénitents*, Mulhouse-Tournai, 1935.
Grazioli, A.: *La pratica dei confessori*, Colle D. Bosco-Asti, 1946.
Hahn, I.: *Das forum internum*, Wurzburgo, 1941.
Hartmann, P.: *Le sens plénier de la réparation du péché*, Lovaina, 1955.
Henricus Ab Hoszufalû: *De obligatione confitendi et communicandi apud theologos et canonistas inde a Gratiano et Petro Lombardo usque ad Concilium Lateranense IV* (1215). *Studium iuridico-historicum*, extr. de Estudios Franciscanos, vol. 47 (1935), 394-456. Barcelona-Sarriá, 1935.
Heuschen, I.: *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma, 1944.
Heylen, V.: *De pœnitentia* 8, Malinas, 1946.
Honoré, L.: *Le secret de la confesion*, Brujas, 1924.
Horvath, A. M.: *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*, Friburgo (Suiza), 1943.
Hugueny, E.: *La pénitence*, París, 1931.
Jombart, E.: *Confesseur, Confession, Confessional*, en DDC, IV, 11-46; 46-64; 64-66.
Kelly, I. P.: *The jurisdiction of the simple confessor*, Washington, 1927.
Kelly, G.: *The good confessor*, Dublin, 1952.
Kultehback, V.: *The sacred Penitentiaria and its relations to faculties of Ordinaries...*, Washington, 1918.
L'Église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence, Nancy, 1952.
Lugo, I.: *Disputationes scholasticœ et morales de virtute et sacramento pœnitentiœ*, Lyón, 1666.
Manning, E.: *La confessione*, Roma, 1944.
Mauriac, F. - D'Ors, E., etc.: *L'homme et le péché*, París, 1938.
Mc Cartney, M. A.: *Faculties of regular confessor*, Washington, 1949.
Mc Cormick, R. E.: *Confessor of religious*, Washington, 1926.
Mc Neil, I. T. - Gamer, H. M., *Medieval Handbooks of penance* (Record of civilization, n.° XXIX), Nueva York, 1938.
Mellet, M.: *La pénitence, sacrement de l'amitié*, Lyón, 1944.
Merkelbach, B. H.: *Quœstiones de variis pœnitentium categoriis... de partibus pœnitentiœ... de variis peccatis...*, Lieja, 1927-1935.
Moriarty, G. E.: *The extraordinary absolution from censures*, Washington, 1938.
O'Brien, C.: *Perfect contrition*, Dublin, 1952.
Odoardi, G.: *La dottrina della penitenza in S. Ambrosio*, Roma, 1941.
Palmieri, D.: *Tractatus de pœnitentia*, Prato, 1896.
Perinelle, F.: *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après St. Thomas*, Kain, 1927.
Poschmann, B.: *Die abendlandische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Munich, 1928.
— *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, 1930.
— *Pœnitentia secunda*, Bonn, 1940.
Rus, G.: *De munere sacramenti pœnitentiœ in œdificando corpore Christi mystico*, — Roma, 1944.
Salvador, A.: *Iurisdictionis suppletio ab Ecclesia in errore communi*, Manila, 1939.
Sisinio da Romallo: *Il ministero della confessione nei primordi dell'Ordine francescano in relazione ai diritti parrocchiali*, Milán, 1949.
Spitzig, I. A.: *Sacramental penance in the twelfth and thirteenth centuries*, Washington, 1948.
Tamburelli, G.: *La pratica della confessione*, Turín, 1945.

Teetaert, A.: *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VII jusqu'au XIV siècle*, París, 1926.
Tixeront, I.: *Le sacrement de la pénitence dans l'antiquité chrêtienne*, París, 1914.
Tomás de Aq. (Sto.): *De forma absolutionis*, ed. crítica P. Castagnoli, Piacenza, 1933.
Trombetta, A.: *Il valore dell'assoluzione sacramentale nei teologi scolastici*, Roma, 1942.
Vacandard, E.: *La confessione sacramentale nella Chiesa primitiva*, Roma.
Valentin-Breton, P.: *La confession fréquente: histoire, valeur pratique*, París, 1945.
Von Acker, B.: *Die Beichte, das Sakrament der vorsöhnung des Friedens*, Paderborn, 1938.
Vooght, P. de: *La théologie de la pénitence*, Brujas, 1949.
Watkires, O.: *A history of penance*, Londres, 1920 (acatól.).
Wilches, F. A.: *De errore communi in iure romano et canonico*, Roma, 1940.
Wilson, A.: *Pardon and Peace*, Nueva York, 1947 (1).

EXTREMAUNCIÓN

Bord, I. B.: *L'extrême onction d'après l'epître de Saint Jacques* (V, 14-15) *examinée dans la Tradition*, Brujas, 1923.
Boyer, C.: *Tractatus de sacramento Pœnitentiæ et de extrema unctione*, Roma, 1942.
Brzana, J. St.: *Remains of sin and extreme unction according to theologians after Trent*, Roma, 1953.
Cappello, F. M.: *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*. III. *De extrema unctione*, Turín-Roma, 1942.
Cuttaz, J.: *Remède divin pour les chrétiens malades*, Tournai, 1950.
Chaine, J.: *L'epître de St. Jacques*, París, 1927.
Chavasse A.: *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III au XII siècle*, Lyón, 1942.
De Guilbert, J.: *Extrême onction*, en DAFC, I, 1868-1872.
Gerster a Zeil, Th.: *Sacramentum extremæ unctionis. Tractatus theologicus*, Turín, 1936.
Godefroy, L.: *Extrême onction*, en DTC, V, 1986-2014.
Gougnard, A.: *Tractatus de extrema unctione*, Malinas, 1938.
Hanley, P.: *Treatise on the sacrament of extreme unction*, Nueva York, 1907.
Iorio, D.: *La sacra unzione degli infermi*, Roma, 1935.
Kern, J.: *De sacramento extremæ unctionis*, Ratisbona, 1907.
Kilker, A. I.: *Extreme unction*, Washington, 1926.
Kryger, H. S.: *The doctrine of the effects of extreme unction...*, Washington, 1949.
Piolanti, A.: *Estrema unzione*, en EC, V, 653-658.
Quinn, A.: *Some aspects of the dogma of extreme unction*, Dublín, 1920.
Schmitz, I.: *De effectibus Sacramenti extremæ unctionis*, Friburgo, 1893.
Spacil, Th.: *Doctrina theologiæ Orientis separati de sacra infirmorum unctione*, Roma, 1931.
Theologia Mechliniensis. Tractatus de sacramento extremæ unctionis, Malinas, 1916 (2).
Van Loock: *De effectibus Sacramenti extremæ unctionis*, en *Collectanea mechliniensia*, 38 (1951), 603-607.
Veisweiler, H.: *Das Sakrament der letzen Oelung in den systematischen Werken der Frühscholastik*, en *Scholastik*, 7 (1932), 321 ss., 524 ss.
Villien, A.: *L'extrême onction*, en *Rev. du clergé français*, 70 (1912), 640-667.
Werhamme, A.: *De effectibus Sacramenti extremæ unctionis*, en *Collationes brugenses*, 46 (1950), 1000-107.

ORDEN SAGRADO

Agatangelo da Langasco: *De institutione clericorum in disciplinis inferioribus*, Roma, 1936.
Baudinhon, G.: *Le propre Evêque de l'ordination*, en *Canoniste contemporain*, 41 (1918), 290-313.

(1) Cfr. además los tratados de derecho canónico en los comentarios a los cáns. 870-936.
(2) Cfr. además los tratados de derecho canónico en los comentarios a los cáns. 937-947.

Bevilacqua, A.: *De episcopi seu Ordinarii ex novo Codice iuribus et obligationibus*, Roma, 1921.
Bondini, M.: *De incardinatione et excardinatione clericorum*, en *Jus pontificium*, 9 (1929), 205-213; 10 (1930), 33-47.
Bonetti, I.: *Il potere di ordine extrasacramentale e la sua importanza nella teologia di S. Tommaso*, en *Divus Thomas Pl.*, 51 (1948), 136 ss.
Brunini, J. B.: *The clerical obligations of canons 139 and 142*, Washington, 1937.
Cappello, F. M.: *De Sacramentis*, IV. *De ordine*, Turín-Roma, 1947.
Colson, J.: *Les functions ecclésiales aux deux premiers siècles*, D. B., 1956.
Costello, I. M.: *Domicile and quasi domicile*, Washington, 1930.
D'Avack, P. A.: *L'impedimento dell'ordine sacro del diritto matrimoniale canonico*, en *Archivio di diritto ecclesiastico*, 3 (1941), 13-30; 4 (1942), 157-174.
Dlouhy, M. J.: *The ordination of exempt religious*, Washington, 1930.
Donovan, J.: *The clerical obligation of canons 138 and 140*, Washington, 1937.
Fenton, J. Cl.: *The concept of diocesan priesthood*, Milwaukee, 1951.
Gasparri, P. (Card.): *Tractatus canonicus de s. ordinatione*, París-Lyón, 1894, 2 vols.
Gillet, P.: *De loco originis*, en *Collect. mechliniensia*, 23 (1934), 430-437.
— *De domicilio clericorum et religiosorum*, ibíd., 27 (1938), 390-393.
Jubany Arnau, N.: *El voto de castidad en la ordenación sagrada. Estudio histórico-canónico*, Barcelona, 1952.
Landucci, P.: *La sacra vocazione*, Roma, 1955.
Mahoney, E. J.: *Tonsure and incardination*, en *The american ecclesiastical review*, 82 (1930), 394-406.
Many, S.: *De Sacra ordinatione*, París, 1904.
Moeder, I. M.: *The proper Bishop for ordination and dimissorial letter*, Washington, 1935.
Pellicoia, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai sacri ordini nella Roma del sec. XVI*, Roma, 1946.
Poncin, J.: *Nature et signification du sacrement d'ordre*, en *Coll. mechl.*, 40 (1955), 397-406.
Quinn, J.: *Documents required for the reception of orders*, Washington, 1948.
Reiss, I. C.: *The time and place of sacred ordination...*, Washington, 1953.
Sallagher, Th. R.: *The examination of the qualities of the ordinand*, Washington, 1944.
Sánchez Aliseda, C.: *La doctrina de la Iglesia sobre seminarios del Concilio de Trento hasta nuestros días*, Granada, 1942.
Sweeney, F. P.: *The reduction of clerics to the lay state*, Washington, 1945.
Tinelli, F.: *Dottrina sul sacerdozio*, Roma, 1935.
Van Rossum, G. M.: *De essentia sacramenti ordinis*, Friburgo, 1914.
Vermeersch, A.: *Juridica conditio ejus qui ab episcopo non proprio primam tonsuram recepit*, en *Periodica de re can. mor. lit.*, 15 (1926), 115-117.
— *De ordinatione pro alia dioecesi*, ibíd., 21 (1932), 236-237.
— *De episcopo proprio ordinationis*, ibíd., 25 (1935), 39-41.
Vindex: *De domicilio et quasi domicilio eorumque effectus in Codice iuris canonici*, en *Jus pontificium*, 6 (1926), 34-35; 112-126; 154-158. (1)

MATRIMONIO

Abellán, P. M.: *El fin y la significación sacramental del matrimonio*, Granada, 1939.
Adam, C.: *La dignità sacramentale del matrimonio*, Milán, 1935.
Alford, C. B.: *Jus matrim. in Statibus Foed. Am. Sept. cum jure can. comparatum*, Roma, 1938.
•**Alonso Antimio, A.:** *Amor conyugal y divorcio*, Granada, 1954.
— *¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble?*, Madrid, 1952.
•**Amo, L. del:** *La defensa del vínculo*, Madrid, 1953.
— *Los matrimonios civiles durante la República*, Madrid, 1955.

(1) Cfr. además los tratados de derecho canónico en los comentarios a los cáns. 948-1011.

Arquer, De: *Decreto matrimonial*, Barcelona, 1949.
Ayrhinac - Lydon: *Marriage legislation on the new Code of canon law* 2, Nueva York, 1935.
Baccari, R.: *L'efficacia civile del matrimonio canonico*, Roma, 1947.
Ballerini, G.: *Matrimonio e divorzio*, Milán, 1920.
Ballini, A. L.: *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal I° sec. all'età giustinianea*, Milán, 1939.
Bartocoetti, V.: *De causis matrimonialibus* (III. Comm. in Judicia eccles.), Roma, 1951.
Beck, B.: *De cautionibus sincere præstandis in matrimoniis in quibus obstat impedimientum mixtæ religionis aut disparitatis cultus*, Roma, 1956.
Bertola, A.: *Il matrimonio religioso*, Turín, 1946.
Berton, P.: *La conception de la nullité de mariage en droit civil français et en droit canonique moderne*, París, 1938.
Berutti, P. C.: *Il matrimonio*, Milán, 1947.
Bo, G.: *Il matrimonio per procura*, Padua, 1934.
Boggiano Picó, A.: *Il matrimonio nel diritto canonico*, Turín, 1936.
Boissard, E.: *Questions théologiques sur le mariage*, París, 1948.
Bosohi, A.: *Nuove questioni matrimoniali* 2, Turín, 1953.
Bova, P.: *Matrimonio concordatario e sue controversie*, Milano, 1943.
Brandileone, F.: *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milán, 1906.
Brunelli, G.: *Divorzio e nullità di matrimonio negli Stati d'Europa*, Milán, 1937.
Buonacore, G.: *Il Sacramento del matrimonio nel diritto canonico*, Roma, 1931.
Cappello, F.: *De sacramentis. V. De matrimonio*, Turín-Roma, 1931.
Carnely, P. W.: *The purposes of christian marriage*, Washington, 1950.
Carrozzi, G.: *La famiglia nel pensiero di Pio XII*, Milán, 1952.
Castelli, P.: *Il fidanzamento*, Milán, 1955.
**Causas matrimoniales (Las)*, IV semana de Derecho canónico, Madrid, 1953.
Cavigioli, G.: *Guida allo studio canonico-morale del trattato «de matrimonio»*, Turín, 1950.
Ceriani, G.: *La teologia della famiglia*, Milán, 1950.
Chelodi, J. - Ciprotti, P.: *Ius matrimoniale*, Vicenza, 1942.
Chrétien, P.: *Prælectiones de matrimonio*, Metz, 1937.
Christian, A.: *Ce sacrement est grand*, París, 1946.
Colombo, C.: *Per una spiritualità della vita famigliare*, en *La scuola cattolica*, 79 (1951), 374-384, con nota bibliográfica, p. 385-388.
Dauvillier, J.: *Le mariage dans le droit canonique de l'Église depuis le Décret de Gratien* (1140), *jusqu'à la mort de Clement V* (1314), París, 1934.
Dauvillier, J. - De Clercq, C.: *Le mariage en droit canonique oriental*, París, 1936.
D'Avack, P.: *La base giuridica del nuovo diritto concordatario vigente in Italia*, Roma, 1932.
De Bernardis, L. M.: *Il matrimonio di coscienza*, Brescia, 1935.
De Smet, A.: *De sponsalibus et matrimonio* 2, Brujas, 1927.
Del Giudice, V.: *Il matrimonio nel diritto canonico e nel diritto concordatario italiano*, Milán, 1946.
Del Mazza, V.: *La famiglia nel pensiero di Pio XII*, Alba, 1952.
Doedwell, E. J.: *The time and place for the celebration of marriage*, Washington, 1942.
Dossetti, I.: *La violenza nel matrimonio en diritto canonico*, Milán, 1943.
Echeverría, L.: *El matrimonio en el derecho canónico particular posterior al Código*, Vitoria, 1955.
Esmein, A. - Genestal, R. - Dauvillier, I.: *Le mariage en droit canonique*, París, 1929-1934, 2 vols.
Familia Cristiana (La) (Semanas sociales de Italia, XIII ses., Génova, 1926) 2, Milán, 1931.
Favilla, P.: *La famiglia*, Roma, 1948.
***Ferreres, J. B.:** *Impedimento de clandestinidad*, Madrid, 1903.
— *Los esponsales y el matrimonio*, Madrid, 1927.
Feye, J.: *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, Lovaina, 1885.
Fischer, J.: *Ehe und Jungfraulichkeit im Neuen Testament*, Münster, 1919.
Fourneret, P.: *Le mariage chrétien*, París, 1921.

Freisen, J.: *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum verfall der Grossenliteratur,* Paderborn, 1893.
***Fuenmayor Champín, A.:** *La inscripción del matrimonio canónico en el Registro civil,* Madrid, 1955.
***García Barberena, T.:** *Matrimonios mixtos,* Madrid, 1955.
***García Cantero, G.:** *Matrimonio civil de acatólicos,* Madrid, 1955.
Gasparri, P. (Card.): *Tractatus canonicus de matrimonio* 2, Roma, 1932, 2 vols.
Georg, I. E.: *Agenesi e fecondità nel matrimonio,* Turín, 1948.
Giacchi, O.: *Il consenso nel matrimonio canonico,* Milán, 1950.
Gibbons, M. L.: *Domicile of wife inlawfully separated from her husband,* Washington, 1947.
Gillmann, Fr.: *Zur christlicher Ehelehre,* Maguncia, 1936.
Godefroy, L. - Le Bras, G.: *Mariage,* en DTC, IX, 2045-2051, 2123-2313.
***Gomá Tomás, Card. I.:** *El matrimonio,* Barcelona, 1941.
Gómez Luna, N.: *Quod Deus coniunxit,* o los albores de la fidelidad en el amor humano, Cucuta, 1949.
***Gómez Morán, L.:** *Teoría de los impedimentos para el matrimonio,* Madrid, 1945.
Gougnard, A.: *Tractatus de matrimonio* 8, Malinas, 1937.
Grzymala, E.: *Ratio sacra in matrimonio canonico et civili,* Roma, 1935.
Herrera, A.: *La doctrina canónico-legal del contrato esponsalicio en la legislación y jurisprudencia postridentinas,* Roma, 1942.
Heylen, V.: *Tractatus de matrimonio* 9, Malinas, 1945.
Jemolo, A. C.: *Il matrimonio nel diritto canonico,* Milán, 1941.
***Jiménez Fernández, M.:** *La institución matrimonial según el Derecho de la Iglesia Católica,* Madrid, 1943.
Jombart, E.: *Le mariage,* París, 1925.
Jong (De), M.: *De matrimonii essentia, definitione et indissolubilitate intrinseca...,* Roma, 1949.
Joyce, G. H.: *Matrimonio cristiano. Studio storico dottrinale,* Alba, 1954.
Kienitz, E. von: *Die christliche Ehe. Eine Darstellung des Eherechts und Ehemoral der kath. Kirch.,* Francfurt, 1938.
***Lamadrid, R. S.:** *El matrimonio cristiano,* Madrid, 1944.
Lanza, A.: *De fine primario matrimonii,* Roma, 1941.
Lavaud, B.: *Le monde moderne et le mariage chrétien,* París, 1935.
Leclercq, G.: *Mariage chrétien,* París, 1947 (Amore e matrimonio, Turín, 1952).
Leite, A.: *Competencia da Igreja e do Estado sobre o matrimonio,* Oporto, 1946.
Le Picard, R.: *Divorce et bien public. Peut-il être permis de demander le divorce? Que faire contre le divorce?,* París, 1946.
Libois, L. - Adam, M.: *Le droit familial,* Thuillies, 1937.
Liggeri, P.: *Problemi di vita matrimoniale,* Milán, 1954.
Linder, D.: *Der Usus matrimonii,* Munich, 1929.
Lo Monaco Aprile, A.: *La famiglia nella storia della civiltà,* Alba, 1945.
Lortal, R.: *Morale sociale familiale. I. Matrimoniale et conjugale,* Aviñón, 1946.
Magnin, E.: *Le procès en nullité de mariage dans l'Église catholique,* París, 1929.
***Mans Puigarnau, J.:** *Legislación, jurisprudencia y formularios sobre el matrimonio canónico,* Barcelona, 1951-1952, 3 vols.
— *El matrimonio condicional ante el Derecho canónico,* Barcelona, 1955.
— *El consentimiento matrimonial,* Barcelona, 1956.
Mayaud, J. B. M.: *Indissolubilité du mariage...,* Estrasburgo-París, 1952.
Melata, B.: *De potestate qua matrimonium regitur et de iure matrimoniali civili apud præcipuas nationes,* Roma, 1903.
Miceli, I.: *Le dispense matrimoniali,* Roma, 1941.
***Montero Gutiérrez, E.:** *Disolución y nulidad en el matrimonio canónico,* Deusto, 1955.
— *El matrimonio y las causas matrimoniales,* Madrid, 1930.
— *¿Puede disolverse el matrimonio canónico?,* Madrid, 1954.
O'Connel, G.: *De intima natura assistentiæ matrimonialis,* Roma, 1940.
Oddo Baglioni, A.: *Il matrimonio condizionato,* Padua, 1938.

Palazzini, P.: *Matrimonio,* III. *Seconde nozze.* IV. *Matrimonio di coscienza,* en EC. VIII, 455-459.
— *Indissolubilità del matrimonio,* Roma, 1952.
Palmieri, D.: *Tractatus de matrimonio christiano,* Roma, 1880.
Payen, G.: *De matrimonio in missionibus ac potissimum in Sinis: tractatus practicus* 2, Zi-Ka-wei, 1936, 2 vols.
Perrone, J.: *De matrimonio christiano,* Roma, 1850.
Petermann, H.: *Matrimonio e fecondità,* Bellinzona, 1937.
Piola, A.: *La competenza giurisdizionale ecclesiastica sul matrimonio e i suoi effetti civili,* Padua, 1938.
***Quintana Reynes, L.:** *Derecho matrimonial y familiar del Estado Español,* Barcelona, 1945.
— *Las causas de separación matrimonial y su tramitación,* Barcelona, 1947.
Ravà, A.: *Il matrimonio secondo il nuovo ordinamento italiano,* Padua, 1929.
Rebuttati, C.: *Del consenso matrimoniale,* Milán, 1933.
Roberts, I. B.: *The bans of marriage,* Washington, 1931.
Rocholl, M.: *Le mariage vie consacrée,* Thuillies, 1937.
Rosset, M. P.: *De sacramento matrimonii,* París, 1895-1896.
Rossi, G.: *La celebrazione del matrimonio in Italia dopo il Concordato,* Turín, 1934.
Rouast, A.: *La famille,* Paris, 1926.
Salmon, G. M.: *De matrimonii sacramento tractatus pastoralis,* Lieja, 1930.
Salvioli, G.: *La giurisdizione matrimoniale e la giurisdizione della Chiesa in Italia prima del mille,* Módena, 1884.
— *La benedizione nuziale fino al Concilio di Trento,* Bolonia, 1894.
Sánchez, T.: *Disputationes de s. matrimonii sacramento,* Amberes, 1620, 3 vols.
***Sancho Rebullida, F. de A.:** *Las formalidades civiles en el matrimonio canónico,* Madrid, 1953.
Schaeffer, T.: *Das Eherecht nachdem Codex i. c.,* Munster West., 1920.
Schiappoli, D.: *Il matrimonio secondo il diritto can. e la legislazione concordataria italiana,* Napoli, 1932.
Scremin, L.: *Matrimonio, divorzio e biologia umana,* Milán, 1948.
Stocchiero, G.: *Il matrimonio in Italia,* Vicenza, 1939.
Ter Haar, F.: *De matrimoniis mixtis eorumque remediis,* Turín, 1931.
***Tarragato, E.:** *La afinidad,* Madrid, 1950.
Trabucchi, A.: *La giurisdizione ecclesiastica e laica in materia matrimoniale,* Florencia, 1951.
Vincenti, A.: *La giurisdizione ecclesiastica e laica in materia matrimoniale,* Florencia, 1951.
Vlaming, Th. - Bender, L.: *Prælectiones iuris matrimonii,* Bussum, 1950.
Vromant, G.: *De matrimonio* (*Ius missionarium,* V) 2, París, 1938.
Wernz, F. - Vidal, P. - Aguirre, P.: *Ius matrimoniale* (*Ius canonicum,* V) 2, Roma, 1946.
Wouters, L.: *De forma promissionis et celebrationis matrimonii,* Bussum, 1919.
Zoras, G.: *Note bibliografiche sul matrimonio,* Roma, 1921. (1)

C. — BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

V. cada voz. Cfr. además:

Oietti, B.: *Synopsis theologiæ moralis et iuris pontificii* 3, Roma, 1912.
Dictionnaire de droit canonique, de R. Naz, París, 1935.
Enciclopedia cattolica, Ciudad del Vaticano, 1949-1954.

Cfr. además las siguientes listas bibliográficas:

Apollinaris (Recensiones ephemeridum), Roma, 1928.
Bibliographia iuris canonici, a cura di G. Moschetti, Roma, 1941.
Ephemerides theologicæ lovanienses (elenchus bibliographicus), Lovaina, 1924.

(1) Cfr. además los tratados de derecho canónico en los comentarios a los cáns. 1012-1943 (para la parte doctrinal y disciplinar); cáns. 1960-1992 (para la parte procesal).

INDICE

ÍNDICE

DICCIONARIO

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

V